TESIS DOCTORAL

2014

POSIBILIDAD Y FACTICIDAD: LOS JUICIOS HISTÓRICOS DESDE LA ILUSTRACIÓN Y EL IDEALISMO ALEMÁN, FRENTE A LA REVOLUCIÓN FRANCESA/ POSSIBILITY AND FACTICITY: HISTORICAL JUDGMENT IN ENLIGHTENMENT AND GERMAN IDEALISM, IN THE WAKE OF FRENCH REVOLUTION

RICARDO GUTIÉRREZ AGUILAR
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA

DIRECTORES:
PROF. DR. ROBERTO R. ARAMAYO
PROF. DR. SALVADOR MAS TORRES
PROF. DR. GÜNTER ABEL

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA

POSIBILIDAD Y FACTICIDAD: LOS JUICIOS HISTÓRICOS DESDE LA ILUSTRACIÓN Y EL IDEALISMO ALEMÁN, FRENTE A LA REVOLUCIÓN FRANCESA/ POSSIBILITY AND FACTICITY: HISTORICAL JUDGMENT IN ENLIGHTENMENT AND GERMAN IDEALISM, IN THE WAKE OF FRENCH REVOLUTION

RICARDO GUTIÉRREZ AGUILAR
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

DIRECTORES:
PROF. DR. ROBERTO R. ARAMAYO
PROF. DR. SALVADOR MAS TORRES
PROF. DR. GÜNTER ABEL

Éste es el lugar prescrito para el tributo personal a aquéllos sin los cuales este trabajo de tesis no habría sido de ningún modo posible. Gracias a Gonzalo Toca, Esther González Terrón y José Alfredo Torregrosa, amigos siempre, inspiración tantas veces. Gracias en especial a Roberto R. Aramayo, mi tutor y maestro tanto tiempo y del que me precio en decir que es también uno más de entre mis amigos. Gracias y más gracias a mi pequeña familia, que hizo para mí un microclima privilegiado para escribir y que me ha sabido perdonar siempre las ocasiones en que en su presencia andaba a dos metros sobre el suelo y con la vista prestada al infinito: A mi hermano Juanjo, incombustible en su dedicación y cariño, y un ejemplo de constancia, a mi compañera de camino Marisol, que no sabía antes lo que era querer a alguien que filosofa y a la que le reconozco el mérito de saberlo querer después, cuando ya se ha enterado de en qué consistía; también gracias al último en llegar, Robin, que me vio hacer los últimos retoques al trabajo siesteando sobre la mesa del despacho.

Gracias sobre todo, antes que a todos y sin desdoro para ellos, a Pedro Gutiérrez Tomás y Juana Carbonell Lloret, mis abuelos. Gracias por su comprensión infinita, otro nombre más para el amor…

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN

1.1. Situación: Un dónde, un cuándo y un cómo. Las coordenadas de un discurso ……... 8

1.2. Dirección y sentido …… 17

2. Algo personal: Hacer memoria de aquello que se oyó, de aquello que se hizo

…… 34

3. PRIMERA PARTE. DESEO DE SER CIENCIA. UNA CUÁDRUPLE TAXONOMÍA PARA EL JUICIO HISTÓRICO

…… 46

3.1. La tentación del *juicio positivo* en *Historia*. Un ejemplo …… 49

3.2. La tentación del *juicio estético* en *Historia*. Un ejemplo …… 55

3.3. La tentación del *juicio teleológico* en *Historia*. Un ejemplo ……... 59

3.4. La tentación del *juicio moral* en *Historia*. El ejemplo …… 69

4. Coda explicativa. De Isaiah Berlin y el rodeo hacia el *juicio moral* en *Historia* ……..... 78

4.1 Preludio en torno al caso. La búsqueda de la *libertad* y el proceso moralizador extendido …… 89

5. SEGUNDA PARTE. DOS CASOS COMO PARADIGMA DE JUICIO HISTÓRICO: KANT Y SCHILLER.

5.1. Orígenes del *juicio moral* en *Historia*: Sobre Immanuel Kant y el quedarse corto. La *historia empírica*, la insuficiencia del orden externo [*per appositionem*] y los primeros pasos de una nueva disciplina filosófica …… 114

5.2. Pasar de largo. La *historia a priori* y los primeros pasos de una nueva disciplina.

5.2.1. La sincronía y la insuficiencia del orden interno [*per intus susceptionem*]. Las *ensoñaciones* [*Träumerein*] del que decide caminar solo ….. 125

5.2.2. La diacronía, el tiempo y el fundamento discreto –*en veces*– del *Mundo* ……..... 132

5.3. La *historia filosófica* de Immanuel Kant. Una nueva y comedida disciplina.

5.3.1. Puesta de largo y presentación en sociedad. La *historia filosófica* kantiana como *'historia moral en bloque del género humano'* …….. 139

5.3.2. Prolegómenos a una crítica de la *historia filosófica moral* kantiana. El límite en el que se es *'un Berlin'* …….. 154

5.3.3. El esperado *conflicto* [*Streit*] entre las *ideas prácticas de Razón* y las *ideas trascendentales* ……. 178

6. Interludio. Clave de bóveda: *Filosofía de la Historia* sin *Historia. Reductio ad absurdum* y giro de la disertación.

6.1. Decidiéndose a todo: ¿*Historia filosófica* o *Filosofía de la Historia*?... 197

6.2. La explicación y su relación necesaria con la idea de *serie* ……. 212

7. *Ausgang eins zur Autobahn* [Primera salida a la autopista]: El posible desvío a Schiller y el *juicio estético*.

7.1. Sobre el qué hacer con las herencias recibidas …… 223

7.2. *Signum rememorativum*: Despierte el alma y recuerde contemplando … …….. 245

7.3. Expectar, esperar, y a veces desesperar …… 282

7.4. Los *sufrimientos* [*Die Leiden*] del joven hombre civilizado y la increíble aplicación del nuevo método de la analogía …… 308

7.5. Un respeto. El discreto encanto del entusiasmo.

7.5.1. El curioso precedente de los entusiastas del Delfinado (y su gran peligro para las buenas costumbres) …… 341

7.5.2. La *existentia perennis* y los orígenes del *entusiasmo* en Schiller ….. 371

7.5.3. El *patrón Montesquieu*, o *el sentimiento limitando el sentimiento*… 392

7.6. *Finale paradigmático* en tres movimientos: La *importancia* [*dignitates*] de los bienes excelsos.

7.6.1. Explicación histórica y analogía en Schiller …….. 428

7.6.2. *De los delitos y las faltas. De las virtudes y los vicios* …….. 442

7.6.3. Toda la verdad y nada más que la verdad sobre los bienes excelsos. …….. 469

8. TERCERA PARTE. HACIA UNA CRÍTICA DEL *JUICIO HISTÓRICO*. MORAL EN *HISTORIA*.

8.1. Breve historia de un malentendido: *'Exigiendo credenciales'* y *'Pidiendo justificaciones'* …… 491

8.2. Inevitablemente, se sigue la conclusión. *'Perdonar'* y *'permitir'* ……. 503

8.3. Vanidad de vanidades. Relativismo, determinismo y el discreto encanto del *'análisis definitivo'* ……... 518

8.4. Primera apostilla no-científica al *juicio moral*: *Historia, filosofía de la Historia* e *imaginación* ……... 546

8.5. Teoría y práctica del *je-ne-sais-quoi* …….…… 560

8.6. Apostilla conclusiva no-científica al *juicio moral* en *Historia* ……. 573

9. CONCLUSIONES. LAS CRÓNICAS LAPLACIANAS, LA *CAUSA JUSTA* Y EL ÓBITO INOPINADO DEL *JUICIO MORAL* EN *HISTORIA*. ……. 588

BIBLIOGRAFÍA ...…… 610

APÉNDICE: MENCIÓN DE "DOCTOR EUROPEO"…….…….651

INTRODUCCIÓN

> *"Pues es difícil hablar con propiedad en una ocasión en que la apreciación de la verdad a duras penas queda asegurada, ya que el oyente informado y bien dispuesto quizá piense que lo que se le revela es de algún modo inferior a lo que él desea y sabe, mientras que el ignorante puede creer, por envidia, que hay un tanto de exageración, si es que oye algo que está por encima de su naturaleza. Y es que los elogios de otro pueden soportarse en la medida en que cada uno se considere capaz de hacer algo de lo que oyó, mientras que los hombres, movidos por la envidia, desconfían de lo que les supera"*
>
> (Tucídides. *El discurso fúnebre de Pericles*[1])

1. INTRODUCCIÓN

1.1. Situación: Un dónde, un cuándo y un cómo. Las coordenadas de un discurso.

La *verdad histórica*, la verdad *en la Historia*, parece tener algo que ver con la dudosa ocasión en que hechos y palabras llegan a acuerdo.

Por mor de ser más justos, tanto se nos vale decir entonces que se trata de una cuestión decidida sobre el cómo de tarde llegan las primeras a atender a los segundos. Porque llegar, llegan siempre tarde, eso sí. Demasiado tarde. Pero hablemos ahora de lo que importa, del cuánto.

Las oportunidades que la disciplina de la *Historia* nos ofrece a este respecto dan muchas veces con sus huesos en el necesario recurso al aprecio y a la estimativa en ausencia de unas reglas y criterios fijos y una vez el acontecimiento ha pasado de largo. El que llega tarde suele excusarse, y su éxito depende con demasiada frecuencia de la presentación de su caso.

Ya que todo excede a la *Historia* por un lado, o queda pendiente de suplementación, por otro –nos decimos– todo va a desdecirla y no esperamos de ella

[1] Tucídides. *El discurso fúnebre de Pericles*, edición bilingüe con introducción y traducción de Patricia Varona Codeso, Ediciones Sequitur, Madrid, 2009, pp. 65-67

sino excusas antes que razones. Vale aquí decir que, la *excusa* [*excursus*], es lo que se arrastra casualmente desde las orillas del curso normal del discurso para mediar como participación en el mismo. Serían los motivos de segunda importancia. El afuera de un diálogo. Y con eso nos quedamos. No sólo es difícil hablar sobre la verdad con propiedad, es que es más bien imposible. En la misma medida en que a los hechos ya no llegamos, que de continuo nos sacarán cabeza y media de ventaja y que, sin embargo, aquélla disciplina se ha empeñado en ejercer su actividad. En definitiva, la dificultad está en que no nos los podemos apropiar. No podemos hacer de ellos nuestra propiedad. Estando en éstas, resulta de ello que su verdad quedará así por siempre y repetidamente traicionada, y que habrá que ceder en nuestras pretensiones sobre ella y darnos por satisfechos con el terreno de lo verosímil. *'A duras penas queda la verdad asegurada'*, como dicho por decir algo. Por decir algo, pues la manera en la que se nos queda ésta aparenta ser la del artificio retórico. Nada que ver con la verdad segura y bien redonda. No le queda pues a ésta sino envolverse con los ropajes de lo que le tiene parecido meramente para pasar por aceptable. Irónicamente: Para pasar por ella misma. Se ve en la obligación de imitarse para resultar aceptable. Es esto el necesario recurso al aprecio y a la estimativa del que nos acaba de hablar Tucídides. Su propiedad queda para la decisión entre las partes que es el pacto, un convenio o acuerdo, el contrato, con lo que esto representa de concurso mágico de buenas voluntades para cumplir lo que de otra manera no se daría: Lo que se daría, así sin pretenderlo, es el acuerdo real, *por naturaleza*, que no es en sí acuerdo ninguno puesto que nada es decidido sobre el tema. *El oyente ha de estar bien dispuesto* –dice Tucídides–. *Dispuesto a aceptar el pacto que se le ofrece y entrar en el entendimiento.* Tanto el elogio como el minusvalor se corresponden con artilugios de la *'exageración'* –hiperbólicos–, con artilugios que *'están por encima o por debajo de la naturaleza'*, sea de la *Verdad*, sea del individuo. Sometida a la sospecha, a lo que se asiste es a su juicio. Los testimonios y testigos sólo se precisan cuando a aquélla se la pone en la tesitura de tener que pasar por encima de su misma evidencia. Esta evidencia ya no se da por supuesta, sino que ha de defenderse.

En la argumentación forense, el testigo corrobora, ofrece su autoridad de manera delegada al tribuno que sopesa el acuerdo entre lo juzgado y su historia, y, contando con la fiabilidad de la última, acepta entonces que así sucedieron las cosas. Da fe. Y las

cosas, como acaban sucediendo, es entre y con la intervención del deseo y de la exageración. La certeza debería ser entonces el sustituto electo de la *Verdad*.

El que tiene en cuenta ésta su situación de *estar en el medio de lo verosímil* –es decir, de estar en el terreno intermedio entre *lo verdadero* y *lo falso*–, no tiene otra sino avenirse a acuerdos. *Habrá cosas verdaderas, las habrá falsas –dicen– y luego estamos nosotros en medio que las confundimos. Lo que se sabe-lo que se ignora* es sin duda un binomio muy prometedor a estos efectos. Es la traducción al lenguaje ideal de la *Verdad* de nuestro anterior variación sobre la propiedad y la apropiación. Sustituye en abstracto a la propiedad. Su promesa es, no obstante, lo único a lo que tenemos derecho: *Lo que se desea-lo que se envidia* es el signo de la ausencia presente de lo que tiene el signo de lo verdadero y de nuestra distinta actitud hacia esta situación de injusticia cósmica.

Puede que sea apenas cosa de un instante de indecisión, pero las certezas se nos van hilando desde un presente que se va estirando de distintas maneras y con distintas estrategias, un presente ya asumido y dependiente de lo que deseamos y de lo que envidiamos. Esta tensión dialéctica del querer responde por la estructura del tiempo que la *Historia* nos reclama: *Presencia-ausencia.* El deseo se puede dirigir hacia atrás, hacia el pasado, que es el lugar *de dónde o de cuándo* nos vienen las cuestiones y los objetos del querer, y puede dirigirse también hacia adelante, al futuro, que viene a ser el sitio desde donde pensamos en cómo y para qué queremos responderlas, más que el lugar de su cumplimiento. Y esto porque en poco afecta al presente el futuro como lugar del cumplimiento de los deseos si es que ya está la apetencia para ejercer esta función referencial en el ahora. Ambas posiciones, pasado y futuro, son imaginadas e impostadas, por cuanto la auténtica posición es la de un sempiterno presente desde el que bien nos preguntamos, bien tramamos nuestros planes. Es bien sabido sin embargo que el mismo presente es vaporoso sin nada a lo que tender. Para eso está el útil y artificio de *lo que se desea* y de *lo que se envidia.* Resaltar el estado de ausencia de referencias hacia adelante y hacia atrás del que sabe que se ha colocado al final del tiempo, donde nada sucede, y que este final es además su momento histórico, es tomar también conciencia de esto. Es un tomar conciencia de que lo que añade el final por el final al conjunto es meramente un instante de formalidad. El instante del conjunto completo. No dice ni más ni menos que la cosa hasta ahí ha llegado, que ya no hay más instantes. Es el sitio inocuo e inmóvil de *lo que se sabe-lo que se ignora.*

Parte de la investigación que sigue sobre el así llamado *juicio histórico* tendrá que ver justo con éste desentrañar cuál es el carácter de semejante experiencia imaginativa en el medio.

La situación del que se encuentra en la posición anterior es la del que comienza a medirse, tímidamente si acaso, no vaya a ser que no dé la talla. Su equilibrio en medio de la nada no lo libra de ocupar un sitio, pues la noción de espacio puede también determinarse desde la amplitud de sus movimientos propios.

Comienza así a ver si lo que de su posición se narra *lo supera, o si es que acaso es inferior a él.* Se dedica a medir la que cree su naturaleza y con esto traza su posición, e incluye en sus cuitas la investigación del propio instrumento de medida que emplea, dentro de lo posible. Podrá ser entonces que la narración que de él nos llegue nos sitúe a nosotros mismos en relación de tal forma que no tengamos ninguna duda en calificarla de exageración, de modo que, bien atentos, podremos descubrir en la misma la mácula lo que es de suyo de calidad inferior a los hechos que bien conocemos. O quizás nos satisfaga. Quizás nos parezca ceñida, como el traje a la medida y hechuras de la complexión. En ello, nos daría la vestimenta la medida del cuerpo ignorada. En este terreno del acuerdo entre narraciones ofrecidas y deseadas, "no es uno capaz de emitir juicios con seguridad y evidencia semejantes" a los que facilitaría una geometría[2]. *La apreciación de la Verdad apenas queda asegurada*. Y así, nos vamos viendo empujados, sin remedio al parecer, a la solución que las mencionadas figuras de la retórica y de la persuasión nos alcanzan a falta de algo mejor. Es nuestro *'hablar con propiedad'* un hablar dirigido a un público, y el orador, auditorio también de su propio discurso. Él es el que sabe, pero como un cualquiera más, se mide por igual con la consideración hacia sí mismo de ser capaz o no de llevar a cabo aquello que tildamos de *'hecho'*. Eso será hablar de manera apropiada. Contará y dará razón de por qué y en justicia de qué se hace con la propiedad determinada. Qué derechos le asisten sobre ella y si puede defenderla. Y ya existirá con ello el auditorio de los propios, que no serán sino aquéllos con los que compartiremos la citada propiedad.

La narración –repetimos– es ése lugar intermedio en el que se nos juega su suerte la *verdad histórica*, y "la diferencia entre el historiador y el poeta es, [entonces][…], tan sólo gradual. Los límites ante los que se detiene la fantasía, son para

[2] Friedell, E. "Unwissenschaftlichkeit der historischen Grundbegriffe", en *Kulturgeschichte der Neuzeit*, Diogenes Verlag, Zürich, 2013, p. 28

el historiador la situación del conocimiento histórico dentro de los círculos de entendidos, y, para el poeta, la situación del mismo entre el público. La poesía no es tampoco [de hecho] completamente libre en la representación de figuras históricas y acontecimientos: Hay una línea que no puede atravesar sin exponerse al peligro”[3].

Hay un nervio en el que se aprecia la verdad de la narración. Un lugar de la verosimilitud que es sensible al cambio. Si se pone en peligro su integridad, si se lo daña, pierde el nervio su sensibilidad, pierde el público el interés, y dejan de decirse nada la una y el otro. El encantamiento que cobija a narrador y auditorio se rompería si, por ejemplo, introdujéramos determinadas variaciones en un drama que nos colocaran a un Alejandro Magno como cobarde y, a su maestro Aristóteles, como a un necio. Más aún si nos atreviéramos incluso a convertir en vencedores a los persas en lugar de al ejército heleno. “Esto acabaría pagándose con la pérdida de la ilusión estética”[4]. Ojo, lo que aquí se nos comenta es que la ilusión estética es un elemento común determinante y que afecta por igual a “la situación del conocimiento histórico dentro de los círculos de entendidos” y “entre el público”. Diferente será lo que la sustente, y aún así será ella factor de primeras importancias. Ambas disciplinas narrativas comparten no sólo el instrumento del relato, sino el objetivo retórico. Si se rompe el pacto tácito entre el autor y su público, todo se acaba. La diferencia no está en el elemento empleado, la narración, donde es sólo asunto oportuno de grados, ni en la emoción despertada, que en ambos casos también es obra del entrar en el juego de la ilusión. La fantasía bien se cuidará de respetar su límite, pues en caso contrario, acabará pagando sus excesos, sí ¿Pero cuál es ese límite si no se trata más bien de algo espurio?¿Qué significa la expresión *‘la situación del conocimiento histórico’* en tanto invariante de las dos circunstancias? Aceptemos que el efecto estético se puede perder si se lo presume demasiado flexible, y, justamente entonces, en lo que tiene de resistente a las deformaciones se puede prever que tiene su contenido de *Verdad*. No cualquier componenda satisface. Cualquier acuerdo no es posible entre el narrador y su público –y con mayor razón diremos que esto vale si el narrador quiere ser llamado historiador. Hay a pesar de todo un tanto de exageración siempre. ¿Hay entonces algún motivo que nos sustente en nuestra misma pretensión de diferenciar labores? Esto es, ¿hay base para describir dos actividades distintas al atender a la faena del poeta y a la del historiador? No según las razones

[3] *Ibid.* p. 35
[4] *Ibid.*

presentadas en lo dicho. Ya que, ¿quién nos dice que dicha diferencia en la situación, en cuanto es de grado, no se ha conquistado sencillamente a través del poso de sucesivos éxitos en el dominio de la ilusión? Y es que tanto el poeta como el historiador pueden incluirse en la figura más general del autor. La línea que separa al 'círculo de entendidos' y al del 'público' también será de grado.

El contenido no hace pues la diferencia. *Contar lo que se sabe, contar lo que se ignora de los hechos,* no determina *para Verdad.* Ambas cosas pueden instituirse como situaciones del conocimiento histórico con tan sólo el concurso de la aquiescencia del respetable. El revisionismo sin esto sería imposible.

No obstante, ni el poeta ni el historiador son completamente libres en el ejercicio de su representación, se expondrán al peligro si así lo creen. Dicho peligro se caracterizaba hace unas páginas desde el punto de vista del autor de 'pérdida de la ilusión estética'.

Ahora permítasenos invertir la posición, conservando la simetría proporcional, y colocarnos en el punto de vista del público –independientemente de lo informado que éste esté–, tras lo cual debería traducirse dicha posición por la del sentimiento de agrado o desagrado ante la pieza. Por la de su apreciación y disposición hacia ella y la consiguiente conservación o pérdida del juego y la connivencia con el escenario. Tampoco parece el público completamente libre ante la representación. Se deja llevar o más bien es arrastrado al terreno de los afectos. Y que no sean 'completamente libres' nos va a garantizar así que haya diferencia de naturaleza entre ambas actividades dramáticas por vía de las reacciones posibles: Dice Aristóteles apenas al comienzo de su *Poética* que "los que imitan, imitan a personas que actúan, y forzosamente éstos son gente honrada o vil […], o bien [podría con ello decirse que] imitan *a personas mejores, peores o semejantes a nosotros*"[5]. A la hora de glosar lo cual parece venir a cuento el fragmento de Tucídides que encabeza el inicio del texto, pues hablar con propiedad es difícil ya que el oyente bien informado quizá piense que lo que se le revela es de algún modo inferior a lo que él desea y sabe, y, el ignorante puede pensar que hay en ello un tanto de exageración, si es que oye algo que está por encima de su naturaleza… "En esta diferencia está la clave del distanciamiento entre la tragedia y la comedia; pues ésta

[5]Aristóteles. *Poética*, L. I, c. II, 1448a, traducción, introducción y notas de Alicia Villar Lecumberri, Alianza Editorial, Madrid, 2011, pp. 36-38. El subrayado es mío.

quiere imitar a individuos peores, y aquella a mejores de los actuales"[6], y, sin embargo, "las cosas que vemos en la realidad con desagrado, nos agrada ver[las] en sus imágenes logradas de la forma más fiel"[7]. Dentro de la ilusión estética de la pieza teatral, del reino del poeta, se hace posible para éste incluso el convertir lo digno de oprobio en digno de elogio. La aversión en agrado. Mientras, de pie ante el discurso del historiador, *para el oyente informado, así como para el ignorante* –removidos ya por la voluntad de fidelidad, ya por desconfianza– la posibilidad de la decepción es bien cierta. El desagrado será desagrado, la desconfianza, desconfianza. Pueden ambos torcer el gesto con desaprobación y los elogios de otro podrán soportarse sólo en la medida en que cada uno se considere capaz de hacer algo de lo que oyó.

La medición de la distancia que media entre relato histórico y relato de ficción se relaciona aquí al parecer con la realidad basándose en los afectos. Aquello que resulta insoportable quiebra la ilusión. La imagen que no puede sostener nuestra mirada en el espejo, deja de ser una representación y se revuelve en algo bien real. Nos afecta hondamente, o en lo más íntimo de nuestro ser. De ello puede sacarse la aclaración a aquél gesto de ingenio en la expresión que comenta que lo repugnante en tanto tal, lo que produce asco, es imposible de representar. Es plausible, así planteado, que la seña de identidad que aporta algo a la distinción entre narración histórica y poética sea, más que la verosimilitud, las diversas oportunidades de producir desagrado que el relato en cuestión ofrece. Sin llegar al asco, claro. Unas oportunidades que, en este caso concreto, por otro lado, están indisociablemente ligadas a *lo que se halla por encima y por debajo de la naturaleza del auditorio.* La naturaleza aquí toma la forma de lo que dicho auditorio es capaz de hacer. Ésta es la forma peculiar del primado de la *Verdad* en *lo verosímil*. ¿Qué efecto sobre la ilusión del espectador tiene el error de irrealidad?¿Cuál es este error?

Hasta en la ficción, en el drama, si "se han descrito cosas imposibles [a saber, *que no pueden haber sucedido*]: se ha cometido un error". Sólo "si la poesía alcanza el fin propio del arte […], si de esa manera [mediante el recurso a lo imposible y] consigue que impresione más una u otra parte de su obra", está dicha medida permitida[8]. Será que Alejandro sea un cobarde, y su honorable maestro, un necio, será que pierdan asimismo

[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.* L. I, c. IV, 1448b, p. 41
[8] *Ibid.* L. I, c. XXV, 1460b, pp. 109-110

los griegos todas sus batallas contra los persas y a la postre, la guerra… Y la ilusión poética se mantendrá, y todo estará salvado, siempre que el público no tenga noticia alguna *de lo que puede haber sucedido*. "Lo que no ha sucedido [y sabemos *que no ha sucedido*] no creemos sin más que sea posible, *mientras que lo que ha sucedido es evidente que es posible, pues no habría sucedido si fuera imposible*"[9]. Para lo que corresponde a la interesante situación ontológica –porque interesa como espectáculo– por la que un episodio *podría haber sucedido –formaliter–* y *no sabemos si ha sucedido –realiter–, o podría haber sucedido* y *sabemos que no ha sucedido* "hay [quizás] que preferir [entonces, en tanto ficción] lo imposible verosímil [presentado como posible] a lo posible increíble"[10], pues abre el campo de la imaginación por encima y por debajo de la propia medida natural, y con ello, el del agrado. Éste es el primado del elemento de ficción en lo verosímil. Se detiene, no obstante, en sus prebendas la imaginación a este punto. Cuando el orador evoque su elogio a los héroes, y recrimine en su relato de viva voz para que todos lo oigan las pasadas iniquidades de los enemigos de la patria, o bien rememore los acontecimientos que las moiras en su indescifrable tejer el destino han vertido sobre la cerviz del ser humano, sin un sentido aparente, sobre su pueblo, si se han descrito cosas imposibles, se habrá cometido un error. ¿Y qué será aquí lo que es imposible? Es esto una pregunta bastante sencilla de responder. Imposible es lo que no puede haber sucedido, *lo que se le revela de algún modo inferior a lo que sabe, lo que está por encima de la naturaleza, y de su naturaleza.* En definitiva, la medida de lo que cada uno se considera capaz de hacer de todo lo que oyó. Si se ha descrito de otra forma y manera, se habrá cometido un error. Puesto que también aquí sólo salva el argumento aquello que conserva el fin propio del arte. Y el arte aquí se llama *Historia.*

La esperada cita que no puede faltar en ningún texto sobre la disciplina: "Es evidente por lo expuesto que la función del poeta no es narrar lo que ha sucedido, sino lo que podría suceder, y lo posible […] Pues el historiador y el poeta no difieren por contar las cosas en verso o en prosa […] La diferencia estriba en que *uno narra lo que ha sucedido, y el otro lo que podría suceder*"[11]

Y viene a suceder, sin embargo, que las cosas que vemos en la realidad con desagrado, nos agrada verlas en sus imágenes logradas de la forma más fiel. El arte es

[9] *Ibid.* L. I, c. VIII, 1451b, p. 57. El subrayado es mío.
[10] *Ibid.* L. I, c. XXIV, 1460a, p. 107
[11] *Ibid.* L. I, c. IX, 1451b, p. 56. El subrayado es mío.

capaz de salvar del desagrado hasta la imposibilidad. Sin embargo, esperará algo más del discurso histórico el oyente informado cuando lo que se le revela es de algún modo inferior a lo que desea y sabe, como por ejemplo, cuando el relato *hace de la acción posible (sucedida), una imposible (no sucedida)*; y, mirará con desconfianza y presumiendo exageración el ignorante, por cuanto situado el discurso por encima de su natural, considerará que *transforma la acción imposible (que cree que no puede haber sucedido) en posible (que ha sucedido)*[12].

Son estos los límites todos ante los que se detiene la fantasía.

El autor, que es a la misma vez actor, no deja también de presentar en el drama lo que considera que se es capaz de ejecutar… *Como acción posible*. Tendrá por ello que respetar unos límites y detenerse ante ellos, y estos límites han de ser presumidos por su parte tanto como por la parte que le toca a su auditorio. A cambio puede hacer verosímil en la elevación o la degradación ejemplar un nuevo tono por el que la concurrencia lo juzgue y se juzgue a sí misma. Pero eso es otra cosa, otro arte.

---

[12] Hay que hacer notar a este punto que, con frecuencia, se toma de manera demasiado ingenua la concepción aristotélica acerca de la disciplina histórica. Esto, eso sí, a pesar de su propio parecer. Para Aristóteles, la *Historia* como tal *narra sencillamente lo que ha sucedido, mientras el poeta se encela en la narración de aquello que podría más bien suceder* (*vid. supra* Aristóteles. *Ibid.* L. I, c. IX, 1451b, p. 56) Esto es un lugar común de lo más transitado. Así, como segundo suplemento a su concepción, "de los argumentos o acciones simples, los episódicos son los peores [los que peor caen en el ánimo del público][…] Esta suerte de argumentos son obra […] de malos poetas, de los cuales ellos mismos son los responsables" (*Ibid.* p. 58), ya que olvidan la esencia de su peculiar arte y hacen vocación de intrusismo profesional casi, al ensartar uno tras otro los hechos sin más, y hacer de la composición una a semejanza de un "relato histórico" donde el único criterio de pertenencia al conjunto de la trama es el de la sucesión temporal (Cf. con *Ibid.* L. I, c. XXII, 1459a, p. 101). *Historia* es arte de lo particular, y que ha sucedido. Pero esto reduce la narración histórica a cronología. No obstante, por lo hasta aquí dicho, cabría revisar semejante opinión y obtener del Estagirita otro aprendizaje muy distinto para la *Historia*, casi un elogio: *Lo que no ha sucedido no creemos sin más que sea posible, entonces, lo sucedido es evidente que es posible, y lo posible es convincente* (*Loc. cit.* p. 57), ergo *si el historiador y el poeta no difieren por contar las cosas en verso o en prosa, no es menos cierto que tampoco lo hacen por narrar uno lo que ha sucedido y el otro lo que podría suceder.* El pasado *ha podido suceder* de igual manera. Acaba de decirlo Aristóteles, *es posible*. Lo que Aristóteles liga como consecuencia de su anterior juicio, que entonces "la poesía narra más bien lo general [*posible*], mientras que la historia, lo particular [*lo que ha sucedido*]"(*Ibid.* p. 56), es más significativo. No es un argumento por consecuencia. *Posible-imposible* y *general-particular* no son términos que se impliquen con necesidad, y así lo detalla él contra su mejor opinión anterior: "Entiendo por general aquello que dice o hace normalmente una persona, en virtud de lo verosímil o lo necesario, y a eso aspira la poesía, aunque al final dé nombres [de individuos históricos] a sus personajes; *y por particular, qué hizo o qué le pasó a Alcibíades* [en concreto]" (*Ibid.*), *realiter*. También aspira pues el *oyente informado* y el *ignorante* a la plausibilidad de lo que se les cuenta en el *relato histórico*.

Por último, la *'envidia'* a que hace mención Tucídides es una referencia al *deseo* insatisfecho, no a la posibilidad lógica del mismo, en tanto *el envidioso* no envidia lo que considera imposible. Éste individuo *sabe que lo que desea es lógicamente posible, formaliter*, que no implica contradicción con lo real, pero entiende que su propia naturaleza, *realiter*, lo torna imposible. Como sutura del trauma resta la envidia. Volveremos por supuesto sobre todo esto en el desarrollo del argumento principal más adelante.

1.2. Dirección y sentido.

Se ha establecido como tentativa que los límites ante los que se detiene la fantasía –y el arte que en su paseo quiera acompañarla– son para el historiador la situación del conocimiento histórico dentro del círculo de los entendidos y entre el público.

Esto, y no decir nada, es prácticamente lo mismo. Así, por ejemplo, puede demostrarse que "China fue construida, extendió sus conquistas, prevaleció y dominó sus territorios durante siglos sobre la base de una definición cultural de su identidad esencial antes bien que étnica"[13]. Una definición que, sin duda, tenía la necesidad narrativa de contener aquella quintaesencia elemental de *lo que se sabe, lo que se ignora, y lo que cada uno considera por encima y por debajo de su natural*. Eso es una situación. Puede que sea ésta también una de las razones ocultas que expliquen el por qué "los indios […] no tenían necesidad alguna de referirse a su historia (o a la geografía y a los relatos de viajes) a fin de retener la posesión de un conocimiento superior sobre ellos mismos y del resto del universo asiático, universo que tan bien les era conocido […] reconociendo tan sólo los propósitos culturales y políticos de la escritura de la historia 'de manera científica'"[14], mas no la apropiación del pasado de la India por parte de Gran Bretaña. Esto es otra situación. La metrópoli podía seguir usando y abusando de dichos instrumentos todo lo que quisiese, que su posesión local permanecía incontestada. En definitiva: Habría conocimiento sin apropiación interpretativa, y apropiación y verdades sin conocimiento. Habría incluso dos clases de apropiaciones, se usase o no el instrumento y método histórico. Eran casos independientes. Esto es, no se reconocía la superioridad interpretativa del mejor uso del útil científico aún y todo situadas ambas partes en el terreno razonado de la ciencia social. El contenido de la narración, sus razones, no mueven al ánimo a aceptarlas. Y es que la diferencia entre el historiador y el poeta es sólo gradual.

De manera que, "sus historias, madurando en objetivos y escala […] se enfrentaron a cualquier interpretación desviada de 'su' pasado a cuenta de los extranjeros, reivindicando una posición distinta y distinguida dentro de la historia

[13] O'Brien, P. "Historiograhical traditions and modern imperatives for the restoration of Global History", en *Journal of Global History*, Vol. 1, Issue 1, March 2006, p. 18

[14] *Ibid.* p. 16

mundial de las civilizaciones antiguas y entrando en controversias con las interpretaciones inglesas rivales"[15] de posibles y pretendidos oyentes mejor informados. La información contenida en memorias, correspondencia diplomática, relatos de viajes, junto con aquella indicativa de los fines e intereses económicos y comerciales entre distintos continentes, de Este a Oeste, muestran que dicho 'flujo de información' estaba bien presente[16], que existió y tenía alguna influencia configuradora y repercusión por encima o por debajo de las naturalezas locales. "A pesar de eso, el conocimiento incrementado acerca de otros parajes raramente implicaba la investigación de sus historias"[17]

Los hombres, movidos por la pérdida de la ilusión estética, desconfían de aquello que los supera, por encima o por debajo de su propia naturaleza.

No cunda el pánico. Los límites de estudio pueden ser muy amplios, lábiles incluso, pero sirven igual de bien para orientarse. En este nuestro caso no es preciso además un entrenamiento previo, ni que el espectador eche mano de su libreto. Ya que hablamos de límites, quizás por analogía encontremos una primera guía para el historiador que le enderece el paso hacia su Oriente. Metidos en las labores de otro arte, el aspirante a geógrafo, por ejemplo, que 'aparece' en medio del campo de su disciplina –y no hay otra forma de aparecer– cree que ésta va a tener la delicadeza para con él de entregarle –al menos para sus seguridades– unas nociones tan necesarias como puedan ser las de unos continentes fijos o unas fronteras jurisdiccionales bien marcadas, nociones de una evidencia tan patente que casi podría leerlas en la superficie del globo terráqueo toda vez que no cerrará los ojos. Tan claras se le han de aparecer. Pasearía la vista, y allí encontraría las sugerencias de las líneas que anda buscando. Unos signos aquí, un recordatorio en la orografía allá por mediación de una relación de ideas, la memoria de un relato un poco más adelantada… Pero esto no es desde luego sino un mito. Se construye sobre una herencia ya de deseos y exageraciones. Situados en el medio, o, simplemente, situados. *Con situación, como una propiedad.* Deseos y exageraciones útiles, no obstante. Estas construcciones no dejan de ser eso, construcciones. Un *polder* no deja de ofrecer asiento firme por el mero hecho de sostenerse sobre el mar. Para institucionalizar tanto al mito como a su carácter de útil

[15] *Ibid.* p. 31. El subrayado es mío.
[16] *Ibid*. p. 9
[17] *Ibid.*

instrumental orientativo, Lewis y Wigen han querido introducir el término técnico *'metageografía'* [*metageography*], con el fin de significar "el conjunto de estructuras espaciales a través de las cuales la gente ordena su conocimiento acerca del mundo"[18]. La situación del conocimiento geográfico de nuestro público –por seguir con nuestro experimento analógico.

Las típicas divisiones entre *'Norte-Sur'* que encierran una división a nivel planetario, la que diferencia entre *países desarrollados* y *en desarrollo*, las designaciones del tipo *Primer, Segundo y Tercer Mundo*, ya en práctico desuso, o la mencionada división en regiones geográficas que no saben todavía de cuestiones geopolíticas, como por ejemplo *Australasia*, *África*, *Europa*, *Norteamérica* o *Sudamérica*, son indicaciones que cualquiera puede manejar y que, sin embargo, son conceptualmente orientativas y no permiten ya cualquier tipo de discurso. Tienen un nervio. Son entonces normativas incluso siendo narración. La recién mencionada clasificación, esa red de relaciones impostada, comprende la idea de unas demarcaciones territoriales de la superficie de la Tierra en que se hace hincapié en el concepto de *'regiones mundiales'*, esto es, en la "aglomeración de varios países definida no tanto por su separación física (como es el caso de los continentes) sino más bien (en teoría) sobre la base de importantes vínculos históricos y culturales"[19]. El marco conceptual se convierte en una figura formada no sólo por una serie de líneas geográficas tendidas sobre el mapamundi, sino que aglutina factores sociales, políticos, culturales, que se ofrecen, en una coherencia interna y en una clasificación implícita, tras conceptos tan amplios como los de una *'región mundial'*, y que se fundan en la distinción de una región frente a otra. La definición cultural de la región está fundada sobre el encuentro e integración de lo que se descubre semejante o no en otra vecina. Las propiedades se incluyen fruto de su carácter relacional. Estamos ante una categoría instrumental que nos facilita en *Geografía* una ordenación aproximada por encima de categorizaciones típicas de la Academia, una ordenación metacrítica sobre el lenguaje

[18] Lewis, M.W., Wigen, K.E. *The Myth of Continents. A Critique of Metageography*, University of California Press, 1997, p. ix. Lewis y Wigen desarrollan en su texto una crítica conceptual y levantan acta de la diversidad en cuanto a distribución espacio-cultural y el consiguiente marco mental –*cosmovisión*– que los distintos pueblos a lo largo y ancho del globo han concebido como orientación en sus propósitos y misiones históricas.

[19] *Ibid*. p. 13. Por citar un caso de estudio que ha aplicado las ideas de Lewis y Wigen para centrar el motivo de su investigación, los desarrollos y asunciones culturales de la *Economía* y el *Comercio Global*: Findlay, R.; O'Rourke, K.H. *Power and Plenty. Trade, War and the World Economy in the Second Millennium*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2007

del geógrafo. Ordenación fundamental que forma un terreno en común en ese primer acuerdo entre público y autor tan complejo como para incluir todos aquellos factores citados más arriba y componer su identidad por y frente al otro. Para situarse.

¿Y por qué no pensar que algo parecido puede aplicarse no ya al espacio, sino al tiempo histórico, situación que nos hemos decidido a traer aquí como objeto de estudio?

Funcionalmente, sería la feliz idea algo parecido al conjunto de estructuras históricas a través de las cuales la gente ordena su conocimiento acerca del *Mundo*. La disciplina que desentrañara esta forma nueva tendría la ocasión de llamar a su objeto de estudio *'la situación del conocimiento histórico'* de un determinado grupo, etnia o pueblo. Las distintas situaciones serían tan sólo diferentes en realidad en cuanto al grado respecto del conocimiento que atesora el círculo de los entendidos sobre el tema en comparación con el público lego, los cuales a su modo, también harían buen uso de semejante artefacto mental de orientación. China, la India, seguirían –aunque a otro nivel y con respecto a otro objeto– siendo una aglomeración o grupo de individuos, un público, identificable no tanto por su separación física o étnica, sino más bien –en teoría– sobre la base de importantes vínculos históricos y culturales. Sería algo así como una *'región histórica'*, en palabras de Lewis y Wigen. Y, ¡Oh!¡Curiosa ocurrencia!, estas regiones incluirían a buen seguro entre sus coordenadas cognitivas históricas posiblemente el conjunto más reducido de la situación de su conocimiento geográfico, una *metageografía.*

No hace falta darle demasiadas vueltas al asunto. La feliz idea ya hace tiempo que se ha rentabilizado.

La moderna *historia global* tiende a la restauración de un enfoque más amplio del problema y objeto de estudio que hemos llamado hasta aquí *'Historia'*. Términos como *'Mundo'* o *'Universal'* en tanto antiguos acompañantes del mismo han pasado a mejor vida o, han sido reconvertidos en su forma adjetiva como inclusión de sus *meta-narrativas* en el concepto de *globalidad*. Justamente en tanto narración, la composición se comprende como una del todo negociada[20].

[20] Lo que antaño se conoció por *Historia Universal*, o *Historia del Mundo*, apadrinadas, por ejemplo, por un Voltaire bajo el supuesto de que los acontecimientos totales daban para sufragar el gasto de una *filosofía secular de la Historia*, ha renacido cual ave fénix –y algo más desembarazada de contenidos metafísicos– dentro del nuevo marco de *lo global.* La *historia global* instituye la importancia de las relaciones de semejanza y diferencia a una escala que pretende abarcar comprensivamente la historia del planeta, instanciando positivamente dichas relaciones e intentando tomar a la misma vez

La manera en la que esto se ha querido desarrollar ha dependido de dos vías de aproximación entre el caso *'hecho histórico'* y el caso *'marco histórico'*:

(a) Ha dependido del *modelo de las conexiones* [*connections*], en el que "la red de conexiones [*históricas* y *culturales*] que cruzan los continentes, los océanos y los países a través de grandes períodos de tiempo" se han tomado por el tipo de *hecho histórico* por medio del cual se le sigue la pista a las fuerzas de mayor extensión –pero de ningún modo abstractas– que son "el comercio, las

---

alguna distancia con ello respecto de la *historia comparada*. Desde los años ochenta su independencia en tanto disciplina se la ha ido ganando a golpe de presencia: A las lógicamente esperables *obras doctrinales* cuya temática se centra en los nuevos contenidos (Hugues-Warrington, M. (ed.) *Palgrave Advances in World Histories*, Palgrave MacMillan, Houndmills-Basingstoke, Hampshire & New York, 2005; Mazlish, B.; Iriye, A. (eds.) *The Global History Reader*, Routledge, London & New York, 2005; Mazlish, B. *The New Global History*, Routledge, London & New York, 2006; Crosley, P. K. *What is Global History?* Cambridge Polity Press, Cambridge, 2007; Getz, T.R.; Hoffmann, R.J.; Rodríguez, J. *Exchanges: A Global History Reader. Volume I: To 1500*, Pearson Education, 2008; Getz, T.R.; Hoffmann, R.J.; Rodríguez, J. *Exchanges: A Global History Reader. Volume 2: From 1450 to the Present*, Pearson Education, 2009; Conrad, S. *Globalgeschichte. Eine Einführung*, C.H.Beck Verlag, München, 2013), las han relevado con el tiempo los textos más especializados que curiosean en *lo cualitativo* y el detalle de las interacciones e integraciones culturales (Nolte, H.-H. *Weltgeschichte: Imperien, Religionen und Systeme 15.-19. Jahrhundert*, Böhlaus Verlag, Wien, 2005; Kiple, K.F. *A movable feast: ten millennia of food globalization*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007; *vid.* también los interesantes números especiales sobre la *historia transnacional de las instituciones políticas* en el número dedicado de *Journal of Global History* Volume 6, Issue 2, July 2011 y el número especial de la misma publicación –Volume 8, Issue 3– sobre *historia del deporte, transnacionalismo e historia global* aparecido en Julio de 2013), llegando, cómo no, al ejercicio superior metacritico sobre el contenido-objeto de publicaciones que estudian el devenir global de la propia disciplina (Iggers, G.G.; Wang, Q.G. *A global history of modern historiography*, with the assistance of Mukherjee, S. Harlow, Pearson Longman, 2008; Woolf, D. *A global history of History*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011).

Revistas espacializadas han venido asimismo a nutrir la reserva de literatura sobre el tema. Desde 1990 la *Journal of World History* editada por la *University of Hawai'I Press* discute el tema dos veces cada seis meses aproximadamente. *Online*, desde verano del 2006, la *Globality Studies Journal. Global History, Society, Civilization* (GSJ) incluye artículos con acceso directo y abierto en la dirección https://globality.cc.stonybrook.edu/. La obra periódica por excelencia, no obstante, es sin duda la *Journal of Global History*, de la *Cambridge University*, que desde 2006 publica tres números por temporada (Noviembre, Marzo y Julio)

Institucionalmente hablando, los centros devotos del arte han prosperado, y los masters de especialista abundan. El *Global History and Culture Centre* (GHCC) de la *Warwick University* desde 2008 (http://www2.warwick.ac.uk/fac/arts/history/ghcc/), el *Oxford Centre for Global History* desde Junio de 2011 (http://global.history.ox.ac.uk/), ambos en el Reino Unido, o el *The Georgetown Institute for Global History* (GIGH) (http://history.georgetown.edu/GIGH/) en Washington, Estados Unidos, son sitios de referencia en la materia.

La *European Network in Universal and Global History* (ENIUGH) organiza desde 2005 (Leipzig) un congreso internacional sobre el tema: Dresden (2008), London (2011), estando el próximo programado en Septiembre de 2014, en la *École normale supérieure*, en París.

Desde el año 2009 al 2013, la UE subvencionó dentro del *7th Frame Programme* el único proyecto en Humanidades de la categoría *International Training Network*, que trataba precisamente de la *historia global*: *'ENGLOBE: Enlightenment and Global History'*. Fruto del mismo queda la edición de Brauer, D.; D'Aprile, I.; Lottes, G.; Roldán, C. (eds.) *New Perspectives in Global History*, Wehrhahn Verlag, Berlin, 2012

inversiones, la guerra, la religión, las migraciones, la difusión de conocimiento útil […] e [incluso] la diseminación de enfermedades", con el fin de desarrollar "un contexto potencialmente iluminador" que resalte el dato relevante sobre el contexto relevante[21]. Para nada es factor decisivo la relación *proximidad-lejanía física* que antes determinaba en muchas ocasiones de manera suficiente la interpretación del dato. Este modelo aprecia la idea de *'conexión'* como un hecho particular sustanciado en tanto es reseñable y susceptible de documentación histórica.

(b) Ha dependido del modelo de las *comparaciones* [*comparisons*], cuya eficiencia se demuestra al intentar y conseguir "superar la tiranía y complejidad del detalle local, [para] comparar al menos el mismo en dos espejos distintos"[22]. El sentido que algunos datos puedan tener en el contexto de un marco local se coloca como posición relativa con la que comenzar la comprobación de la semejanza con otros o, como punto del que partir para señalar las diferencias. La diferencia es un grado de distancia distinto. *Lo que se tiene por costumbre* en un contexto local tiene un significado bien definido que, en primer lugar, puede ser analizado empleando la misma metodología 'científica' que emplean el resto de ciencias sociales –la empleada por las así llamadas 'ciencias duras' si se quiere– en la medición mencionada, y, en segundo lugar, puede ser entonces comparado de esta manera. Pertenecen a la misma variable. Lo que así se obtiene es un 'reposicionamiento' [*repositioning*] de la información anterior y dentro de un contexto ampliado –ya sea en el espacio o en el tiempo–[23]. El modelo obtiene aquí réditos indirectos de la forma dialéctica de asumir el dato de la composición anterior como un supuesto móvil y del fijarse más bien en la interacción relativa

[21] O'Brien, P. *Ibid.* pp. 4-5; *vid.* Middell, M. And Naumann, K. "Global History and the spatial turn: from the impact of area studies to the study of critical junctures of globalization", en *Journal of Global History*, Vol. 5, Issue 1, March 2010, pp. 149-170; Bayly, C.A. *The Birth of the Modern World, 1780-1914: Global Connections and Comparisons*, Blackwell Publishing, Oxford, 2004; Fernández-Armesto, F. *Pathfinders: A global history of exploration*, Oxford University Press, 2006

[22] O'Brien, P. *Loc. cit.* ; Cf. con Engerman, D.C. "The anti-politics of inequality: reflections on a special issue", en *Journal of Global History*, Volume 6, Issue 1, March 2011, pp. 143-151. Hopkins, A.G. (ed.) *Global History: Interactions between the universal and the local*, Palgrave MacMillan. Houndmills-Basingstoke, Hampshire & New York, 2006; Flugestad, F. *The amibiguities of History: The problem of ethnocentrism in historical writing*, Oslo Academic Press, Oslo, 2005; Esherick, J.; Kayali, H.; Van Young, E. (eds.) *Empire to nation. Historical perspectives and the making of the modern world*, Rowman and Littlefield, London, 2006

[23] O'Brien. *Ibid.* pp. 10 y ss.

y resignificación de los mismos de manera holista. El *'documento'* que obra como aclaratorio es la distancia –grado– y cualidad de lo comparado. Las propiedades sirven de riel de continuidad y discontinuidad.

"Los flujos de información […] se han acumulado y se han difuminado a la vez a una escala sin precedentes. Consiguientemente, las historias han de ser filtradas, clasificadas e incluidas dentro de teorías de los cambios económicos, sociales y culturales más aprovechables a la par que universales, y que no tienen nada que ver con aquellas de las que se disponía en la tradición canónica de la ciencia social"[24]

La restauración presente de la disciplina de la *historia global* tenderá entonces a suplir la demanda de perspectiva de aquellos que tratan de comprender sobre todo y de manera eminente las tendencias aceleradas en pos de una interdependencia e integración total y a una escala global. Esto es, la de aquellos grupos, pueblos y aglomeraciones de individuos o países que ante el conocimiento creciente de otros parajes sí se sienten aludidos y se implican en la investigación de sus historias. A saber, que no se toman a sí mismos tan en serio.

Dicho con la virtud de la brevedad, cuenta como uno de sus propósitos principales la *historia global* el recuperar las relaciones entre 'un mundo globalizado' que no presentaría en apariencia conexión alguna con su pasado y del que no tendríamos precedente, y las evidencias que nos demuestran que esto no es sino un episodio moderno perteneciente a una larga tradición de 'interacciones'.

Y "qué significa [entonces] *pensar históricamente* y cuáles son las características exclusivas de un método específicamente histórico de investigación?"[25] Es decir, ¿qué cuenta como relevante para la situación del conocimiento histórico?¿Ya está todo dicho?

¿Alejandro Magno? Un cobarde ¿Aristóteles? Un necio. Los griegos caen vencidos ante el empuje de la Persia asiática ¿Cómo agradará al público un relato tal?¿Cómo desagradará? Triunfará aquella composición que logre su fin –se nos ha dicho: Se salvará para el elogio la pieza en la representación de una imagen lograda y

[24] *Ibid.* p. 32

[25] White, H. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-century Europe*, The Johns Hopkins Univeristy Press, Baltimore, 1975, p. 13 [Hay edición en castellano en White, H. *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, Traducción de Stella Mastrangelo, FCE, Buenos Aires-México, 1992]

fiel. La parte decisiva del aserto anterior es *'en la representación'*. Ahí va el acento. Si el drama que así se estrena en exclusiva en estas páginas, imaginemos este *'Alejandro conquistado'*, hubiera de ser acogido por el público, *habría de ser una comedia.* Y así habría que imaginarlo puesto que a diferencia de la tragedia, que hace a los individuos mejores, al buen poeta no le quedaría más forma de remediar ese material de los individuos que son peores, que forjar un argumento para el triunfo en la forma de una comedia. ¿Y en caso contrario? Se expondría a un gran peligro. Habrá que tomarse en serio lo que allí se dice sobre el macedonio. No será entonces una representación. Quedará juzgada en consecuencia bajo criterios de realidad, y lo que quedará será algo imposible. Es lo mismo que si Alejandro o Aristóteles no hubiesen existido.

Hayden White ha contestado en este sentido a lo que para él es la estructura profunda de una imaginación histórica, es decir, al contenido de verdad mínimo y las pretensiones máximas que presenta aquél que se aventura en el proyecto de escribir *Historia*. Nada dice de que aquél que se mete en estos jardines se tildado de entendido o de lego. Es otra clase de situación frente al conocimiento pues para White, en esto del orientarse *'históricamente hablando'* no hay que omitir al dar las señas la posición del que elabora el relato. La que andábamos ya echando en falta como metacrítica de la *Historia* tomaría cuerpo. Si la *'global history'* era el equivalente funcional de la *'metageography'*, está bien ya que nos preguntemos a qué se refiere eso que en algún momento hemos debido de oír mentar al historiador y que gusta en llamarse *'metahistory'*.

Metahistoria [*metahistory*] es –según White– la caracterización metodológica que cuida de respetar "los diferentes niveles en que se despliega un relato histórico", unos niveles clasificables según una tipología no muy lejana a la que acabamos de presentar más arriba, aunque ampliada, y que considera, sí, "la obra histórica como lo que más visiblemente es; una estructura verbal en forma de discurso en prosa narrativa. Las historias (y también las filosofías de la historia) combinan cierta cantidad de 'datos', de conceptos teóricos para 'explicar' esos datos, y, además, una estructura narrativa para mostrarlos como la representación de un conjunto de acontecimientos que supuestamente ocurrieron en tiempos pasados"[26]. Hay un nivel manifiesto de la obra histórica formado por los conceptos que maneja explícitamente el historiador con fines

[26] White, H. *Ibid*. p. 9

explicativos, pero, esto es sólo la superficie del discurso. Los efectos explicativos son más variados, y se dan desde niveles más profundos. El texto explica, y, aparte, cada nivel es explicativo y da cuentas o se explica a sí mismo. No hay fragmento narrativo *qua* peso muerto. Las tipologías que White desgrana responden a este deseo de señalar diversos mecanismos de explicación –de narraciones *con efecto explicativo*– que no son siempre, ni sólo, los que el historiador explícitamente coloca de buena fe encima de la mesa. El dato funciona de razón, por supuesto. La estructura manufacturada con él que es el concepto teórico presenta la relación con el mismo. Es otra especie dentro de las razones, una más elaborada. Muestra como se relaciona el *historiador* con su disciplina, por un lado, y con el objeto de su disciplina, por otro. La estructura narrativa nos sitúa en un tiempo que no es el pasado y determina así lo que es el pasado, amén de ejercer el papel de presentación persuasiva de un argumento: El que da su carácter explicativo a la narración *como relato histórico y no como novela*. Por último, los supuestos ideológicos que el *historiador* como individuo particular maneja, se incluyen como criterios selectivos a igualdad de función –tanto más significativos si cabe cuando la indistinguibilidad no asiste su decisión y ésta está claramente sesgada– del *instrumento interpretativo-narrativo* que maneja. Tanto estas estrategias como aquéllas, son distintas mañas que el *autor* se da a la hora de halagar el paladar del oyente informado como del ignorante, un intento de hacerles apreciar la *Verdad*[27].

---

[27] *Metahistory*, como estudio, concentra todo el fuego de la novedad en las apenas cincuenta primeras páginas que le sirven de introducción.

White ejerce ahí de *formalista* confeso, poniendo en orden y descubriendo –bien a las claras– sus cartas en la revelación de los mecanismos y artilugios retóricos internos a los propios textos históricos tratados. Fiel intérprete en este punto de Foucault, comprende que estos artefactos narrativos son además explicativos –en tanto discurso y no en tanto relato–. Están estos presentes en la estructura narrativa inmediata del mismo. Queda fuera el contexto, que no interesa y que nutre los vuelos del filósofo en sus paráfrasis si acaso. El análisis que a White interesa es el formal. El estructural. *Metahistory* es un producto también de su época, tan ilustrativo es de su propia aportación. El reservorio que White ha visto lleno de algo llamado *'junk'*, *'chatarra'* (En "Hayden White: La lógica figurativa en el discurso histórico moderno", entrevista concedida a Alfonso Mendiola, *UIA, Departamento de Historia*, en *Historia y Grafía*, No. 12, Enero-Junio 1999, pp. 219-246) lo forman las piezas más disparejas, hay allí un algo de ciencia, un algo de arte, algo de literatura y algo de política, a modo de guiso indigerible en apariencia y que aún así aprovecha. El efecto performativo es la evidencia que motiva la empresa. Se hacen cosas con palabras. Funciona, punto. La línea del *'trope'* [*tropo*] con que se organiza el texto histórico en un género o *trama* [*mode of emplotment*], implica a su vez un tipo de persuasión lógico-figurativa [*mode of argument*] y decanta una determinada perspectiva ideológica [*mode of ideological implication*]."La naturaleza protocientífica [*protoscientific*] de semejante empresa […][induce] a diferenciar cuatro paradigmas concebibles respecto de la forma que una explicación histórica podría adoptar, considerada ésta en tanto discurso argumentado" (White, H. *Ibid.* p. 13). Nótese que según una cita anterior (*vid. supra Ibid.* p. 9), las historias, y también las filosofías de la historia dejan de diferenciarse. Las técnicas retóricas que se critican sirven para ambas especies de entendidos. Estos *'paradigms'* son por eso *'theories of truth'* [*teorías de la verdad*], sin más. White reconoce su deuda para con Giambattista Vico:

Si queremos con ello hablar de ficción, entonces por ficción debemos querer decir más bien dos cosas. La ambigüedad del término *'ficción'* señala la diferencia entre la aproximación filosófica y la retórica al problema de la escritura de la *Historia*. Mientras por un lado, el término es aprovechable en el sentido de algo que *'se hace'* o se *'produce'*, en el mismo sentido en que se puede producir un invento, o también, a la manera en que la ciencia hace o inventa una teoría, por otro lado, por el retórico la palabra *'ficción'* nos ha de traer a las mientes un desacuerdo entre lo que es ficticio –acusado de *'ficción'*– y los hechos presentes. Las teorías no se presentan por sí mismas de la misma manera en que se pueden presentar los hechos todos del mundo. El *científico* las desarrolla sobre la base fáctica que le proporcionan sus estancias en un laboratorio, por usar un ejemplo ingenuo. La *'ficción'* retórica se acusa a sí misma, si se la compara con la anterior, de literatura novelada, y White, en principio, quiere combinar ambas acepciones para implicar que en *historiografía* las fronteras no son tan

---

Los *tropos* retóricos clásicos se perfunden en configuraciones del texto y del pensamiento mismo tras el texto. *'Metáfora'* e *'ironía'* representan la estructura gradual de la similaridad a pesar de la diferencia. La figura de su expresión. En su máximo grado de tensión, la *'catachresis'*, la metáfora nueva, roza su propia negación, el parecido por su contrario: La *ironía*, que White llega a llamar *'doblez'* [*doubling*]. El tono de los tropos lleva a las tramas: *Historia romántica* e *historia satírica*. Es de Stephen C. Pepper (*vid.* Pepper, S.C. *World Hypotheses: A Study in Evidenc*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1970) de quien obtiene la idea de que a éstas tramas pertenecen analógicamente dos cosmovisiones: la *formista* (White, H. *Ibid.* p. 14), donde el cuidado y cariño por el evento lo hace único e irrepetible, y donde se ofrece explicación *si y sólo* si se ofrece una completa taxonomía del acontecimiento; y la *contextualista*, donde los eventos se explican sólo en tanto relacionados con sus circunstancias. Con su entorno y ambiente. Así, a diferencia de la *formista*, veremos repeticiones, invariantes y reglas de asociación, y los individuos serán, sí, ellos mismos, pero en una *'integración relativa'* (*Ibid.* p. 17) que los minimiza en su estatura histórica, donde la cosmovisión anterior los ensalzaba a dimensiones más propias de la épica. White nos habla de otros dos tropos, la *metonimia*, en que la parte se toma por el todo, de manera que un significante es empleado en lugar de otro que normalmente lo incluye en su significado, y la *sinécdoque*, en que el todo ocupa el lugar de la parte. La relación no es ya de similaridad [*resemblance*], sino de contigüidad [*adjacency*] o relación directa, física, por ejemplo, en muchos casos. Comedia y tragedia son las tramas. *Se hace a los individuos peores, se hace a los individuos mejores.* La explicación adquiere las facciones bien conocidas de lo orgánico, en que se juega con la integración y la individualidad sometida al medio, digna o indignamente, y lo mecánico, donde cada acción tiene su consecuencia, y cada *efecto*, su *causa* proporcional (*Ibid.* pp. 15 y ss.). Ambas técnicas son reductivas donde las anteriores eran dispersivas o particularistas, ya con el carácter romántico de la épica, otra forma de hacer a los individuos mejores, ya con el carácter sarcástico de lo irónico, donde el pretendido héroe es instruido en el auténtico tamaño de su estatura. No extrane por cuanto Aristóteles indica el origen de la tragedia en la poesía épica. En el organicismo y el mecanismo lo que se le recuerda al individuo orgulloso es su constante relación con un medio que siempre lo supera, y su dignidad o indignidad cobrada a dicha relación por aceptarlo. Así, Hegel consta en determinado momento entre los historiadores, los individuos que historian que son organicistas, donde el individuo queda como un abstracto fantasmal del Espíritu del Mundo, que, no obstante lo dignifica y eleva por encima de sí mismo. Marx es el ejemplo del mecanismo. Ahora se vive lo que era tragedia, como comedia. Por último, en lo que White entiende de relaciones entre tropos, tramas, y argumentos, como *'homologías estructurales'* (*Ibid.* p. 70), resta decir que la actitud del *historiador* se recoge como *'ideología'* en las correspondientes *anarquista*, *conservadora*, *radical* y *liberal* para las cuatro líneas de narración hasta aquí desplegadas (*Ibid.* pp. 21 y ss.)

claras, y que la diferencia deberá jugársela ésta en lo que a carácter de la explicación que proporciona se refiera[28]. No se nos pase por alto, sin embargo, que acabamos de aproximar con White la *Historia* a la *Ciencia* y de señalar que las diferencias han de ser tipológicas dentro de lo que es un mismo género posible de explicación. La *Historia*, tanto como la *Ciencia*, trabajan con criterios racionales tanto como con funciones narrativas, con evidencias tanto como con posibilidades. Un acuerdo tal no tiene porqué coincidir con lo que las cosas en realidad han sido. Es decir, lo que la presencia del testigo histórico garantiza para la *Historia* en tanto ciencia es que un acuerdo es de hecho posible. O que no es imposible. Que se puede llegar a un 'así sucedieron las cosas'. Lo que se pretenda hacer de esto es cosa exclusiva del testigo indirecto: En el caso de Tucídides, éste tiene por nombre *'el ignorante'* y *'el oyente informado'*. Entiéndase entonces que ambos tienen unas expectativas que pueden ser colmadas. Hay una cierta idea de lo que les satisfaría. Ese punto de encuentro entre las palabras de Pericles que se repiten en el discurso fúnebre y su auditorio, eso es historia. Que en el campo de batalla, en esa primera fase de las Guerras del Peloponeso llamada "Guerra Arquidámica" –para ser más exactos cronológicamente, entre el 431 y el 421 a.C.– sucedieran las cosas tal que así, pertenece al consenso que debería alcanzar un auditorio aún mayor, que incluyera a los que allí lucharon e, incluso, a los que allí perecieron. Ése sería el caudal máximo informativo y el plano completo formado por todas las situaciones posibles. Esto sólo puede que se pareciera al *tal y como las cosas sucedieron 'realmente'*. Pero es un ideal, y lo que importa es señalar el punto en el que surge el discurso histórico, es más, lo que importa es señalar que surge porque hay un punto, cuanto menos: El discurso no tiene porqué reproducir literalmente lo que se dijo en cada ocasión, basta con que se diga "lo necesario de acuerdo con las circunstancias"[29], y es que, de hecho, todo no puede ser dicho. Una vez más: Entonces *no se pueden narrar las cosas tal y como sucedieron.*

---

[28] Ankersmit, F.R. "Narrative and Interpretation", en Tucker, A. (ed.) *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*, Wiley-Blackwell Publishing, Oxford, 2009, p. 205. Ankersmit, a pesar de alabar el character fundamental y transformador de la intuición de White, llega a sostener que su estructura de 16 combinaciones recuerda al Kant de las categorías (*Ibid.*). Llega a recordar al Kant de las 12 categorías, pero sin la contundencia demostrativa de concluir con dicho despliegue una *deducción transcendental* acorde con la misma que garantice que ésas y solo ésas son todas y cada una de las estructuras del discurso. Podría argumentarse desde fuera del texto de White, pero siguiendo a una de sus influencias, Kenneth Burke, que en tanto en algunos ámbitos se sostiene que los tropos de la *metáfora* y la *metonimia* al menos, son básicos a la hora de protoformar el pensamiento conceptual, dicha reducción es, partiendo de White, al menos posible.

[29] Tucidides. *Ibid*. p. 21

Es *historiador* el que escribe. Pero lo es tanto el que escribe para los testigos como el que escribe para la comunidad ideal de los mismos. La idea de testigo se diversifica y, aún a precio de volverse algo más difusa, se nutre de las intuiciones que todos estaríamos dispuestos a aceptar. Tucídides ha subido sin ninguna duda la apuesta de Heródoto. Si para éste, el que *historia*, el *historiador*, es aquél que presente a los hechos se ofrece como el primero de los testigos –un espectador más–, para el que es considerado sin género de dudas como progenitor también de la *Historia* –Tucídides– la idea de testigo como tal no existe. Todos los así nombrados han de ser miembros de una comunidad ideal porque todos estarán igual de lejos de la *Verdad*. Incluso para aquellos que presencian atónitos el discurso, que conocieron las hazañas y presentaron los respetos al estadista, los asistentes al suceso *y* asistentes al discurso, tiene Tucídides el corazón pétreo de advertirles que se encuentran lejos, y lejos por siempre, del santuario de la verdad madura. Lejos *por vía de exageración* o *por hacer de menos a la misma*. Lo que uno sopesa, el contenido de la acción narrada, depende de la clase de hombre que uno es. El discurso no es como una suerte de ajuar muerto. Incluye a sus receptores potenciales.

El testigo está ahí donde en un principio se le requería: constatando que aquello ha sucedido y que, de haber estado allí presentes, habríamos podido verlo con nuestros propios ojos. Es el hito kilométrico de la *situación del conocimiento histórico.* Una vez más, el apunte hacia la realidad, a cómo han sido las cosas, es un límite máximo a la credibilidad del suceso histórico. No obstante, aunque es un límite que identifica las mejores condiciones de lo sucedido –esto es, que suceda ante nuestros ojos, como testigos–, también consta como condición de posibilidad. Sucedió y si salváramos la distancia lo habríamos experimentado. *Lo que ha sucedido es posible.*

El problema que puede surgir con esto es que parece dejarnos inermes al despojar a la evidencia de su mayor fuerza, la que le da la presencia coetánea, para cedérselo todo a la posibilidad de tal presencia. Impostores, haberlos hailos. El impostor es el que se coloca en una posición –de *ponere*, situar o colocar– que no le corresponde, o, el que coloca a otro en una posición tal, con la responsabilidad que ello conlleva de dar razón de dónde estamos colocados. La *'historia-investigación'* de Heródoto se basaba precisamente en la fuerza discursiva del concepto de *'causa'* como factor explicativo de los hechos. *'Causa'* relaciona por precedencia y consecuencia

directa los efectos que de ella se derivan. *In saecula saeculorum.* La línea de su acción no tiene disrupciones y puede uno retraer la genealogía hasta aquél primer instante mítico en que todo se originó. O al menos intentarlo y cortar por donde se quiera. Dentro de una narración, *'causa'*, también ganaba la mano por la fuerza, fuerza retórica en esta ocasión, y conseguía sus propósitos. La palabra justa que hay que decir es la causa. Ésa es la que da cuenta veraz de los hechos y es la que permite el acuerdo. El *'híst*or*'* [*ἱστορ*] griego investiga y ofrece esta palabra acertada, ante la cual no debe ser posible la réplica. La autoridad epistémica que garantiza como justificación la verdad del discurso es no sólo la visión y vivencia del acontecimiento, sino la del propio historiador que, justo en esa misma relación de pacto y acuerdo a que hemos hecho referencia, garantiza como testimonio lo que dice. Él es la garantía delegada por el lazo fiduciario que la narrativa elegida le garantiza[30].

Y, a pesar del desacuerdo en este punto, fueron Heródoto y Tucídides ambos testigos.

La *historia-investigación* de Heródoto se queda en nada desde la perspectiva del segundo. Las causas nunca se conocen con certidumbre, pero, Tucídides no desea tampoco llegar al extremo del escéptico. Hay un límite a la flexibilidad: *El que pone el que se reconoce o no en el relato*. Éste no es sino el que se siente concernido, o el que es capaz de verse predatado en la línea de los efectos. *Da cuenta, o cuenta con esto sus orígenes como genealogía propia.* En este sentido ambas formas de discurso histórico son complementarias siempre que se atienda a que el deseo de Heródoto es el límite superior de Tucídides. Ese límite, aunque Tucídides mismo no es capaz de desentrañarlo, aunque no se ve capaz de citar los caracteres de lo que implicaría un uso legítimo y uno ilegítimo de la dirección del mismo hacia el público, es el límite que, supuesto, convierte a la *Historia* en posible para la crítica y la hace albergar, y, la ha hecho albergar, deseos de ser ciencia.

---

[30] *vid.* El interesante libro de Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Éditions du Seuil, París, 1983, donde casi a pedir de boca para ésta nuestra presente argumentación, reforma Veyne ante nuestros ojos el proceso por el que mengua el concepto de *autoridad epistémica* desde el universo del griego, y se da a luz a la famosa nota a pie de página como documento fidel para el académico [Hay edición en castellano, en Veyne, P. *¿Creyeron los griegos en sus mitos? Ensayo sobre la imaginación constituyente*, Ediciones Granica, Barcelona, 1987]. También en este sentido es más que sugerente el ensayo anterior, en Veyne, P. *Comment on écrit l'histoire: essai d'épistémologie*, Éditions du Seuil, París, 1970 [La edición castellana del mismo aparece con la adición "Foucault révolutionne l'histoire" que se añadió en el 78 a la segunda edición francesa: Veyne, P. *Cómo se escribe la historia*, Versión española de Joaquina Aguilar, Alianza Editorial, Madrid, 1984]

Nuestro trabajo consistirá en acercar algunas de las elusivas condiciones de dicho límite, pintadas de necesarias, bajo el supuesto de que hay a la vista un acuerdo posible entre el autor y su auditorio.

Por el *'algunas de las condiciones'* queremos decir precisamente eso: Hay condiciones que no van a entrar a ser discutidas. La razón de su rechazo se expone como complemento de las razones de la aceptación de las elegidas a formar conjunto en el argumento. Si la *Historia* es un discurso capaz de sostener el peso de una explicación, esto ha de ser así porque tiene el mismo carácter del conocimiento. No sojuzgamos o prejuzgamos con anterioridad a la investigación lo que por *'conocimiento'* se entiende más allá de entenderlo como una situación basada en buenas razones aparte de en buenas disposiciones. Razonable, si se prefiere esta formulación tan políticamente correcta: A saber, seguirá ciertos criterios antes que otros –es *normativa– y cualquier cosa no es posible –disposición hacia el relato veraz o real*, siendo que *'ser veraz'* mismo es una disposición. Un añadido al hilo de esto: Que cualquier cosa no es posible, *y que no se puede contar tampoco cualquier cosa.* Esto, como uno de los últimos corolarios –si bien no de menor importancia–, adelanta que del hecho de que se le suponga un carácter *en tanto conocimiento* se colige que la *Historia* puede ser susceptible de crítica racional pública. Pueden hacerse explícitos los motivos de su éxito y del fracaso en su recepción. Además de los malos usos a que puede dar ocasión. *'Pública'* es, por otro lado, término que de seguido va a ser puesto en claro. Como una segunda precisión metodológica, que es la que es propia de este texto, el campo de acción en el que se intentará tender el límite más adecuado consta de dos líneas de trabajo. Una primera entiende que la relación del historiador con la narración que produce encubre la relación de aquél con el pasado, que es un momento temporal de referencia respecto del cual el autor no tiene más remedio que posicionarse. Es un plano ontológico dentro del texto. Él no tiene por qué escribir en ese pasado. El texto histórico se distancia –se desplaza y aleja respecto del *historiador*– si es que ese pasado ha de tener algún significado *qua pasado*. Este frente de intereses es el de su relación epistemológica con su objeto de estudio. La segunda línea de trabajo valora el peso argumentativo, persuasivo, técnico o racional –y por lo que ya hemos dicho estas formulaciones nos han de parecer equivalentes– del modo de escribir *Historia.* Es el plano *lógico-retórico.* Es decir, atiende a la relación narrativa entre la evidencia y la

forma de presentarla. Se podría decir que este segundo interés abunda en el estudio de las tipologías y *tropos* de las retóricas de la *Historia*, pero, en caso de haber prevalecido nuestra opinión a la hora de establecer la equiparación entre argumento, persuasión, estrategia técnica y racionalidad, comprenderemos que 'retórica' es sólo una forma de hablar de la forma narrativa de la explicación histórica, y que, bajo la misma perspectiva, la *Ciencia* posee su propia 'retórica' en sus formas peculiares de explicar. Ambos son apuntes triviales a estas alturas. Aceptaríamos así las tipologías de White como instrumento, y, con él, aceptaríamos que son maneras criticables. Es decir, aceptamos que se puede extraer de ellas sin forzarlas el criterio sobre el que se fundan más allá de su mostración como elenco de museísticas formas y objetos fetiche culturales y sobre cómo se ha desempeñado la tarea hasta la actualidad.

Como tercera indicación retórica y, en último lugar, se hacen necesarias algunas aclaraciones terminológicas y al menos una referida al estilo de la exposición. En lo que venimos exponiendo hemos hecho uso –sin todavía haber sido hecho explícito el acuerdo fuera del sentido común de los términos en el lenguaje ordinario– de conceptos como *historia*, *Historia*, *conciencia histórica*, *historiar*, *historiografía*, *historiador*, *lector de Historia*, sin haber aclarado exactamente este uso y sin haberle dado merecida justificación. La justificación del mismo es parte del trabajo que resta por delante. Por el momento, como inicio de la empresa, bastará con cierta definición de lo que entenderemos por los mismos que nos sitúe y nos dé acomodo en un asiento alejado de la platea, aunque todavía nos quede algo lejos el del palco. "Conviene, en primer lugar, distinguir la historia, entendida como la sucesión de los acontecimientos (*res gestae*), de la disciplina que estudia esta sucesión (*studium rerum gestarum*)"[31]. Como una misma palabra corre el riesgo de designar tanto al objeto como a la ciencia, nos decidiremos por usar *'historia'* para el primero, el recuento de los hechos de que hemos hecho uso hasta el momento, y, como orientación, emplear *'Historia'* para referirnos tanto al texto acabado como al conjunto de textos sobre historia acabados, que, de alguna forma, constituyen el acervo total ideal de textos. La actividad de escritura que da lugar al producto así descrito podemos nombrarla por el compuesto *'historiografía'*. Hacemos mención en este caso a una actividad que tiene sentido dentro del conjunto de una institución, la institución ideal formada a partir del conjunto o del mayor conjunto

[31] Cruz, M. *Filosofía de la historia. El debate sobre el historicismo y otros problemas mayores*, Alianza Editorial, Madrid, 2008. p. 52

comprensivo de todas las academias de *Historia* y sus académicos. El público de entendidos cuenta por tanto con una serie de reglas estipuladas y públicas, explícitas, más o menos aceptadas, criticables, por tanto, y que podemos calificar de método del que hace uso todo aquél que quiere ser considerado como escribiendo *Historia.* El que se forma en semejante disciplina es *'historiador'*[32].

Adviértase que diferenciamos *'historiografía'* de *'historiar'*. Es este último un curioso verbo con el que pretendemos reflejar la distancia que hay entre el trabajo significativo conforme a reglas constituidas, unas normas públicas, y la actitud narratológica natural que le vamos a suponer a cualquier individuo que es capaz de construir relatos sobre sí o sobre su entorno. Nos avenimos en ese caso a la idea de que el ser humano, en tanto racional, posee una naturaleza segunda a través de la cual vive y que parte de su lenguaje. El individuo narra por naturaleza, pero esto no equivale a que *'historie'* por naturaleza. A *'historiar'* hay que aprender. Nadie debería negar que, todo individuo, no obstante, presenta en su natural la capacidad de colocarse en la posición de receptor de dichas historias. Podemos narrar naturalmente y, como capacidad simétrica, podemos entender narraciones. El *'lector'* cumple como figura semejante función. Precisaremos que eludimos cualquier epíteto al mismo porque el *'lector'* es tanto *'lector de historias'* como *'de Historia'*: Aunque la actividad del *'historiar'* no requiere aprendizaje y la de *'hacer historiografía'*, sí, el que lee *'Historia'* –o más que leerla, la descodifica, si es que se desea un término más técnico para la diferencia académica que *'Historia'* conlleva– no precisa para comprenderla de ningún tipo de preparación específica porque, además, la mayor parte de los métodos que se han empleado en escribirla permanecen ocultos tras la tramoya de la técnica, recibiendo

[32]"Como realistas que somos [en contraposición a *nominalistas*], nos dejamos llevar constantemente de la idea de que una determinada ciencia cobra siempre conciencia de sí misma como un organismo, como un todo, en el pensamiento de algún hombre [esto es, *algún hombre como individuo particular*][…]". Esta idea es falsa. "Jamás será posible una condensación tan completa en lo tocante al saber y comprender históricos", dice Huizinga, uno de los principales exponentes de la *historia de las mentalidades* junto a Le Goff. (Huizinga, J. *El concepto de la historia y otros ensayos. Problemas de historia de la cultura*, FCE, México, 1977, p. 13). "El saber histórico es siempre potencial" (*Ibid.*), lo que A pueda tener en la cabeza al respecto de la *Contrarreforma* diferirá a buen seguro de lo que encuentre cobijo en la sesera de B, aún y todo habiendo ambos leído las mismas fuentes. Y, no obstante, *somos realistas*, hay un *'lo que de la Contrarreforma se conoce'*: "El sujeto impersonal 'se' no significa aquí, prácticamente, más que una de dos cosas: o un cierto número de espíritus, o la ciencia histórica, considerada en su conjunto, como un ente colectivo […] No tenemos más remedio que admitir que junto a nuestra idea del saber individual del hombre la imagen de una magnitud dinámica a la que llamamos la ciencia de la historia y que, aunque jamás cobre conciencia de sí misma en un [solo] cerebro humano, representa sin embargo una unidad coherente" (*Ibid.* p. 15)

nosotros en tanto lectores sólo el producto final acabado. Obsta decir que el *'historiador'* es en ocasiones *'lector'*, y que este solapamiento de actitudes y capacidades puede describirse por medio de la idea de la *'conciencia histórica'*, último término a precisar. El que narra, sea cual sea la narración, igual que el que 'escucha' o 'comprende', se sitúa en una posición determinada respecto a lo comprendido o escuchado. Esta posición asumida, sea la del ignorante o la del individuo bien informado, es estar en posesión de una *conciencia histórica*.

Han aparecido en este breve glosario ya algunas de las posiciones figurativas que emplearemos y hemos empleado en el texto. Aparecerán más. Al *historiador*, al *lector*, le esperan aún los figurantes que son el *relativista* o el *determinista*, también aquél que empatiza o simpatiza con la experiencia, por no citar a estas páginas ya alguna que otra más. La decisión de incluir semejantes hipóstasis a modo de *dramatis personae* responde a la necesidad propia retórica del texto. Ya que tendremos en cuenta diversas críticas a diversos intentos de *historiografía*, sucederá que las críticas a cada uno de los argumentos incide sobre cierta concepción de los mismos que, o bien nunca ha sido sostenida –lo cual no quita para que se indique su posibilidad y el porqué no se ha dado–, o bien como tal postura sola no ha sido sostenida en solitario sino en el contexto de otras muchas asunciones por parte de algún autor en concreto. Ya que en la argumentación no siempre se deseará hacer una crítica sobre un autor sino sobre errores argumentativos, se conviene en colocar todos estos errores juntos independientemente de sus combinaciones, con otros supuestos, en otros autores. No se comete así la falacia del hombre de paja, pues la posición apuntada existe y es sostenida, pero se extrae del contexto de autores para ponerla más a las claras ante nuestra atención clínica.

En el aspecto estilístico, una breve nota es de cortesía. El texto que aquí se dispone pretende tener la forma de un argumento. Somos conscientes de que es un argumento además largo. Se puede apreciar ya en lo expuesto que el estilo del mismo tiene cierta peculiaridad, que, para los que no lo hayan advertido, puede pecar de repetitiva ya que emplea a modo de codas y lemas fragmentos introducidos previamente como citas. Sólo se remarca y cosecha lo ya cultivado. La convención que me he decidido a emplear ha sido la de la cursiva. Empleo cursiva en su uso más frecuente, por supuesto, para destacar un término traducido, pero también para un concepto filosófico o de escuela. Si con la primera convención se trata de indicar un movimiento de

significante ya que no de sentido, nos parece que más motivo aún hay en emplear la cursiva para indicar el movimiento de significado en que abunda un concepto, en un uso ligeramente distinto al habitual. La empleo doblemente –y éstos son mis usos particulares– para apoyarme en la paráfrasis o la cita recuperada en mi camino hacia la ampliación de conclusiones y para plantear algunas preguntas y resultados intermedios. Una vez más, la aplicación es retórica bajo la misma regla: Llevar al lector en el discurso a repetir un movimiento. Este uso no es el uso habitual quizás, pero aquí peco de pluriempleo de la convención por falta de suficiente imaginación para pergeñar otro modo alternativo a este fin. Discúlpeseme de antemano en favor de la ligereza de la inferencia que pretendo realice el argumento. Las letanías no son de por sí malas. De su repetición rítmica se espera que superen a la misma repetición con una ligera diferencia. No hay mejor manera de llegar a la conclusión de un argumento que pasando a la excepción desde la regla.

En la medida en que el argumento conclusivo del trabajo ataca cierta asunción tomada *'de forma natural'*, una *'de sentido común'*, cierta creencia corriente indisputada –que el *juicio histórico* es posible ya que juzgamos históricamente–, el estilo ha sido determinado de algún modo en su porfía en vistas a suplir las dificultades que desenraizar tan inveterada creencia presuponía. Un error tan asentado y con tanta tradición parece demandar un esfuerzo lento y continuado antes que una presentación fulgurante de las razones de cara a su rechazo.

2. Algo personal: Hacer memoria de aquello que se oyó, de aquello que se hizo.

Nos interesa la ganga y la mena. Nos interesan los errores y desvíos del posible deseo de hacer *Historia* en igual medida que los aciertos de Academia. Al fin y al cabo, no se nos negará que, en el tortuoso camino que el desear ejecuta, tan importante es para el observador de esta batalla lo que se desea como el fracaso en su obtención. La historia que cuentan los fracasos es incluso más ilustrativa que aquélla de la que los éxitos y los logros pueden pavonearse: Claramente es el logro la imagen especular y semejante de aquello que una vez se deseó, luego informativamente es bien poco relevante. La representación de lo desagradable y lo feo se vuelve más interesante en

tanto representación, y puede que sea esta catarsis el resultado de hacer fracasar lo repulsivo dentro del drama. Otro interesante fracaso. Nos interesa aquí tanto lo que puede ser un *juicio histórico* como lo que no puede serlo en absoluto. En la actividad pausada del minero, no por ser descartada o por ser demasiado costoso su tratamiento, es la ganga algo que carece del todo de valor. En este sentido, la investigación se nutre de formas ilustrativas –si así se quiere ver– de lo que son criterios de aplicación razonables y racionales. Esta parte del trabajo es a todas luces devota de la retórica pura y dura. Pero nos interesa tanto la forma particular del desvío como la idea organizativa detrás de ella que la indica fraudulenta, con lo que no se deja que la ilusión estética ocupe todo el escenario. La figura es la ocasión del argumento. En segundo y último lugar, y en sintonía con lo recién apuntado, no nos interesan los contenidos de conciencia en cuanto tales. No cazamos sensaciones. Así dados, no harían mucho éstos por diferenciarse de otras figuras. Fetiches. Nos interesa meramente la estructura epistémica en que nos vienen engarzados, es decir, la relación de los contenidos con su importe en lo que a conocimiento se refiere. Una vez asistida la definición de lo que por *'conocimiento'* se entiende más adelante –definición que podemos adelantar que es la clásica– se entenderá esta referencia.

Ahora regresemos a Ilión, rondemos las cóncavas naves y hablemos del contenido tras hablar de las formas: Decíamos que los hombres, movidos por la pérdida de la ilusión estética, desconfían de aquello que los supera, *de aquello por encima o por debajo de su propia naturaleza.* Todo puede soportarse *en la medida en que cada uno se considere capaz de hacer algo de lo que oyó…*

Primero de todo, despejemos terreno, descartemos las condiciones que no van a ser discutidas. Las condiciones que no nos interesan describen nuestro trabajo. Aquellas condiciones presentadas como lo que no ha de representársenos de juicio histórico. Y, de acuerdo con lo prometido, demos razones de ello. Por supuesto.

No faltan ocasiones en que se asume que la medida de la actividad del *historiador* se asemeja a la del que hace memoria sobre un suceso. *Algo se oyó, algo se quiso, algo se supo… 'Investigar'* y tratar de *'recordar'*, o de sacar a la luz algo que estaba perdido en el cauce del tiempo, son actividades que no tardan en proclamarse semejantes. Primas hermanas. Es cierta especie del descubrir. La actitud es la misma. La introspección de la que el que recuerda echa mano en la operación de rememorar, ese

introito inquisitivo, quiere y puede tener además el carácter de lo objetivo. La leyenda dice que habría un acceso epistémico privilegiado a los propios contenidos de la conciencia. El privilegio es deudor de la constancia: Seríamos cada uno de nosotros nuestros primeros espectadores, los primeros testigos, y además, espectadores las 24 horas del día de desearlo ¿Cómo no iba a ser esto una ventaja?[33]. La relación directa con el dato es la que nos recuerda al hallazgo en la investigación. Una relación cuasi-experimental inmediata. El dato se recolecta en su mera presencia, una cosa fácil. Pero el auténtico salto argumentativo y el marco que hace que *'Memoria'* e *'Historia'* puedan hacerse coextensivas pende de la condición de que el objeto de investigación, el contenido del conocimiento –su significado en definitiva– supla las distancias espaciales y temporales entre los sujetos históricos –el rodeo de lo indirecto–y se reencuentre en esa relación directa de otra manera que, sin embargo, la sustituya ¿Y es que no es acaso la investigación histórica una que nos afecta directamente?¿No es el pasado, un pasado común para todos? Aquella explicación histórica que nos ataba con el lazo familiar del mito, de la tradición, de la genealogía, cuenta este relato de lo directo. Recordar el pasado es responsabilidad personal de todos y cada uno. Toda vez que seamos seres humanos y, por ello, capaces de alguna historia particular. La relación directa epistémica se sustituye por una personal, *qua persona*, como individuo consciente de su situación, que lo ata al flujo del tiempo por razón de una cierta obligación directa moral basada en su responsabilidad para con la herencia civilizatoria[34].

---

[33] Lycan, W.G. "Self-regarding belief", en *Judgment and Justification*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988; Alston, W.P. "Varieties of privileged access", en *American Philosophical Quarterly*, No. 8, 1971, pp. 223-241; *vid.* por supuesto las dificultades y contrapartidas de esta visión como desarrollo del –en principio– problema cartesiano en Malcolm, N. "Knowledge of other minds", en *Journal of Philosophy*, No. 55, 1988, pp. 969-978; Ryle, G. "Descartes' Myth", en *The Concept of Mind*, With an introduction by Daniel C. Dennett, The University of Chicago Press, Chicago, 2000, pp. 11-24

[34] Cf. con el trabajo prolongado sobre el tema en Rohbeck, J. *Geschichtsphilosophie zur Einführung*, Junius Verlag, 2008; Rohbeck, J. "Sobre el trato razonable con la contingencia histórica", en Roldán, C.; Moro, O. (eds.) *Aproximaciones a la contingencia: historia y actualidad de una idea*, Ediciones Catarata, Madrid, 2009, pp. 205 y ss.; Rohbeck, J. *Aufklärung und Geschichte: Über eine praktische Geschichtsphilosophie der Zukunft*, Akademie Verlag, 2010; Rohbeck, J. *Zukunft der Geschichte: Geschichtsphilosophie und Zukunftsethik*, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 31, Akademie Verlag, 2013. El profesor Rohbeck rentabiliza en su obra las ideas de Marcel Mauss sobre el *'don' –Erbschaft* [*herencia* o *legado*] (Rohbeck, J. *Aufklärung und Geschichte…* pp. 217-244)– y el formalista *imperativo responsable* de Hans Jonas –*Generationfolge* [*generaciones sucesivas*](*Ibid.*)–. *vid.* Mauss, M. *Essai sur le don. Forme et raison de l'éxchange dans les societés archaiques*, PUF, Paris, 2007 [Edición en castellano en Mauss, M. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Katz Editores, Buenos Aires-Madrid, 2009] y Jonas, H. *El principio de*

Dicha homologación ha tenido tan buena prensa que se ha creado una suerte de híbrido que por nombre tiene un oxímoron: Atiende por el de *'memoria histórica'*[35]. Este híbrido cuenta de sí la historia que cuentan todas las quimeras imposibles. Oxímoron es si es que de verdad sabemos lo que queremos decir por *'memoria'*, y sabemos lo que queremos decir por *'historia'*, *'Historia'* o siquiera, por *'historiografía'*. Por mor de la sustitución de una *relación directa* por otra, que hace de lo deseable la preservación de la confianza en el vínculo, pasamos de los argumentos epistémico-psicológicos casi inadvertidamente a los jurídicos pretendiendo aquí otro *salva veritate*. La memoria personal y la familiar pasan a ser consideradas públicas. Se reconocen como derecho. Hay un derecho a tener memoria y, desde ella, a juzgar históricamente, a juzgar los hechos del pasado[36]. El jurista piensa que esa estrecha relación entre biografía

---

responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica, introducción de Andrés Sánchez Pascual, Editorial Herder, Barcelona, 1995

[35] En España en concreto, el Jueves 26 de Septiembre del año 2007 y según consta en el Boletín Oficial del Estado de España –concretamente en el número 310, página 53410– se presentaba por fin a los ciudadanos la resolución hecha ley (*Ley 52/2007*) por la cual se consideraba avanzada un paso más la tarea de democratización española iniciada allá en el año 1978. Dicha tarea, conocida por lo común por *Transición*, se hallaba en el núcleo de la ley. En ella se hacía fuerte en la necesidad de reconocimiento y la ampliación de derechos a favor de quienes padecieron los perjuicios derivados de la Guerra Civil y la Dictadura. En dicha ley de 2007, podemos leer que "pese a ese esfuerzo legislativo [del 78] quedan aún iniciativas por adoptar para dar cumplida y definitiva respuesta a las demandas de los ciudadanos". Las medidas referidas tras la 'Exposición de Motivos' que sirve como preámbulo y adoptadas bajo el nombre de *ley de memoria histórica*, pretenden "sentar las bases para que los poderes públicos lleven a cabo políticas públicas *dirigidas al conocimiento de nuestra historia y al fomento de la memoria democrática*".Las iniciativas desarrolladas tenían como previsión, de cara a las generaciones más jóvenes nacidas ya en democracia, el fomento de una cultura democrática que impidiera que desmanes semejantes a los acaecidos volvieran a acontecer. En segundo lugar, y no menos importante, pretendían "honrar y recuperar para siempre a todos aquellos que padecieron las injusticias y los agravios" de la Guerra y la posterior Dictadura. Una motivación en la cual las generaciones actuales acababan coincidiendo con las pretéritas en su reconocimiento. En lo teórico, la iniciativa legislativa reflejaba la idea del historiador Pierre Nora (Nora, P. *Les lieux de mémoire*, Gallimard, Paris, 1984). que acuñó el término *memoria histórica* justamente para dar cuenta de la experiencia colectiva por la cual los grupos humanos se apropian conscientemente de fragmentos de su pasado, asimilándolos como una experiencia propia y, llegado el caso, convirtiendo dicha experiencia incluso en algo personal. El mismo concepto de *'memoria histórica'*, que en la obra de Nora aparece como muy bien definido, no puede decirse que haya estado alejado de la controversia. A este respecto cabe prestarle atención a los estudios de Jeffrey K. Olick referidos al tema y su relación con el concepto sociológico de *memoria colectiva* en Olick, J.K.; Perrin, A.J. *Guilt and Defense: On the Legacies of National Socialism in Postwar Germany*, Harvard University Press, Harvard, 2010; Cf. con Olick, J.K. *In the House of the Hangman: The Agonies of German Defeat, 1943-1949*, University of Chicago Press, Chicago, 2005; Olick, J.K. *Group Experiment and Other Writings: The Frankfurt School and Public Opinion in Postwar Germany*, Harvard University Press, Harvard, 2014 [en prensa]; También por supuesto, al texto de Halbwachs con que se sustancia el término *'memoria colectiva'*, en Halbwachs, M. *La mémoire collective.* Édition critique établie par Gérard Namer, préface de Marie Jaisson. Albin Michel. Paris, 1997; La obra de Olick se desplaza del contexto de la postguerra alemana al teórico respecto de este concepto sociológico.

[36] Por supuesto que no puede negarse que el esfuerzo consciente por el cual los ciudadanos establecen una cierta relación con su pasado y con su historia dista mucho de acabar siendo otra cosa que uno político. Así parece entenderse la referencia legislativa a que "los poderes públicos lleven a cabo

y responsabilidad para con uno mismo debe conservarse como el más puro de los brotes, y que, en lo posible, debe poder ser trasplantada a una relación directa normativa, de deberes para con la sociedad pasada, presente y futura. Entiende el que así razona que no hay individuo aparte de la comunidad, y que hasta sus atributos más esenciales, los sostiene aquélla.

Al pretender conservar el carácter de lo inmediato del vínculo del recuerdo, se institucionaliza éste, olvidando con el gesto que el carácter del vínculo depende del contenido vinculado. Uno, un recuerdo, el otro, una labor comunitaria de recuperación del pasado.

Pero no vayamos tan lejos todavía. Cabe si acaso, como primera respuesta, hacer que este mito del privilegio se tambalee –por empezar con algo– en su primer fundamento: La *memoria* en tanto facultad tiene una base muy estrecha en lo tocante a prebendas. Lo que gana por parte de su relación directa con sus contenidos mentales, ese presentismo tan querido, lo pierde enseguida apostando exclusivamente por sí misma. Es autorreferencial. Por sí sola ni sale, ni puede salir de sus errores. Epistémicamente hablando, se dice que es *'incorregible'*, pero con esto no se suele decir nada bueno ni siquiera en el lenguaje de lo cotidiano. Los *'verbos de facticidad'* implican su no correctibilidad. Estos verbos son verbos, desde el punto de vista *veritativo-funcional*, trivialmente verídicos. El que usa –por ejemplo– el verbo *'percibir'* no puede ser corregido sobre la base de su uso del verbo, ha de ser corregido por medio de otros criterios. Verbos como *'percibir'*, *'creer'*, y, por supuesto *'recordar'*, pertenecen a una clasificación pragmática diferente, y nos interesa esta

---

políticas públicas" (BOE del Jueves 26 de Septiembre de 2007. No. 310. p. 53410), políticas entre las que se encuentran tanto la condena simbólica de los regímenes antidemocráticos, como la reivindicación de los Derechos Humanos y la reparación de los agravios e injusticias llevados a cabo y con consecuencias para las generaciones presentes. Hasta aquí la lógica de los poderes públicos se mide con la acción política y los instrumentos que un Estado de Derecho garantiza. Los mecanismos que la Ley ofrece son jurídicos, y, se da por sobreentendido, que no deja de tener esta lógica elementos simbólicos –*reconocimiento*, *honra de las víctimas*– además de materialmente efectivos –*retribución*, *reparación*, *instauración* y *derogación* de medidas injustas–. Pero en una parte ya citada de la 'Exposición de Motivos' se incluye una referencia que cualquier lector de Nora encontrará significativa, y que nos va a transportar a otro tipo de argumentación diferente sin prevenirnos antes del desvío: "La presente Ley parte de la consideración de que los diversos aspectos relacionados *con la memoria personal y familiar*, especialmente cuando se han visto afectados por conflictos de carácter público, forman parte del estatuto jurídico de la ciudadanía democrática […] *Se reconoce entonces*, en este sentido, *un derecho individual a la memoria personal y familiar de cada ciudadano*" (*Ibid*. El subrayado es mío). Recuerda esto al cuento de aquél portugués que, tras recibir una soberana paliza y ser arrojado a un pozo gritaba desde dentro al otro: *'¡Si me sacas del pozo, te perdono la vida!'*

clasificación y no tanto lo que los hace especialmente únicos en su clase, el *'qué es percibir', el 'qué es creer'*. Con *'incorregible'* se quiere decir que no es capaz de corregirse, y el que no puede corregirse a sí mismo, ni ser corregido, no puede pasar del error al acierto, ni dar razones de cuándo este último acaece. Está en el más allá, sí, pero también en el más acá de lo verdadero[37]. Decir de algo que es *'trivialmente verdadero'* no parece una razón de peso en argumento alguno.

Por si no nos hubiera dado bastantes alegrías, en el caso particular del *'recordar'*, se suele recordar muchas veces aún y a pesar de lo que desea el recordador, y, a veces se desea recordar y, a pesar de ello, no se recuerda. Efectivamente, como en la *'serendipia'* del descubrimiento, podemos y pueden sorprendernos. Esto tampoco es bueno de por sí aunque lo parezca: A todos nos es familiar la situación en la cual otro pretende comprender mejor que nosotros mismos nuestros propios estados de conciencia y, de acuerdo con ello, corregirnos sobre la asunción de nuestra propia ceguera a la crítica. Esto echa evidentemente por tierra lo bien que nos las prometíamos con nuestro acceso privilegiado. La oportunidad para la decomprensión de los términos surge, sin duda, del parecido que ya hemos apuntado entre el *'tener conciencia histórica'* y el *'hacer Historia'*. La cosa no va a más. Es sólo cuestión de parecidos. Tampoco es para menos: En ese parecido tiene su sustrato y *chance* el error que aquí anotamos.

Hace no tanto, el 9 de julio del 2011, se celebraba –como viene siendo la costumbre desde hace unos pocos años– la reunión festiva de la asociación antifascista *'8 de Mayo'* en el famoso parque berlinés de Treptower Park. La publicidad del evento podía verse desplegada por toda la capital alemana, e invitaba al común de los ciudadanos a acompañar a los organizadores en esta nueva celebración del aniversario de la entrada victoriosa del ejército soviético en la ciudad en el 45. Los carteles invitaban con un entusiasta *'Wer nicht feiert, hat verloren'* [*quien no lo celebra, lo ha olvidado*]. ¿Pero realmente se podía olvidar algo así? No se debía, parecía desde luego

[37] Alexander, P. "Mistakes, Incorrigibility and Simplicity. The inherent weakness of sensationalism", en *Sensationalism and Scientific Explanation*, Thoemess Press, Bristol, 1992 p. 40; Swain, M. "Warrant versus Indefeasibility Justification", en Kvanvig, J.L. (ed.) *Warrant in Contemporary Epistemology. Essays in Honor of Pantinga´s Theory of Knowledge*, Rowman&Littlefield Publishers Inc., Lanham-Boulder-New York-London, 1996, pp. 131-148; Markie, P.J. "Degrees of Warrant", en *Ibid.* pp. 221-238; Cf. con el *'conocimiento del experto'* y su diferencia en Pappas, G.S. "Experts, Knowledge, and Perception", en *Ibid.* pp. 239-252; Respecto del estatuto de las creencias que la *memoria* sostiene, *vid.* Brandt, R. "The Epistemological Status of Memory Beliefs", en *Philosophical Review*, No. 64, 1955, pp. 78-95

sugerir el llamamiento de los organizadores. Es quizás más acertado, sin embargo, realizar antes bien otra pregunta más pertinente que estaría a la base de la obligación ¿Realmente se podía recordar algo así, para que se debiera después? En una visita a la página web de la asociación tratamos de aclarar qué se quiere decir con esto, y se nos ofrece la siguiente explicación: "También en el *66. Aniversario* de la victoria sobre el fascismo alemán tenemos motivos para estar agradecidos. Este mismo año, junto con este aniversario, coincide también que han pasado 70 desde la agresión de la Alemania nazi a la Unión soviética un 22 de Junio de 1941. El antifascista germano, exiliado y veterano del Ejército Rojo, Stefan Doernberg dio hace tres años en el clavo en su discurso en la que fue nuestra celebración del 9 de mayo: *«El Ejército Rojo salvó a la civilización»*. Recordar esto de manera festiva es el motivo de nuestras alegres celebraciones en Treptower Park, no muy lejos del monumento soviético al recuerdo […] La lucha por la libertad sigue siendo 66 años después nuestra tarea diaria, incluso tras la derrota militar del fascismo alemán por parte de los ejércitos de la coalición contra Hitler, de los luchadores y luchadoras antifascistas de la resistencia y de los partisanos y partisanas. Deseamos con ese espíritu celebrar juntos el 9 de mayo […]

¡Hitler ha caído!

Quien no lo celebra, lo ha olvidado"[38]

La memoria es la facultad cognitiva que permite la actividad del recuerdo y también la del olvido. *'Olvidar'* es el ejercicio relacionado, pero del todo independiente. Una misma facultad da para varias prácticas. Como toda facultad cognitiva – junto con razón y sensación formarían la trinidad básica–, remite a determinados estados y contenidos mentales y a sus condiciones y criterios inteligibles de uso. Uno de ellos, quizás el que nos pueda parecer más determinante a este punto, es el de que se la suele asociar especialmente a la identidad personal. Se tiene la creencia de que la constitución de la persona y su identidad residen en cierta relación estable a través del tiempo con los que son sus contenidos mentales, es decir, los que llamamos sus recuerdos. Una cierta relación estable con la rememoración de los sucesos que ha vivido y las experiencias que ha tenido. *Es aquello que se oyó, aquello que se sabe.* Esto y el concepto de biografía viene a ser lo mismo. Vinculada a esta idea básica respecto del contenido proposicional del recuerdo, está la de la emotividad de tal configuración orgánica, idea

[38] Se puede consultar la página de la asociación '8 de mayo' en http://www.9-mai.tk/

ésta donde juraríamos que reside una importante diferencia en lo que se le sirve a la idea magra del dato para que empiece a parecerse al dato de una persona. Una computadora podrá *'recordar'* y *'olvidar'* algunas de sus informaciones en algún momento, mas no podrá relacionarse con ellas afectivamente. Esto es, los recuerdos y memorias no son simplemente *inputs* informacionales sobre estados de cosas en el mundo que refractariamente podemos trasladar sin nada más que una indicación denotativa sobre su poseedor, que, digamos, les pone su firma y sello para decirnos a quién pertenecen dichos recuerdos. El contenido es indéxico, sí, da razón de tiempo y lugar, pero además el recuerdo parece implicar cierto *estado emotivo* o *disposicional* del *'recordador'*. La certeza es una de tantas relaciones firmes con la verdad de la creencia[39].

[39] Un ejemplo que arroja algo de luz sobre este peculiar estado de creencias muestra que dicha disposición, y sus consiguientes limitaciones "se aplican tanto en inferencias deductivas como inductivas", es decir, *independientemente del mecanismo de adquisición de la creencia,* siendo que "imaginemos [por ejemplo] que uno aprende algo –digamos un teorema– por medio de una inferencia válida basada en algo que ya se sabe –un conjunto de axiomas, por ejemplo–. Podría uno entonces recordar dichos axiomas *como razones* [mediante algún tipo de índice]; la memoria presentaría a la vez tanto las premisas como la conclusion. [Pero,] en algún momento, sin embargo, sucede que uno podría olvidar aquellos fundamentos: Uno podría olvidar, *cómo probar* y *la prueba* de aquél teorema [esto es, uno de los *contenidos proposicionales* que recordaba]. Del mismo modo, uno podría olvidar el testimonio o el libro del que aprendió […] que la Batalla de Hastings fue en el 1066. ¿Pero se puede entonces confiar aún en la creencia en dichas cosas? La respuesta es que sí. La memoria puede retener creencias bajo la forma del conocimiento, y, como creencias justificadas, incluso en el caso de no retener el fundamento original […] No obstante, allí donde los fundamentos no se retienen y no se agregan nuevos, uno vería ciertas dificultades en indicar cómo es que lo que sabe, lo sabe más allá de la mera insistencia sobre que uno lo recuerda con seguridad [a saber, sobre la misma base de la *memoria* que olvidó]" (Alexander, P. "Memory and the Past", en *Ibid.* p. 37); Cf. con Connerton, P. "Seven types of forgetting", en *Memory Studies*, Vol. 1, No. 1, 2008, pp. 59-71; Baker, L.R. "Why Constitution is Not Identity", en *The Journal of Philosophy*, Vol. 94, No. 12, Dec 1997, pp. 599-621; También son sumamente interesantes dos textos que pueden encontrarse de manera gratuita en la red: El primero, en formato de revista electrónica, en Foutz, S.D. "On the Epistemological Status of Belief", en *Quodlibet Journal*, Vol. 1, No. 2, May 1999 (http://www.quodlibet.net/articles/foutz-belief.shtml) , y, el segundo texto, como tesis doctoral para la obtención del grado de Doctor en Filosofía, por Green, C.R. *The Epistemic Parity of Testimony, Memory and Perception.* University of Notre Dame (Indiana). DePaul, M y Plantinga, A (directores). Defendida en Abril del 2006 (http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1005782); De importancia son los estudios sobre la *memoria* efectuados por Sven Bernecker, donde se elabora últimamente un argumento que incide en la asunción de un contenido mental bajo *la forma de proposición* (*p*) que es lo que puede ser recordado u olvidado. Así, neutralmente, se incluye un contenido común ideal, el carácter judicativo y en tanto significado de dicha proposición, y se establecen las distintas condiciones de lo que *'recordar'* es respect de éste. De ello "las cinco condiciones pueden ser etiquetadas respectivamente como *la condición de representación presente*, [donde el sujeto *S* se representa en un tiempo t_2 que *p*], la condición *de representación pasada*, [donde *S* se representó en t_1 que *p*], la *de verdad* [donde *p* se tiene por verdadera en t_2], la *de contenido* [para la que se establece que *p* es idéntica o, suficientemente similar a *p*], y, por último, la *de conexión*, [en que la representación de *S* de que *p* en t_2 está convenientemente conectada con la representación de *S* de que *p* en t_1]" (Bernecker, S. *Memory. A Philosophical Study*, Oxford University Press, Oxford, 2010, p. 35). Bernecker pretende con dichas condiciones cumplir con los casos en que se dice que se recuerda, y tenemos razones para decir que, efectivamente se recuerda, y, al mismo tiempo, explicar los casos en que *se cree recordar* pero diríamos que esto no es del todo cierto. Así, el juego con las condiciones puede lograr mostrar que, ante un contenido proposicional como *'Bruto asesinó a César'* que sé cierto en t_1, yo podría recordar en t_2 por la condición de contenido, que *'César no murió de muerte*

Dicho estado se asocia al recuerdo y le da un carácter particular y único. *Es aquello que merece un elogio o un reproche. Aquello que se deseo, o se reprobó, y frente a lo que nos medimos.* Llegado el caso, tiene no poca importancia en el mismo ejercicio del recuerdo. En ocasiones, de hecho, uno también puede acordarse del sentimiento que acompañaba a la experiencia relatada. No así la computadora de nuestro ejemplo.

¿A todo esto, es que no estamos bien dispuestos a reconocer que el Ejército Rojo salvó la civilización?¿Quién lo negará? Y, de acoger en nuestro pecho tal verdad, ¿no se moverá simpáticamente nuestro ánimo del mismo modo para tomárnoslo como algo personal? *'La lucha por la libertad es una tarea diaria'*. Su simpatía también. La celebración de la toma de Berlín por el Ejército Rojo hace sin duda uso de estas asociaciones no tan libres como lo han hecho en otras muchas ocasiones otros. Porque, *si bien* 'incluso tras la derrota militar del fascismo alemán por parte de los ejércitos de la coalición contra Hitler', es tarea diaria no permitir la posibilidad de nuevo de una ocasión semejante, no estaría de más apuntar a que esta tarea es más cosa de la acción que del recuerdo. El fascismo alemán ya cayó ante las fuerzas de la coalición, allá en el pasado, en el terreno de lo que ya ha sido posible y no lo será más. Se luchará, en todo caso, contra otros fascismos y sus ocasiones, pero para esto no hace falta recordar nada.

La memoria personal y la familiar pasan a ser consideradas públicas. El mecanismo persuasivo en tanto argumento consiste en una llamada a la responsabilidad –hemos dicho. Hay una herencia histórica, un patrimonio a conservar. Un recuerdo se conserva. Uno ha de ser responsable de sus propias acciones, de su biografía, y así, asumir la parte que le toca en una historia común. Recordar u olvidar caen bajo las acciones públicas responsables o irresponsables. Lo que es personal resulta ser ahora global. *'Memoria'* e *'Historia'* se hacen coextensivas mientras el lazo que nos une a nuestro pasado sea tan tenso para nosotros como entre nosotros y la comunidad. El procedimiento de institución de responsabilidades se elonga finalmente a un contexto general, y los individuos son juzgados como una parte no separada del todo en este

---

natural', y sería un tipo del recordar, mas explicaríamos que yo no recuerdo realmente, o no con exactitud…Respecto de la tercera condición, la de *verdad*, explica que, desde el punto de vista de la primera persona, *'recordar'* es un verbo fáctico en el sentido de que la proferencia *'S recuerda que p'* sólo tiene sentido al asumir que *p*. Es la union con el resto de condiciones, como las de representación en distintos tiempos, o la de similaridad e inferencia, las que hacen de palanca para explicar que otro pueda corregir nuestros *'falsos recuerdos'* (*Ibid.* p. 36); *vid.* También Bernecker, S. *Metaphysics of Memory*, Springer, New York, 2008

sentido. Los logros sociales, de derecho, que la Modernidad ha alcanzado no pueden ser olvidados, so pena de olvidarnos en este caso de una parte esencial de nosotros mismos y de los demás. Una parte esencial de la propia biografía de la que no podemos hacer dejación. El contenido, el objeto de investigación, debe llegado su turno suplir con una misma especie de la inmediatez –de la ausencia de mediación–. ¿Qué cómo se logra la hazaña? Con la retórica efectiva del todo y la parte*:* La relación temporal indirecta que nos sitúa separados en la línea de la explicación cronológica, es restañada por una relación esencial directa, *'esencial'* en el sentido de que nos afecta en nuestra esencia y atributos, por ejemplo, en la estructura básica de nuestra existencia, o en nuestras facultades[40].

'El pasado nos afecta directamente' –nos dicen. *'El pasado es común para todos'* –agregan. Es sumamente problemático asumir ambas sentencias como afirmaciones compatibles sobre la memoria. ¿Qué quiere significarse con eso de *'común'*? Porque, si de afectividades y recuerdos hablamos, por *'común'* no deberíamos aceptar más que un abstracto universal antropológico sobre el sentir y la capacidad de acumular experiencias. Es así como el pasado nos afecta directamente. Pero por *'común'* se ha querido nombrar una actividad comunitaria de recuperación del pasado. De ahí lo del parentesco y hibridación posible con la *'Historia'*. La *Historia* es, sin embargo, una actividad institucional. Se debe a una actividad iterada en su tradición, y los contenidos son aquí comunes en un sentido propio. Lo son porque son el tipo de contenidos mentales que tienen la forma de la proposición, esto es, la del juicio. Tienen por eso en su publicidad el carácter del conocimiento, siquiera posible. ¿Cuál es el fin de todos los artes? El éxito en la transmisión de un sentimiento de lo público. Cada arte, *de acuerdo a su fin así mediará en esta transmisión.* Aquí la funcionalidad –ese éxito de la ilusión estética– en tanto normativa con arreglo al fin de un arte, advierte del contenido crítico público posible que toda actividad intelectual institucional, como es la *Historia*, parece demandar y al que difícilmente renunciaríamos. Querríamos resaltar el

[40] ¿Hay aquí algo de esas retóricas de que hablaba White hace unas páginas y el uso de algún que otro tropo? White mencionaba en relación a la *metonimia* y la *sinécdoque* que vinculaban por fuerza de *'adjacency'*, de *contigüidad*, como la que podemos trazar entre nuestras existencias y las sucesivas y precedentes que una línea temporal uniría. Dicha retórica explica –y nos explica– una forma de unión e implicación con el pasado. Una externa. White menciona que la *metáfora* y la *ironía* elaboran, por otro lado, retóricas de lo esencial, internas, en que la razón de la similaridad está enraizada en el atributo básico, y la unión entre significados depende también de algún tipo de unión sustancial fundamental (*vid. supra* nota 27)

término *'pública'*, al que ya antes hemos hecho referencia. Determina dicho término que existe una diferencia respecto de la mera *'intersubjetividad'*. Todo lenguaje implica intercambio y co-presencia subjetiva, conceptos y proposiciones no funcionan en lo privado ni aunque lo pretendan. Un soliloquio sigue siendo el diálogo consigo mismo mediado donde aún y todo ignorada, es la convención reina. Pero no tiene la necesidad de estar sujeto a crítica. Lo público sí.

Diríamos que nos asisten hasta aquí entonces las suficientes razones como para fijar nuestro objeto de estudio en los contenidos susceptibles de crítica y los medios de que se valen para gozar de este estatus.

PRIMERA PARTE

3. DESEO DE SER CIENCIA. UNA CUÁDRUPLE TAXONOMÍA PARA EL JUICIO HISTÓRICO

La *Historia* ha tenido desde luego muchos deseos. El de ser ciencia ha sido quizás el que se le ha presentado el último. El deseo, como un cierto tipo de estado mental que es, no ha querido ser privado tampoco *por parte de Natura* de la forma del juicio. Desear siempre es algo transitivo. Uno siempre se encuentra ante la forma del *'deseo de'*.

La inquietud por la *Historia* nace para bien o para mal cuando el filósofo quiere empezar a hacerse cargo en solitario del peso de los hechos: White daría perfectamente como válido que el filósofo de la *Historia* es un protohistoriador, y que, *in nuce*, el *historiador* conserva siempre cerca de su corazón y su cabeza su anterior estado de desarrollo. Se dice, se cuenta, que el nacimiento de la disciplina sopesa, allá en el siglo XVIII, cuánta es la carga de realidad que soportan nuestros razonamientos sobre aquellos hechos. De Voltaire sabemos que le pone nombre a la disciplina[41], pero no muchos años más tarde, el impulso revolucionario pasa del pensamiento a la acción sin detenerse en muchas más disquisiciones y nos la encontramos con el arma

[41] Y sabemos también que la aparta de las para él sospechosas caricias de Bossuet, obispo de Meaux, que la había bautizado sin todavía saberlo nadie de *historia teológica* garantista allá por el 1681 para gusto de su Delfín, del que era preceptor. *'Desde el principio del Mundo'*, su *Historia Universal* era legitimadora de religiones e imperios, siempre por la Gracia de Dios y en su Providencia (*vid.* Bossuet, J. *Discours sur l'Histoire universelle*. Hay numerosas ediciones libres en la red tanto en francés como en castellano. Aquí, una en diferentes formatos: http://archive.org/details/chefsdoeuvredebo00boss Curiosamente, encontrar una edición fiable en papel resulta casi una empresa imposible). Voltaire, para que no la miraran con desdén por la calle, rapta en su cuna a la joven disciplina y le cambia el nombre para ofrecerle la dote de una nueva vida, la llama *'Philosophie de l'Histoire'* en el *discours préliminaire* publicado independientemente en 1765, de su defensa fundamental de la disciplina en el *Essai* que publicará en 1769. Este discurso formará la primera defensa de una *historia secular o profana*, en liza con la *sagrada*. Su *Essai sur les Moeurs et l'Esprit des Nations* [*Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*, 1769] lo incluye como entrada a la obra (*vid.* Voltaire. *Filosofía de la Historia*, estudio introductorio, traducción y notas de Martín Caparrós, Editorial Tecnos, Madrid, 1990). Hay que hacer notar con no poco énfasis que la sustitución de la *historia sagrada* por la *profana* es al mismo tiempo la forja de una *filosofía mecanicista de la Historia*, *à la Newton*, y con el modelo en boga de la nueva ciencia Física. En ella, lo que resalta son los hechos repetibles y las leyes inmutables. Los personajes e individualidades históricas son de todas todas algo secundario. En el primer capítulo de su *Le siècle de Luois XIV* (escrito en 1739), pronuncia Voltaire unas oraculares palabras de lo que estaba por venir a su pluma: "Todos los tiempos han producido héroes y políticos, todos los pueblos han conocido revoluciones, todas las historias son casi iguales para quien busca solamente almacenar hechos en su memoria; pero para todo aquél que piense y, lo que todavía es más raro, para quien tenga gusto, *sólo cuentan cuatro siglos en la historia del mundo*. Esas cuatro edades felices son aquellas en que las artes se perfeccionaron, y que, siendo verdaderas épocas de la grandeza del espíritu humano, sirven de ejemplo a la posteridad" (Voltaire. *El siglo de Luis XIV*, FCE, México, 1978. p. 7. El subrayado es mío) *vid.* asimismo Roldán Panadero, C. "Voltaire. El origen de la expresión 'Filosofía de la Historia'", en *Entre Casandra y Clío. Una historia de la Filosofía de la Historia*, Ediciones Akal, Madrid, 2005, p. 55

prácticamente en la mano. La disciplina es ahora praxis. *'Los hechos'* toman carta de naturaleza en la sociedad y en la política con una corta gestación en el caletre. La *Revolución francesa* y el *Terror* del 1792-93 se comprenden como la *performance* grandilocuente de este movimiento en dos tiempos. El pensar los hechos antes de hacer, y el hacer antes de pensar los hechos, que ya llegan tarde. No es de extrañar entonces que el período de asimilación de la nueva disciplina, a medio digerir en Francia, haya dado como consecuencia las más variadas combinaciones de intentos de acoplar el carácter único de la agencia humana a significados de muy largo recorrido y extensión. La acción como tal, que ya era significativa más allá de ser un hecho, se redobla de significado y se pertrecha de uno de largo alcance. Nada más ni nada menos que cada acción puede llegar a tener un significado universal. Es precisamente en este tender puentes desde lo local a lo global, y en los cambios de perspectiva que implican, donde tiene su origen la mayoría de extravíos y desviaciones a que ha dado pie la *filosofía de la Historia*. Exigido de mucho, el concepto pierde su ámbito familiar de aplicación y, en ocasiones puede dar frutos bien dulces, pero en otras, con la pérdida del campo de objetos sobre el que domina, pierde a su vez su propio significado y sentido. La fruta dulce se agria con mayor rapidez.

El llanto, no obstante, se ha de poner sobre el difunto. Una crítica conveniente a la disciplina se ha de apoyar, en primer lugar, en señalar alguno de los momentos en los que se produce este desliz de aplicaciones. ¿Existen realmente éstos? Las siguientes subsecciones –3.1 a 3.4– quieren mostrar casos típicos en los que diríamos que algo no anda del todo bien una vez se ha tomado este derrotero, aunque no hayamos entrado todavía a valorar el qué. Cierta suspicacia nos hace dudar de la buena fe y consecuencia de dichas *'situaciones del conocimiento'*. Sospechamos de estos candidatos a *juicio histórico.* Son ejemplos que parecen mal situados y colocados, aunque por otro lado, parecen igualmente tener algo que decir en todo este asunto. Son ejemplos que se revuelven incómodos en su sillón aunque inquiridos nos sonrían como si nada sucediese. Parecen estar fuera de un contexto apropiado, fuera de su lugar, y, justamente de ahí, del contexto, es de donde se extrae la fuerza explicativa del caso siempre. Si en referencia a la memoria deseábamos decir por qué no permitía el parecido razonable con un *juicio histórico*, en los casos que vamos a presentar aquí brevemente es nuestra

pretensión mostrar posibilidades de elaboración de parecido, que sí lo permiten y, no obstante, no son sino errores y casos conflictivos del mismo juicio.

Es necesario hacer en el mismo sentido una aclaración sobre las secciones que podríamos denominar intermedias, de la 4 a la 7 incluída, secciones que contienen las dos pruebas de caso de la *historia de la Filosofía* que anteceden a la crítica última sita en la sección 8, que hace de conclusión de todo el trabajo. Esta conclusión es una crítica del *juicio moral en Historia.* Pretende separar como incompatibles ambas actividades judicativas, la del *historiador* y la del *enjuicidador moral.* Respecto de las secciones 4, 5 y 6, una panorámica de uno de los orígenes razonados de lo que llamamos *juicio moral* en *Historia* y su relación genética con el *juicio estético* se hacía de necesidad. Decimos uno de los orígenes pues ha habido varios intentos andando el tiempo. ¿Por qué éste en concreto y no más bien otro? Immanuel Kant y su *historia filosófica moral* son el motivo principal de esta parte del trabajo. La elección de Kant no es casual por varias razones. De hecho, que no lo es lo prueba la circunstancia de que forma el centro y núcleo del antes y el después del presente estudio: En primer lugar, existe la convicción por parte del autor nombrado de que el correcto entendimiento del discurrir de la *Historia* dependía del entendimiento del carácter moral del *ser humano.* Su *filosofía de la Historia* es una consecuencia doctrinaria de su *Ética* o *filosofía práctica.* Puesto que tratamos de probar justamente lo contrario por razones, su argumento –por razones– es un molde perfecto. Esto, en cuanto a contenido, ya lo indicaba como uno de los casos más idóneos como motivo de estudio. Pero el hecho de que Friedrich Schiller –al que dedico la larga sección séptima– no sólo representara en el mismo sentido uno de los ejemplos más idóneos respecto del límite del anterior juicio, límite que coframos en el que es el *juicio estético*, sino que por ende partiera de aquél otro autor para superarlo en este pretendido juzgar en *Historia*, repetía a mi parecer que la primera elección no era más que la mejor de todas y no una cualquiera. Schiller deseaba trazar dicho límite 'estético' articulándolo filosóficamente además. Ambos autores se inquirían y respondían directa e indirectamente en sus textos, reforzándose todas mis razones. No por casualidad como sucede a veces, esa casualidad que hace que la misma cuestión sea retomada por un autor andando el tiempo. En estos casos el autor contemporáneo se considera en deuda con un eminente predecesor hace tiempo ya desaparecido, que tiene la buena o mala suerte de no poder despojarse del incordio del

seguidor que no le ha acabado de entender, o de aprobar orgulloso al que ve como discípulo probo. Era esta ocasión histórica que elegimos una que encima de todo, por vía de consecuencia e influencia doctrinal, hacia colaborar a los dos protagonistas en el mismo momento en resolver por añadidura el mismo problema. Ésta y no otra es la explicación –que no es poca– de su elección. Refiriéndonos a la explicación de este problema, es la *filosofía de la Historia* propia de cada uno que más adelante prometemos discutir minuciosamente el resultado que de la primera elección brota.

3.1. La tentación del *juicio positivo* en *Historia*. Un ejemplo.

Carl Gustav Hempel pasa por ser el gran sistematizador de lo que a la voz de *'explicación'* –en general– y *'explicación científica'* –en particular– comprendería todo filósofo introducido en el *sancta sanctorum* de su arte. Es Hempel, y no otro, quien nos ha dejado ante la siguiente tesitura: "*No estoy al tanto* de ninguna explicación […] que no pueda ser construida de manera suficientemente satisfactoria como una instancia –que puede, no obstante, ser formulada elípticamente– de explicaciones deductivas o probabilísticas, y a la manera en que se hallan construidas de forma esquemática en dichos modelos. El problema aparece como más controvertido cuando atendemos a otras ramas de la ciencia empírica [qué decir no ya de las *ciencias sociales*]. De hecho, se sostiene por lo general que, en vistas a hacerle justicia a cada uno de sus problemas característicos y a sus objetivos particulares, algunas de dichas otras ramas deben, y de hecho así lo hacen, recurrir a métodos explicativos *sui generis*. Por ejemplo, se ha dicho que la biología requiere de conceptos e hipótesis teleológicas con el fin de dar cuenta de la regeneración, la reproducción, la homeostasis, y de otros variados fenómenos típicamente presentes en organismos vivos; y la explicación resultante ha sido presentada como diferente en lo fundamental de los tipos de explicación ofrecidos por la física y la química"[42]

Hempel *no está al tanto* de ningún otro tipo de explicación que funcione como alternativa a la de los dos que él mismo ha propuesto. *No reconoce* ningún modelo explicativo distinto, y si alguno pasa por explicación, de su molerse y reducirse en el

[42] Hempel, C.G. "Explanation and prediction by covering laws", en Fetzer, J. (ed.) *The Philosophy of Carl Gustav Hempel*: *Studies in Science, Explanation, and Rationality*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2000, p. 73. El subrayado es mío.

mortero *nomológico-probabilístico* y *deductivo* se obtendrá una reducción a los anteriores. Dichos modelos, el *modelo de cobertura legal* o *nomológico* y el *probabilístico*[43], agotan todos los posibles mecanismos con que cuenta la *Ciencia* para dar de sí razones. Hempel no niega que haya otras explicaciones, sólo niega que dichas explicaciones tengan motivos para defender la autoridad epistémica de que pretenden hacer ostentación. Por esto, aquellos dos modelos agotarían además todos los mecanismos posibles de lo que puede ser considerado *'una explicación' tout court*. Si tenemos alguna duda sobre si una determinada sucesión de hechos hilados con cierta lógica funcionan realmente como explicación, bastará con que encontremos la manera de presentarlos bajo su auténtica forma: La de la *cobertura legal* [*'covering law'*]. Si el 'sujeto' en cuestión no es siquiera reformulable elípticamente –elipsis que siempre se puede hacer explícita–, entonces estamos ante un impostor. No cumple los estándares adecuados. No explica nada. O, hace como que explica. Ante esto, la desconfianza del oyente informado vale lo mismo que la del ignorante.

El caso mencionado por Hempel compete encima a la *Biología*. Esta ciencia es considerada como tal, pero parece presentar rasgos díscolos que hacen difícil su inclusión en el modelo más general en el que se incluyen el resto de las ramas del árbol científico. Hay que hacer un injerto en el mismo tronco, y ese tronco es fuerte por mor de la firmeza de sus consecuencias. La foliación de dichas creencias es deductiva, y las leyes naturales, que son las que las hacen brotar, no podían ser sino perennes. Son eternas o, no dependientes del tiempo. La forma típica de la deductibilidad se ha puesto

[43] En su texto liminar, Hempel divide 'de manera analítico-permutativa' los instrumentos del arte de la explicación y su objeto en *explanandum*, 'lo que se desea explicar', y *explanans*, 'lo que explica'. La forma o manera en que el *explanans* da cuenta del *explanandum* clasifica los tipos de explicación. Habría cuatro combinaciones diferentes que señalarían a cuatro clases de explicaciones correspondientes. De ellas, las más importantes son las arriba citadas. Si lo que se utiliza en estas aventuras científicas es el modelo *nomológico* o *por leyes de la naturaleza*, el resultado tendrá la potencia retórica de la deducción. De ser el *modelo probabilista*, las leyes serán igualmente ciertas, mas el peso *'realista'* y *'metafísico'* de las mismas es muy otro, y se tiene en cuenta. La ley probable introduce el azar como mecanismo explicativo, con lo que puede muy bien decirse que Hempel entiende –aunque sea implícitamente– el temple retórico y narrativo de la empresa de la explicación (Hempel, C.; Oppenheim, P. "Studies in the logic of explanation", en *Philosophy of Science*, Vol. 15, No. 2, April 1948, pp. 135-175. Hempel ha hecho germinar estas ideas más tarde aunque de manera fragmentaria en multiples trabajos. El ensayo, no obstante, fue publicado posteriormente de nuevo en Hempel, C. *Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science*, Free Press, New York, 1965, pp. 245-290); En 1957 se publica el trabajo de William H. Dray, *Laws and Explanation in History* (Oxford University Press, Oxford), que Hempel lee, y de quien hereda la denominación *'covering law model'*. Hay un volumen editado en castellano que reúne los ensayos decisivos en que Hempel expone sus pareceres: Hempel, C.G. *La explicación científica. Estudios sobre la filosofía de las ciencias*, Editorial Paidós, Barcelona, 2005; *vid.* en último término las referencias de White al character retórico del modelo, modelo que por otro lado acepta como *un discurso más.* (White, H. *Ibid.* pp. 12 y ss.)

entonces por delante. Así, las *ciencias sociales* no habrían tardado en decirse a sí mismas con la necesidad de los buenos razonamientos que el carácter de su cientificidad debía consistir en adoptar esa forma, y, si los contenidos de la misma no encajaban en la misma, ¡peor para los contenidos!

La cuestión no es, sin embargo, si llegado el caso pueden las *ciencias sociales* hacer aprovechable la enseñanza hempeliana –o hacerla aprovechable hasta donde les sea posible al menos–. La cuestión es si *todas las ciencias sociales*, incluida la *Historia*, pueden obtener el mismo tipo de beneficio de la misma estrategia mimética.

Un paso más allá en el terreno movedizo de las ciencias problemáticas, la *Ciencia Social*, la *Sociología*, se ha acercado por ejemplo a explicar el fenómeno de las revoluciones de la siguiente manera:

"Cuando ni las urnas, ni la votación por cabeza constituyen medios adecuados de expresión, siempre queda el tambor de la pistola del presidente Mao. Uno podría esperar encontrarse con más información acerca de las revoluciones que se han llevado a cabo, dado el rol que han sostenido en la política actual. Para el analista […], el problema de la revolución es por qué los individuos participan de la misma, y, de ese modo, cómo es posible que lleguen a tener lugar. Consideremos la decisión del individuo *i* acerca de si participa en la revolución de su país, y si se diera el caso, [consideremos ahora] con cuánto de su tiempo está dispuesto a contribuir. El individuo no se encuentra satisfecho con el actual régimen y anticipa unos beneficios de β_i en caso de que la revolución tuviera éxito y un nuevo orden fuera impuesto. La probabilidad de que esto ocurra es una función del tiempo *i* con el que se contribuye a la revolución, t_{ir}, y el tiempo con que el resto de ciudadanos contribuyen a la misma, $O_{ir}=\Sigma_{j\neq i}t_{jr}$. Llámese a esto probabilidad π (t_{ir}, O_{ir}). Como añadido a las ganancias, en caso de que la revolución triunfe, *i* recibirá el placer personal de haber participado del movimiento revolucionario, tanto si éste triunfa como si no, P_i (t_{ir}, O_{ir})"[44]

En el tocón de la *Historia*, la *cliometría* [*cliometrics*] se ha convertido en un importante instrumento de análisis para la *Ciencia Social*.

[44] Mueller, Dennis.C. "The Theory of Revolution", en *Public Choice III*, Cambridge University Press, 2003, p. 204. Mueller no deja pasar la ocasión de incidir de la misma manera en los cálculos y beneficios que puede tener un dictador para ser tal. Poder, seguridad, el ponderamiento entre lealtad y represión, son valorados en torno al 'aguante' que puede tener el pueblo oprimido respecto a la subida de impuestos como añadido incluso (*vid. Ibid.* "Dictatorship. The goals of dictators", c.18 , sección 3, pp. 409-ss.)

Para los que piensen que el ejemplo anterior está construido a modo de castillo de naipes para nuestro caso de estudio disciplinar hay que recordarle que la historia del instrumento, aunque breve, ha sido efectiva y tiene muchos adeptos en la actualidad. Partiendo en lo fundamental de los planteamientos de la *Historia Económico-Social*, los *cliometristas* han producido análisis valiosos que han sido reconocidos sin rebozo por la comunidad científica internacional. No hace falta ir muy lejos para ver los laureles: En 1993, Robert W. Fogel y Douglas C. North obtuvieron el Premio Nobel de Economía precisamente por avances en dicho campo[45]. No sólo en *Economía*, *Política* o *Demografía*, sino también a la hora de medir condiciones mucho más etéreas, han sido utilizadas variantes y se hace débito de la relación con la idea original.

Ahora bien, ¿quiere de verdad la Historia incluirse entre las deudoras y emular un intento en este campo?¿Puede hacerlo siquiera?

Fogel junto a Engerman, en un trabajo publicado en 1974 sobre la *historia de la esclavitud –Time on the Cross–*, planteaban como conclusión del mismo la siguiente tesis: *Los esclavos eran sólo explotados moderadamente*[46]. Ni que decir tiene que la

---

[45] La *cliometría* en lo que a terminología se refiere tiene sus orígenes más lejanos en la metodología de análisis de la *Historia económica*. Hugues la quiso ver a finales de los 50 como una *New Economic History*, Reiter tiene aquí el mérito del bautizo como *cliometrics.* Tanto Fogel como North reconocen el legado disciplinar, y la desarrollan por caminos independientes: Desde 1960, North se hace cargo de la edición de la *Journal of Economic History* –asistido en sus labores por William Parker–; Fogel, en 1964 publica su *Railroads and American Economic Growth: Essays in Econometric History* (Johns Hopkins University Press, Baltimore), obra considerada pionera. La razón es que Fogel pisaría aún suelo *socio-económico* en las representaciones cuantitativas de resultados obtenidos del pasado y en las mismísimas proyecciones, Pero… estaría haciendo antes bien otra cosa cuando incluía una serie de razonamientos *hipotético-deductivos* en los que se confecciona una situación ficticia que tiene como protagonista un acontecimiento determinante ausente, usado para posteriormente medir la desviación *'desde el pasado'* de las consecuencias que se hubieran derivado de ello. Sí, usa de *contrafácticos.* Fogel lo calificó de forma de narrativa y el objeto metodológico haría las veces del experimento en las ciencias duras. Cf. con Demeulemeester, J. -L.; Diebolt, C. "How much could economics gain from history: the contribution of cliometrics", en *Cliometrica. Journal of Historical Economics, and Econometry History*, Vol. 1, Issue 1, April 2007, pp. 7-17

Son revistas de referencia hoy en día la *Historical Methods* (desde 1967), la *Journal of Interdisciplinary History* (desde el 68), la *Social Science History* (desde el 76) y, desde el 2007, la popular *Cliometrica.*, publicada por Springer.

[46] Novick, P. *That Nobel Dream: The Objectivity Question and the American Historian Profession*, 1999, p. 588, citado por Day, M. "An Introduction to Historical Practice", en *The Philosophy of History: An Introduction*, Continuum International Publishing Group, London&New York, 2008, p. 8. El argumento de Fogel y Engerman se basaba en una asunción funcional: La mano de obra esclava era considerada un bien necesario, y generadora de riqueza, y, sólo por ello –lo que no convertía a los capataces en individuos más humanitarios– los castigos sólo eran ocasionales y de una menor intensidad a la intuida. El trabajo desarrollaba un contrafáctico alrededor del factor del trabajo en *'cuadrillas'* [*gang system*], y cómo éste podía haber influido en la determinación o no de los estados del Norte a la hora de decantarse por la solución armada. Fogel y Engerman comprenden que dicha división del trabajo, que consistía esencialmente en una distribución de tareas por grupos de capacidades –las más duras a los esclavos más fuertes y sanos, la *cuadrilla mayor* [*'great gang'*]– el resto se repartía por niveles de

tesis fue acogida por propios y extraños con actitudes que oscilaban entre el escepticismo académico y el estupor y la indignación de determinados colectivos implicados en la lucha por los derechos civiles y de las minorías. En lo tocante a nuestra situación, quizás nos resulte más provechoso centrarnos en la postura del escéptico. A la pregunta sobre el qué podía querer decirse con ese atenuado y tímido *'moderadamente'* en lo que a explotación se refería, *qué es estar 'moderadamente explotado'*, los autores respondían por medio de la siguiente ecuación

$$E_x = \frac{B}{\sum_{t=0}^{n} \frac{\lambda_{t(\alpha_1 P_{ct} Q_t L_t^{-1})}}{(1+i)^t}}$$

"El privilegio de lo concreto sobre lo abstracto permanece incontestado en la mayor parte de la práctica historiográfica. Al comentar [el] ejemplo […] de Fogel y Engerman sobre la historia de la esclavitud, Peter Novick [un crítico] deja caer [como de pasada] la promesa (o amenaza) de que ningún historiador que lea y asimile este trabajo escribirá jamás de la misma forma, quedando limitada [dicha amenaza, claro] a aquellos historiadores cualificados que lleguen a asimilarlo"[47]. La fórmula que ofrecen Fogel y Engerman como explicación parece de entrada poco informativa. A nuestras necesidades argumentativas se contesta con un pictograma muy poco figurativo. Con una fórmula. Novick bromea en la cita anterior con la crítica que se le supone positiva a dicho trabajo: Su rigor. Para templar los ánimos, Day se plantea por su parte, sin embargo, si acaso hay otra rama profesional en la que la crítica al trabajo de otro fuera permitida "simplemente sobre la base de que usa una aproximación teorética difícil de entender"[48]. ¿Es esto ya la estocada acientífica aceptada de consuno por la *Historia*?¿Hacen los historiadores *'otra cosa'*, por decir algo, y, luego, hacen el ridículo si se meten a científicos?¿Sojuzgan de esta forma y manera lo que es *'ser científico'*?

---

competencia y resistencia física, por enfermedad, para los niños, los ancianos… Cosa que prolongaba la labor y exprimía con criterios de eficacia el capital humano de la plantación. Esta estrategia fue decisiva. Dicha organización era típica del Sur. Las plantaciones del Norte, al parecer, no la empleaban *y es por ello que* se convirtieron en improductivas. El sistema esclavista de la Antigua Roma es un modelo de referencia para los autores del trabajo (*vid.* Fogel, R.W.; Engerman, S.L. *Time on the Cross: The Economics of American Negro Slavery*, Little, Brown & Co., Boston, 1974)

[47] Day, M. *Ibid.*

[48] *Ibid.*

Cuesta decir que el argumento de Novick subraye en realidad la dificultad de comprender la fórmula en cuestión. Más bien parece que la crítica proviene de que incluso entendiendo la fórmula la relación entre *'explotación moderada de los esclavos'* como juicio y, la retahíla numérica, parece desproporcionada y poco expresiva en comparación a otras posibilidades explicativas.

Hay distintas formas de razonar desde la evidencia y las fuentes, y a veces emplear un instrumento efectivo en determinado campo en uno ajeno al mismo produce indefectiblemente resultados distintos, problemas de acomodo, ya que no es esto usarlo de la misma manera. Lo cual, bien mirado, no exime en modo alguno de la responsabilidad de emplear el susodicho instrumento si la ocasión lo llegara a requerir.

El objeto de la *Historia* –objeto central si no único de la *Historia*, junto con las circunstancias que lo rodean– no es otro que la acción humana. Su naturaleza, consistente en que el tipo de acontecimiento que es una acción alberga una intención, puede albergar un motivo, un interés, una razón… Da pie y ocasión a la acusación de subjetivismo que cualquier ciencia que se precie tratará de evitar a toda costa. El subjetivismo en *Historia* es una hidra de varias cabezas que se propaga bajo la forma de lo que llamaremos *tentaciones de la filosofía de la Historia*. El término *'tentación'* [de *tendere*] describe muy bien el estatus del problema. Fruto de estas tentaciones se cometen pecados. Más y menos graves, pero consecuencia de una falta de perspectiva. Los errores de perspectiva a que conduce este subjetivismo son el resultado pues de una tendencia constitutiva en sí de lo que *hacer/escribir Historia* es. Venimos de un subjetivismo, transitamos por otros[49].

La tendencia en su justa medida –esto es, prudente– es por otro lado lo que define a la actividad histórica. En el pecado se suele llevar la penitencia, y la penitencia se prescribe de acuerdo con el pecado. Deseamos introducir ahora tan sólo, con brevedad, dos primeras tentaciones que irán a presagiar el foco argumentativo que más

[49] Obviamente el *historiador* es a su vez el primero de sus lectores. Esto es, funciona desempeñando dos actividades que sostendremos son diversas: la actividad disciplinada, institucionalizada, del que escribe *Historia*, y la actividad 'pasiva', inmediata, del que es capaz de 'comprender' o leer *Historia*. La disciplina y probidad que el primero debe mostrar no las necesita el segundo. Éste –como todo ser humano, pudiera decirse– es capaz de entender fragmentos de experiencias análogos a su propia biografía. Es una facultad. Aquél, el *historiador*, debe además ser capaz de desarrollar técnicas epistemológicas y de investigación que superan lo meramente constitutivo de las facultades que ya posee. *No se nace historiador*. La tentación, obviamente, está a la mano una vez comprendemos que el desempeño de las dos actividades se puede llegar a embrollar en ocasiones, y que es el *historiador* el que comparte su cuerpo con un lector.

nos interesa, la última de ellas. Es ésta la del *juicio moral* –que presentaremos postreramente–, juicio que la tradición ha deseado más encumbrar. *Juicio histórico* es *juicio moral*. Se enseñorea del campo semántico del término sin ambages. Así se entenderá en la siguiente parte del trabajo. En la actitud del juzgar, es éste el que brota de natural en primer término, de tal modo que, los dos que adelantamos antes –y que pretenden ser el objeto de un futuro trabajo– son como anuncios de los atributos presentidos como necesarios para el acto de juzgar en *Historia*. El *juicio histórico* –o *moral*– es la respuesta a sus oraciones. A él queda dedicado el objeto principal de este ensayo, por ser el más importante de todos.

3.2. La tentación del *juicio estético* en *Historia*. Un ejemplo.

En los casos en los que el contenido proposicional está cerrado y visto para sentencia –*que lo que ha sido, tenía que ser así y no de otra manera*–, lo que diferencia a unas preferencias de otras es la *actitud proposicional*, el *efecto performativo* o *'fuerza performativa'*. Se hace al final algo por encima del algo que se dice: *Ceteris paribus*, ante el discurrir fatal, moroso de los acontecimientos se filosofa dependiendo del cómo se es. Nuestras afinidades dicen mucho de nosotros. Tenemos la opción de amigarnos con el optimista, aquél de ánimo elevado, que asume que todo lo que suceda será sin duda para mejor, y, mirando el mismo espectáculo y con la misma capacidad de intercesión, hallamos lugar reservado junto al pesimista si ahí se nos apetece seguir la feria. El pesimista nos dirá a modo de confidencia que lo que tenga que venir será sin duda para empeorar lo que ya hay. Como los actos están decantados por la necesidad, como no queda espacio para la auténtica elección, queda entonces abolida la reflexión sobre los mismos que engendre de por sí la ilusión de una alternativa *en lo que uno es capaz o no de hacer de aquello que oyó*. Depone el pensamiento sus armas más prácticas, que son las de *lo posible*. Y es que la trama que hace de los elogios y las censuras algo susceptible de soportarse da forma a la situación bien como épica, bien como tragedia, bien como comedia. Hay que conservar la ilusión estética. ¿Cómo es que se soporta aún y a regañadientes esa existencia que tanto pesa?¿No se da el caso de los que prefieren la nada?¿Es que no tiene desde hace tiempo Quirón el sátiro la receta de la paz para el Hombre, receta que consiste en *'dejar de ser'* en absoluto? Desde luego,

sólo puede imaginarse que será entonces que el pesimista soporta sobre sus espaldas la gravedad de su existencia porque de "las cosas que vemos en la realidad con desagrado, nos agrada ver [su imagen] lograda de la forma más fiel" sólo en la obra de arte[50]

El *fatalista* –un *determinista* mal dispuesto, desilusionado– puede aceptar el cambio contando, no obstante, con que *'cambio'* significa en realidad más de lo mismo. Él no interviene en la ecuación. El cambio es sólo aparente. Una representación de más. Queda de este modo la piedra sillar de los hechos, de lo particular y lo único, la de la facticidad necesaria, que en algunos casos extremos no es otra cosa sino cualidad, intuición y sensación. Átomos indivisibles, como las lentejas. Y de esto, el único conocimiento restante. La postura del *fatalista* y la del *esteta* se complementan así las cosas. Ambas posiciones son estéticas por cuanto han renunciado a cualquier importancia en la *Historia* del acto de conocer. *'Conocer'* es una pseudoacción, una *acción refleja imitativa*. La *Historia* es antes bien tema sensible a la vida. Se debe revivir[51].

El *juicio estético* es el veredicto por el que se decide el que no tiene ya nada que hacer como tal en *Historia*. Su praxis es la contemplación. Consciente, el espectador, el mirón, se pone a admirar –a *mirar oblicuamente* [*ad-miratio*], como *junto a la cosa* pero sin implicarse en la cosa– el devenir completo del mundo como si de una opereta se tratase. Comprende que el conocimiento de la *Historia* es una cuestión indirecta. Mal entendida, si se quiere. La *situación del conocimiento* se resume en la imagen y reflejo contemplado de unos hechos y la pericia en valorar su estatura. Interesa el deleite en el perímetro y la medición de la representación en su grandeza. Con arreglo a sus hechuras, una grandeza que empequeñece cualquier intervención del individuo y ante la que sólo cabe la admiración o el terror. Ante la grandeza de los acontecimientos, que en tanto inscritos como cicatrices en el lomo de la *Historia* están por encima de tantas

[50] Aristóteles. *Ibid.* L. I., c. IV., 1448b, p. 41

[51] Hemos tenido ocasión más arriba de incluir la consideración de White sobre la *argumentación formista* (*vid.supra* nota 27). Sobre ella, vale la pena repetir sus rasgos, a juicio de White: "El *formismo* es, en esencia, *'dispersivo'* en lo que a las operaciones analíticas que con sus datos se pueden llevar a cabo se refiere […] Así, a pesar de que las estrategia explicativa formista suele ser bastante amplia en cuanto a la amplitud de lo que abarca –amplia en cuanto a los tipos de hechos particulares que identifica como incluidos en el campo de la historia– sus generalizaciones acerca de los procesos que entre ellos discierne adolecerán de *'precisión'* conceptual. *Los historiadores románticos*, y, de hecho, los *'historiadores más literarios'* [*'narrative historians'*] en general […] compensan la vacuidad de sus generalizaciones con la viveza [*vividness*] de las reconstrucciones de los agentes individuales, de sus acciones, y de los mismos actos que sus elocuciones en el texto representan…" (White, H. *Ibid.* p. 15. El subrayado es mío)

naturalezas, sólo caben las acciones de la afección sublime o las del orgullo humillado: "La habitación *estaba escasamente iluminada*. Marat *estaba tomando un baño*. En este descanso forzado por su cuerpo, *no dejaba descansar su alma*. Un tablero mal colocado, apoyado sobre la bañera, *estaba cubierto con papeles*, cartas abiertas y escritos comenzados. Sostenía en su mano derecha la pluma que la llegada de la extranjera había suspendido sobre la página. Esa hoja de papel era una carta a la Convención, para pedirle el juicio y la proscripción de los últimos Borbones tolerados en Francia. Junto a la bañera, un pesado tajo de roble, similar a un leño colocado de pie, tenía un escritorio de plomo del más grueso trabajo; fuente impura de donde habían emanado desde hacía tres años tantos delirios, tantas denuncias, tanta sangre. *Marat, cubierto* en su bañera por un paño sucio y manchado de tinta, no tenía fuera del agua más que la cabeza, los hombros, la cumbre del busto y el brazo derecho. Nada en las características de este hombre iba a ablandar la mirada de una mujer y a hacer vacilar el golpe. El cabello graso, rodeado por un pañuelo sucio, la frente huidiza, los ojos descarados, la barbilla destacada, la boca inmensa y burlona, el pecho piloso, los miembros picados por la viruela, la piel lívida: Tal era Marat.

Charlotte evitó detener su mirada sobre él, por miedo a traicionar el horror que le provocaba a su alma todo este asunto. De pie, bajando los ojos, las manos pendientes ante la bañera, espera a que Marat la interrogue sobre la situación en Normandía. Ella responde brevemente, dando a sus respuestas el sentido y el color susceptibles de halagar las presuntas disposiciones del demagogo. *Él le pide a continuación* los nombres de los diputados refugiados en Caen. *Ella se los dicta*. *Él los escribe*, luego, cuando ha terminado de escribir esos nombres: '¡Está bien!' dicho con el tono de un hombre seguro de su venganza, '¡en menos de ocho días irán todos a la guillotina!'.

Con estas palabras, como si el alma de Charlotte hubiera estado esperando un último delito para convencerse de dar el golpe, *toma de su seno un cuchillo y lo hunde hasta el mango con fuerza sobrenatural en el corazón de Marat*. Charlotte retira con el mismo movimiento el cuchillo ensangrentado del cuerpo de la víctima, y deja que caiga a sus pies— "¡A mí, mi querida amiga!"— *grita Marat, y expiró bajo el golpe*"[52]

Los actos y los agentes se difuminan porque se difumina su efecto alargado sobre el tiempo. La narración pasa de la distancia de los pasados imperfectos –*estaba*,

[52] De Lamartine, A. *La Revolución Francesa (Historia de los Girondinos)*, traducción de F. Cabañas Ventura, Tomo III, c. XXIII-XXIV, Editorial Ramón Sopena S.A., Barcelona, 1935, pp. 28 y ss.

dejaba, sostenía…– al momento inmediado que es el presente. El tiempo de tomar la acción. Ahí queda el peso. Se desdibuja el contorno de lo importante y lo accesorio, y los detalles se sobredimensionan porque son significativos en su expresividad, por ser presentes y actuales. Actúan. La *Historia* está encadenada en hitos, a lo que habrá que prestar atención es a la expresión de los mismos pues son irrepetibles. Y por expresión entenderemos la variedad aparente de lo que por otro lado representa siempre lo mismo, lo idéntico. Lo histórico se recogerá en esta variedad que es la manera de darse lo mismo. La cualidad y no el cuanto hacen la diferencia y la medida. No el cuánto porque con éste la referencia entre acontecimientos y lo común a ellos se hace posible, y, con ello, repetible. Sentir es el ejercicio espiritual que debe hacer el historiador. Ésta sola es su deontología. Y esto, no por otra cosa, sino porque es lo único que le queda por hacer en su intervención. El último papel disponible en el drama: *Narrarlo, elogiarlo-reprobarlo, disfrutarlo.* La *historiografía romántica* no ha dejado de ver a la teleología necesaria y progresiva como la otra cara de la admiración estética. Los personajes se alargan en estatura y casi que sólo se les ve a ellos y a los diminutos detalles que arrastran sobresaliendo sobre la trama.

Sorprende como contrapartida la sobriedad con que Soboul relata el mismo suceso: "En pleno París revolucionario, Charlotte Corday, una joven realista de Normandía, *había podido matar* al *Amigo del pueblo* [*l'Ami du peuple*, identificación con el nombre del panfleto que Marat editaba en la *Rue de l'École-de-Médecine*]. *Había querido* segar en él una de las cabezas de la Revolución. *Pero su gesta renueva las fuerzas de la Montaña* y relanza el movimiento revolucionario"[53]. La acción en su tensión narrativa se alarga desde el pasado al presente. Apenas tres líneas antes de renovar el discurso sobre Marat. Corday es una *causa*, y, además, una causa que no sirve a sus propios propósitos, a los que falla. ¿Hay peor manera de reclamar un protagonismo? La trama se la engulle, y cuando actúa, actúa como encarnación sensible de la necesidad, en interés de otra cosa: *'Había podido matar al Amigo del Pueblo'*, *'Había querido segar una de las cabezas visibles de la Revolución'*, pero… *'Su gesta*

[53] Soboul, A. "La Convention Montagnarde (1793)", en *La Révolution française*, Nouvelle édition revue et augmentée du *Précis d'Histoire de la Révolution française*, Gallimard, París, 1984, pp. 303-304; Frente al presumiblemente *formista* De Lamartine (1790-1869), epígono junto a Michelet de la escuela histórica romántica francesa, la figura de Soboul (1914-1982) está del lado del *organicismo* si es que hemos de dar por buenas las filiaciones de White. Soboul diagnostica en Charlotte un síntoma apenas, un signo, de las fuerzas impersonales y suprapersonales –como las de las *'clases'*– que gobernaban en realidad los acontecimientos (White, H. *Ibid.* pp. 16 y ss.)

renueva las fuerzas de les montagnards'. Que es de necesidad se echa de ver en el uso del tiempo pasado. Charlotte, ya ha cumplido, su momento pasó. *'Su gesta renueva las fuerzas de la Montaña'*. Así dicho, en un nuevo presente de la trama de la *Historia*, pues es su actuación la que es determinante, y su acción la que pasa al presente sempiterno de las causas que actúan.

3.3. La tentación del *juicio teleológico* en *Historia*. Un ejemplo.

"Pero la poesía se dividió conforme a la índole de los poetas. En efecto, los [que pasaban por] más respetables […] componían desde un principio invectivas, al igual que otros componían himnos y encomios [elogios y reprobaciones]…"[54]. El poeta es un imitador, y el historiador es uno más de entre la clase de los poetas. Igual que el pintor o el hacedor de imágenes: Fragua representaciones. Luego "necesariamente tendrá que imitar de una de las tres maneras posibles; o bien como eran las cosas o [como] son, o bien como se dice o se cree que son, o como deben ser"[55]. Y así el poeta, así la intención, y así la poesía: *Positiva, estética, moral.* Pero, igualmente en la trama no debe haber nada injustificable[56]. Si se han descrito cosas imposibles: Se ha cometido un error, error que sólo pasa si es que la poesía alcanza el fin que le es propio. ¿Y cuál es este fin propio del arte, que es de forma conmutativa, propio del historiador?¿Con qué instrumento y entre qué público tiene buena acogida?

El juicio del *historiador estético* y el del *determinista* tienden a estar de acuerdo tras entenderse –sin necesidad de intercambiar palabra alguna– en lo que a estructura fundamental de la realidad respecta. Tienen un acuerdo ontológico tácito que ninguno ve necesidad en romper. La realidad les da apoyo más que suficiente para sostener su creencia y agotar en ella sus fines. De ser ambas poesías, los dos relatos alcanzan sobradamente el fin que les es propio. Son una cierta *Weltanschauung* [*cosmovisión*]. La interpretación en clave moral de la *Historia* recorre de manera exhaustiva y ortopédica las dos tendencias. Malas costumbres –se dice segura de sí misma. Su juicio, no obstante, no parecía remover mejor allí arriba que aquí la posición del espectador, sea éste el entusiasta o el defraudado. No se proponían nuevos fines. El entusiasta, mira

[54] Aristóteles. Ibid. L. I , c. IV, 1448b, p. 42
[55] Aristóteles. Ibid. L. I , c.XXV, 1460b, p. 108
[56] Aristóteles. Ibid. L. I , c. XV, 1454b, p. 73

quizás con mayor interés el drama, pero no se ve llamado al actuar de otra manera ¿Qué tiene un papel? Sí, él es *espectador* [de *expectare*, esperar], aguarda desde fuera del drama a que pase alguna cosa más. No se ve implicado. Se arrellana si acaso entonces en el sillón buscando una postura más cómoda –que ahora la cosa va para largo– y se ensimisma. ¿Y el defraudado? Éste necesita mucho más para abandonar el patio de butacas y saltar por encima de la concha del apuntador a arreglar en el proscenio el entuerto. Tampoco abandona la sala. Quitarse de en medio requiere una acción muy decidida. *Tiene que pensar que algo se puede hacer*. Y, seamos sinceros, ninguno de los dos puede ser atacado en sus íntimas convicciones sin atacar antes la mismísima proposición respecto de la cual están de acuerdo –la que concierne a la estructura. Sólo después, con el sustituto posible presente, puede acusárseles de omisión del deber de socorro. Esto, y no otra cosa, es lo que el historiador moral intentará con una llamada a la libertad. Pero debe haber mejores soluciones visto lo visto, para qué negarlo.

Lord Acton, representante generoso de la *escuela historiográfica inglesa*, cruzado de *la causa del liberalismo*, catalogado ya de leyenda y, que reclama para sí mismo el honor de ser uno de los líderes de la *interpretación moral* de la *Historia*, puede servir de ejemplo ilustrativo. Se intenta mover la argumentación de aquella connivencia de pareceres y ponerla en camino a pastos más verdes. Dadas las peculiaridades de la singladura intelectual del inglés, de los fines de éste y su composición posible, quizás sus apuntes al director de escena del tipo de drama imposible que parecemos ensayar nos ayuden en algo[57].

[57] Bautizado como John Emerich Edward Dalberg-Acton, el *1st Baron Acton of Aldenham*, *Lord Acton* (1834-1902), vino a nacer en Nápoles, en misión casi diplomática ya, en el seno de una familia de fuertes convicciones católicas. Su padre, *Sir* Ferdinand Richard –un *tory* irredento–, prestaba servicio a las órdenes de Fernando I Dos Sicilias; su madre, la condesa Marie Louise Pelline von Dalberg, pertenecía a la rama renana de la familia imperial germana. Casi en la línea de sangre que lleva al trono. Con tres anos, huérfano de padre, su madre se une en segundas nupcias a *Lord* Leveson, *2nd Earl of Granville*. A Aldenham, se suma Schropshire como hacienda futura. Leveson actúa como tutor cercano del muchacho y le servirá de entradilla en el mundo de la política. Aquél ejerce de *Secretario de Asuntos Exteriores* para William Ewart Gladstone, líder del partido *liberal* [*whig*], y *Prime Minister*. Esta circunstancia, y la relación con éste su futuro valedor, hacen de Acton un *whig* convencido que, con el andar de los tiempos, torna en *liberal* convencido y crítico del *whiggism.* En 1859 llega a la *House of Commons* como diputado representante de Carlow, población irlandesa. No es hasta 1869 que Acton recibe y acepta de manos de Gladstone el título [*peerage*] de *Lord* como reconocimiento a los servicios prestados a la Corona. Como historiador, nos lo encontraremos en 1895 nada menos que como *Regius Professor of Modern History* en Cambridge. Es entonces cuando su fama como historiógrafo empieza a conocerse, ya que en lo que a obra escrita se refiere, puede decirse sin rebozo que Acton fue influyente sin haber acabado trabajo extenso alguno. Su deseada *'History of Liberty'* jamás vió la luz. No era fácil de presagiar tan feliz desenlace, por cuanto como católico, Acton fue rechazado tanto en Cambridge como en Oxford allá en sus tiempos mozos. Hubo de emigrar entonces a su conocida Bavaria –en 1850, a

¿*Scilla* o *Caribdis*? Nuestro *Lord* entra con facilidad en el terreno de la confesión por escrito. En un ensayo en el que estudia las últimas obras publicadas por Leopold von Ranke, el considerado por todos como *positivista histórico* –o *historicista– par excellence*, aprovecha aquél para hacer un balance de las mismas en la medida en que a través de ellas puede adivinarse la trayectoria del 'astro historiográfico' alemán[58]. Lo que ha sido y aún puede ser la historiografía alemana. Bien a las claras, Acton mide la fuerza del tiro parabólico germano en *Historia* y calibra sus propios instrumentos balísticos por si le fuera dado llegar más lejos o corregir trayectorias más eficaces a la hora de dar en el blanco. Durante su primera estancia en las tierras del Rin, había asistido Acton en Berlín a una conferencia de la eminencia Ranke. No le impresiona en absoluto. Escribe a su tutor, el ministro de la Iglesia Von Döllinger, que no vale la pena escucharlo [*It is not worthwhile, listening to him*]. Acton se encuentra con un Ranke que frisaba los sesenta ya, pero que le descubre al joven –que todavía es impermeable a la doctrina– las beldades del abordaje científico de la *Historia*. Unas beldades que ni todos los aforismos e intuiciones de su Burke de cabecera lograban igualar. Acton había leído y conocía la labor historiográfica de las Islas, había leído a Burke tanto como sabía de Macaulay, pero ninguno le iba a ahorrar las enseñanzas del afable maestro prusiano[59].

Tegemsee, hacienda familiar cerca de Munich, en concreto– para educarse en las artes de la *Historia* científica bajo la atenta supervisión del *Stiftpropst* [*preboste* o *director del seminario*] y miembro del *Landstag* [*parlamento*] Ignaz von Döllinger. Von Döllinger es un católico ultramontano que instila en Acton la pasión por el método en historiografía, junto con la pasión por la crítica argumentativa –especialmente dirigida, por lo que Acton contará, hacia las malignas consecuencias providencialistas del protestantismo, crítica transformada por Acton en crítica al *whiggism*– (*vid.* Chadwick, O. *Acton, Döllinger and History*, Deutsches Historisches Institut London, London, 1987). Interesa Acton porque supo retener la herencia *historicista* alemana, y trasladarla en su mochila del viaje de vuelta a Inglaterra para transformarla, no obstante, de *método* disperso en *orientación finalista* y *deontológica*. Un bálsamo germano para sanar las elevaciones literarias y místicas de la pasada y presente *historiografía británica. vid.* Matthew, D. *Lord Acton and His Times*, Eyre&Spottiswoode, London, 1968; Tulloch, H. *Acton (Historians on Historians)*, St. Martin's Press, London, 1988; Hill, R. *Lord Acton*, foreword by Owen Chadwick, Yale University Press, New Haven, 2000. No debemos dejar de hacer notar que existe una fundación que apadrina el trabajo sobre el autor –el *Lord Acton Institute for the Study of Religion and Liberty*– y que ya tiene cierto renombre y solera (http://www.acton.org/). El instituto lleva funcionando desde 1999 y edita como publicación informativa *newsletter*, las *Acton Notes*.

[58] El ensayo apareció publicado en el *Chronicle*, número 20 (Julio de 1867, pp. 392-394). *vid.* Lord Acton, "Ranke" [1867], en J. Rufus Fears (ed.) *Selected Writings of Lord Acton. Volume II: Essays in the study and writing of history*, Liberty Classics, Indianapolis, 1985, pp. 165-172

[59] El primer encuentro data de 1855, en Berlín. Acton y Ranke tienen oportunidad entonces de pasar una velada juntos discutiendo, aunque parece no haber habido poso alguno en el inglés. Ya en Londres, en 1857, se vuelven a encontrar. Comparten mesa y mantel con el mismísimo Macaulay, quien asiste a una cena de historiadores organizada por *Lord* Granville, el padre adoptivo de Acton. La opinión del joven va cambiando, no obstante, a medida que somete a crítica la misma crítica de *'estrechez de miras'* y *'parquedad'* que Döllinger achacaba a Ranke, para ver en estas maneras más bien la esencia de un nuevo método científico de tratar la disciplina nueva. Cf. Hill, R. *Ibid.* pp. 103 y ss; Tulloch, H. "Lord

Von Ranke se había purgado de las lecturas románticas de *Sir* Walter Scott con la sana disciplina mental de Niebuhr, y, es de imaginar que el mozalbete Acton fuera a desear saber de su propia elección entre unas y otras, y dirigir su buen juicio también hacia la encrucijada vital propia, dividida su vida también entre herencias de una y otra clase. ¿Tenía su futuro que estar así dividido?

La primera anotación del ensayo de Acton, no obstante, es una *ad hominem* descarada. Recuerda a sus primeras impresiones, una suerte de retroceso en la pugna por asimilar el cambio de perspectiva propio que ya debía haber sucedido[60]. Llevar a cabo la labor que de Ranke se demandaría en los tiempos presentes, el fin propio del arte que Acton aún no desvela, y "al nivel que hoy se espera, estaría por encima de los poderes de un hombre que ha pasado ya de los setenta"[61]. Acton no puede evitar posicionarse con respecto a él. El viejo profesor es, a no dudarlo, referencia: "Toda la literatura se ve incapaz de mostrar un historiador que haya dado un impulso tal al estudio de la historia, que haya producido, con una abundancia con la que nadie habría podido jamás soñar, tanta información que era inaccesible cuando aquélla apareció […][Pero] el historiador vagabundeaba campo a través plácidamente, cruza en diagonal los caminos por otros ya hollados. No es exactamente una historia de Roma, o de Italia, o de la Iglesia, o de la Europa moderna, *sino más bien una extraída al albur de los materiales que había al alcance de la mano*"[62]. Lo que le falta a Ranke es un hilo conductor. Los materiales son soberbios, la fruición con que se pueden degustar, regia. No han perdido ni un ápice de su gusto al paladar, refrescan el caudal abundante de la que era estancada situación

---

Acton and German Historiography", en Benedikt Stutchtey and Peter Wende (eds.) *British and German Historiography, 1750-1950. Traditions, Perceptions and Transfers*, Oxford University Press, Oxford, 2000, pp. 159-172

[60] En el año 1864, Acton recensiona la *English History* de Ranke, que parte de la muerte de Cromwell en 1674. No le duelen prendas entonces a la hora de elogiar la labor del jovial prusiano, preciso hasta decir basta. Fruto de sus nocturnos en París, Oxford, el British Museum y la Public Record Office, Ranke ha pintado "sus miniaturas [*miniature-painting*] [lugar donde se] preservan los rasgos de las personas ilustres y de alcurnia con una fidelidad que raya en la genialidad" (Citado por Hill, R. *Loc.cit.* p. 104). Gracias a esta virtud, "ha quedado [no obstante] libre de influencias convencionales, y ofrece muchos y novedosos puntos de vista" (Hill, R. *Ibid.*). Podría intuirse que, alejado ahora Ranke de temas religiosos –las obras que criticaran Döllinger y Acton están dedicadas a la *historia del Papado* y a la de la *Reforma*– quedó Acton libre de apreciar en su justa medida el celo del alemán y la importancia del *archivo*.

[61] Lord Acton. "Ranke", en *Essays in the study and…* p. 165

[62] Lord Acton. *Ibid.* pp. 165-166; De 1858 a 1864, la debilidad de carácter de la historiografía de Ranke era para Acton la misma: La fidelidad de la miniatura no obsta para que "no tengan la amplitud de miras que es requisito *para hacer justicia a los grandes movimientos populares y nacionales, y a los dramas en los cuales los actores son clases enteras y comunidades humanas*" (Citado por Hill, R. *Loc.cit.* pp. 104-105. El subrayado es mío). La virtud es dudosa cuanto menos…

previa. Pero no queremos ser simples *'flâneurs'*, simples *'connaiseurs'*. El diletantismo da ocasión al desastre fatalista y a la complacencia. La historia de las grandes personalidades y su admiración estética. "El cauce principal no se halla presente, aunque vemos su curso marcado al hilo de los lagos. Vemos una sucesión de escaramuzas y no el ataque principal"[63]. Las manos ociosas son el instrumento del diablo. Las manos sin propósito. "Ranke estuvo profundamente influido por Niebuhr; y el ejemplo de individuo tan sabio, hundido bajo el peso de la decepción política, imprimió en él la firme convicción de que tanto vale para la gente, por lo general, *si se desconecta la labor científica de la de la vida práctica* […] No sólo ha escrito [Ranke] gran número de los más excelsos textos, más allá en mérito de lo que hombre en vida pueda conseguir, sino que ha cargado con las molestias que acarreaba el ser el primero en mostrar cómo esto había de hacerse. Alcanzó con ello una posición sin igual en su literatura […][haciendo] del secreto de su arte algo cuya enseñanza constaba entre las tareas que se había impuesto como propias. Para sus más eminentes predecesores, la historia debía aplicarse a la política, a la fluida ley, a la religión ejemplar, o a la escuela del patriotismo. *Ranke fue el primer alemán en perseguirla con no otro propósito salvo ella misma*"[64].

La solución de Ranke, extraída de la solución vital de Niebuhr, es la consecuencia de la melancolía propia que aqueja al *fatalista.* Pero convertida de necesidad en virtud: La de la erudición sin igual. Agotar el archivo y apurar con él el cáliz de la vida. La ley del péndulo rige aquí como en otras partes, no obstante. El *erudito* y el *coleccionista*, los ratones de biblioteca, son el producto *de cruzar en diagonal los caminos.* Las "maldades hechas públicas en los *cahiers*" revolucionarios de la Francia del 89, "el poder irresponsable, la guerra caprichosa, la esclavitud, la intolerancia, los detenciones arbitrarias […], habían sido la producción continua del diseño elaborado" con que la Ilustración racionalista se regalaba[65]. La Historia quedó reducida a lo que pudiera contener de leyes eternas, reducida a fosfatina, pues sólo con la ley, se pincharía hueso. Pero eran estas leyes y no otras las que se hallaban culpables de haber molido a los seres humanos. La reacción fue "la revuelta de la historia

[63] *Ibid.* p. 166
[64] Lord Acton. "German Schools of History", en *Essays in the Study and…* pp. 331-332
[65] *Ibid.* p. 326.

enfurecida”[66]. La nación, su espíritu, se fortaleció en sus orígenes para no perderse en la subsunción abstracta de las leyes y cada cual se formó un relicario de objetos sagrados. En Alemania, Savigny desarrolla el método histórico en jurisprudencia. El *Ius Romanum*, el *derecho romano*, es un injerto alieno. Las leyes se descubren, no se crean. Fin de la partida. Se forjan desde lo precedente, “las leyes y las constituciones se extienden, descargándose de manera constante y sostenida, *desde la fuente original*; la fuerza que prepara el futuro es la misma que hizo el pasado, y la misión del jurista es la de trazarla y obedecerla fielmente, *sin iniciar tentativa alguna de comprenderla*”[67].

El pasado se idealiza con ello. De reliquia sagrada pasa a fetiche. De admirado y rendido a la pleitesía, se pasa al anhelo y el deseo insatisfecho. El Renacimiento tuvo su Grecia Clásica, el *Romanticismo*, su Edad Media ideal –dice Acton. Y así el *Derecho*, así la *Historia*. Todo no puede ser, sin embargo, un descubrir el pasado. No puede ser una mera revivificación y una santificación del hecho. La repetición por la repetición. Respetar la herencia de lo legado no puede ser cuestión de ponerlo en una hornacina.

En la propia tierra encuentra Acton la sierpe del dragón, la costumbre pervertida. El *‘documento’* de un Ranke es la *‘experiencia vital’* de un Carlyle. El historiador que vagabundea campo a través, plácidamente, de manera satisfecha, y cruza en diagonal –despreocupado de cómo otros han doblado el lomo, sin respetar las lindes, a placer– los caminos hollados por otros. Esto es, que pasa por encima de la labor realizada y la toma para la contemplación. Lo trabajado por otros. Es la *historia literaria* del poeta. En su *French Revolution*, Carlyle “bregaba [al parecer] con las fuerzas invisibles e impersonales que actuaban en la historia, y apreciaba, a menudo con rara sagacidad, el verdadero significado y secuencia de los acontecimientos. *Pero* luego se veía incapaz de seguir el curso que se había propuesto, y fracasaba incluso a la hora de mantenerse allí donde había hecho pie […] *Cayó de este modo en la contemplación exclusiva de determinados individuos, cuya grandeza daba para suplir lo que aquél anhelaba, un objeto de adoración, y personificaba elementos invisibles en hombres bien visibles.* Y a resultas de esto, sucede que las pertenencias de su héroe poseen ahora tal importancia

[66] *Ibid.*

[67] *Ibid.* p. 328. Sobre Niebuhr (1776-1851) dice que „en el largo capítulo de los *historiadores melancólicos*, ninguna figura es más trágica que la [suya, la del] político, del mismo modo que, en cuanto a civiles, figura Savigny como adición a esta escuela. Tuvo instantes de fascinación por el gobierno inglés por lo que parece [...] pero cuando el mundo se le escapaba hacia los tiempos pasados, perdía la paciencia y quedaba huero de espíritu, y concluía con una advertencia para los hombres melindrosos sobre la importancia de apartarse en sus estudios de las esperanzas y temores de una vida (*Ibid.*)

que no distraen [a Carlyle] *en su atención* […] *permitiendo a las cosas meramente materiales el eclipsar el interés que el asunto pudiera despertar.* Es una historia hecha de *excentricidades* [*eccentricities*]. *Así escribe Mr.Dickens sus novelas*"[68].

Es una historia extraída al albur de los materiales que había al alcance de la mano, siendo el propio sujeto el proveedor de semejantes materiales. Sus propias elucubraciones redivivas.

Y así y todo, al hablar con gravedad y con evidencia del carácter y dignidad de la *Historia*, se hace preciso recuperar tanto el detalle como su ilación. Es desde luego la segunda la que proporciona a la primera cualquier sentido que pudiera tener. El todo es superior a la suma de las partes. Las sostiene, pero también las hace ellas mismas y mucho más. Es al final cuando se comprende y se conoce todo lo que ha antecedido en su auténtica condición y se lo coloca en su justo sitio. Para bien o para mal. Toda historia es un texto carente de articulación, y, aún así, de alguna forma deja traslucir bajo esta apariencia intrincada y turbia del sentido "la Apariencia Divina en este mundo inferior"[69]. Pero que no muestre un exceso de apariencia divina tampoco. La *interpretación Whig de la Historia* –típica de Macaulay– ponía el acento en el carácter orientado de la misma. La *Historia* tiene un sentido, y no un sentido cualquiera. Es privilegio del *ser humano* tomar parte activa en esta orientación, en la medida en que su intervención directa mediante, la dirige. Este privilegio no es en menor grado una responsabilidad. Dicha responsabilidad adquiere los rasgos de un progreso en la razón –

[68] La cita proviene de una recensión de Acton, publicada por el períodico del que era editor, *The Rambler*, en Diciembre de 1858, entre las páginas 429 y 431 (Para esta cita en concreto, *vid.* Lord Acton. "Review of Carlyle's *Friedrich II*", en *Essays on the Study and…* pp. 63-64); Durante su período de docencia en Cambridge vuelve Acton sobre el tema y sobre el magisterio de Carlyle para la disciplina. Entre 1895 y 1899, Acton ofrece unas *lectures* –22 lecciones, para ser más exactos– sobre la Revolución Francesa. En ellas refiere la actividad literaria de Carlyle como *una de esas nubes de tormenta que nos llaman a engaño al ofrecer más trueno que relámpago.* Aquéllos que echan de menos en la obra de Burke algo más de detalle y menos de digresión, caen de la sartén al fuego por un veredicto impaciente, y trastocan una ilusión abstracta por otra: La *representación fraudulenta* [*misrepresentation*] de hechos y personajes. Carlyle –bromea Acton– debió asustarse porque alguien estornudó en la Sala de Lectura del *British Museum*, y por eso no regresó jamás. En lugar de preferir el rico tesoro que el museo guardaba en su panza, se decidió por extraer su relato de colecciones privadas (*vid.* Lord Acton. *Lectures on the French Revolution*, Batoche Books, Kitchener, 1999. La primera edición del libro que contenía las lecciones data de 1910); Cf. con su propia versión previa de la Revolución en Lord Acton "Expectation of the French Revolution", en *Essays in the Study and…* pp. 38-62

[69] Lord Acton *Ibid.* p. 63. La expresión la obtiene Acton de Carlyle. Es si cabe mucho más que enjundiosa puesto que le reconoce la intuición que la cita recoge, único mérito de Carlyle como *historiador*. El texto al que hace referencia y sobre el que lo sigue Acton no es uno cualquiera. Su comparación con la *Historia* es a través de la Biblia.

la que es su marca esencial de identidad, todo sea dicho– en todas sus variadas formas[70]. Cosas de la normatividad intrínseca a los deberes. La *acción razonada-orientada*, sea científica, económica, política, social o moral, deja huella indeleble y fija el timón a un rumbo que no ha de ser fruto de la casualidad. Podemos saber gracias a esto hacia dónde nos dirigimos, y, de saber la velocidad, determinar además de nuestra trayectoria, nuestra hora de llegada a puerto. Se aspira nasalmente aquí cierto aroma providencialista secularizado. Pero al final nos las prometemos bien felices en esta empresa.

La dificultad viene de que la *Historia* de Macaulay no es menos una novela *à la Dickens* que la de Carlyle. Para Acton, si una acuna el fetiche del pasado, la otra luce en la solapa el fetiche del presente. Llámele usted si lo desea *'Progreso'*, que para el caso, es lo mismo. Esta noción viene de otra ausencia flagrante de perspectiva, en la que la admiración por el logro presente, por la posición actual, que siempre es lo último, nos arrastra a dedicarle un gesto grosero al objeto del pasado, empequeñeciéndolo. Juzgamos así aquello no ya en la medida en la que hemos podido hacerlo, sino como algo superado por nuestra naturaleza presente, y, como superado, no merece tanto el elogio cuanto el desprecio. ¿Nosotros? Con haber llegado hasta aquí ya estamos absueltos de todo pecado[71].

---

[70] *vid.* Butterfield, H. *The Whig Interpretation of History*, Penguin Books, Harmondsworth, 1973; para una curiosa crítica a ésta y otras concepciones *hiperracionalistas* antiguas y modernas *vid.* Cammilleri, R. *Los monstruos de la razón. Viaje por los delirios de utopistas y revolucionarios*, prólogo de Vitorio Messori, Ediciones RIALP, Madrid, 1995

[71] Vale sin duda la pena retener la segunda disputa de importancia que la *historiografía inglesa* mantuvo con la *alemana*. El espíritu de Ranke alanceaba molinos que ya no eran gigantes desde la herencia dejada a los discípulos. En 1894, "fue invitado [Theodor] Mommsen a participar en la conmemoración del centenario de la muerte de [Edward] Gibbon que iba a tener lugar en Londres […], o bien a escribir una aportación sobre él que pudiera ser leída en el encuentro. Mommsen respondió en inglés: En lo tocante al escrito que se me pide que presente, no me es sencillo decir que no; pero después de mucho pensarlo, de una larga consideración, no puedo decir que sí. Reconociendo en su más alto grado la maestría de un historiador que no tiene igual, debo, por otro lado, poner límites a mi admiración por su trabajo…sus investigaciones no son el igual de su elevado punto de vista; *ha leído más de lo que un historiador debiera. Un escritor de primera línea, pero no un trabajador laborioso* [*a plodder*]" (Nippel, W. "Gibbon and German Historiography", en Stuchtey, B; Wende, P. *Op.cit.* p. 72). La *Historia de la Decadencia y la Caída del Imperio Romano* [*History of the Decline and Fall of the Roman Empire*] (1776-1788) de Gibbon (1737-1794) fue un hito en historiografía antigua. Un éxito editorial y un texto ante el que Mommsen no quería enfrentarse cuando empieza a escribir en 1852 su *Historia de Roma* [*Römische Geschichte*] (*Ibid.* p. 70). Gibbon, sin embargo, "muestra un control perfecto de todas las fuentes relevantes […] dentro de una única narración omnicomprensiva. Usa notas al pie –cerca de 8000, haciendo éstas casi un cuarto de todo el texto– para documentar su relato, para discutir problemas, y para referirse a la literatura académica del siglo dieciseis al dieciocho. *No obstante, no cabe duda de que el tipo de crítica es 'pre-científica'. Utiliza el método forense de examinar a los testigos –el sentido común, la prueba probable, la coherencia interna del informe, la reputación personal del aludido*– con el fin de

"La empresa de analizar los caracteres es una más [que] complicada. Hay una peculiaridad en la revisión que los historiadores hacen [de la *Historia* y sus personajes] que los excluye del beneficio de la conocida ley por la cual debe asumirse la inocencia hasta que se demuestre lo contrario. La presuposición que es favorable a los *hacedores de historia* [*makers of history*] *es adversa a los escritores de historia* [*writers of history*]"[72]. En vistas a la evitación del peligro de juzgar equivocadamente, lo que debe sentarse en la tribuna de los acusados es la prueba y el documento, y con él, el historiador. Acton asume a Ranke. Al juzgar esta prueba, brota el único juicio moral posible, que es el deontológico sujeto al pundonor del historiador en su profesión. Acton supera a Ranke, y redefine el *juicio moral* que el *whiggism* pretendía desde un presente. El juicio salta desde la misma investigación desarrollada. El buen escritor de *Historia* [*history writer*] es un buen juez de caracteres. El *juicio moral* se transmuta en *teleológico*, y el residuo ético, repercute sobre el trabajo hacendoso del *historiador*: Una moral profesional. Y no hay más[73].

---

identificar una o dos fuentes fiables…" (*Ibid.* pp. 74-75. El subrayado es mío); Lord Acton. "Review of Philp's *History of Progress in Great Britain*", en *Essays in the Study and...* pp. 31-33; Lord Acton. "The Rise of the Whigs", en *Essays in the History of Liberty...* pp. 98-109; Himmelfarb, G. *Lord Acton: A Study in Conscience and Politics*, University of Chicago Press, Chicago, 1952; Banaschweski, P.E. *Macaulay und Acton: Ein Beitrag zum Freiheitsbegriff in der englischen Geschichtsschreibung*, München-Gräfelfing, 1960

[72] Lord Acton. "German Schools of History", en *Essays in the Study and...* p. 332; Esta transubstanciación del *juicio moral* en uno *deontológico* se glosa perfectamente en la correspondencia del 5 de Abril de 1887 con el obispo Mandell Creighton, a quien había recensionado ese mismo año su *Historia del Papado* [*History of Papacy*]. Acton había disputado en Roma la mismísima *infalibilidad papal*. En el Concilio Vaticano Primero, en 1870, viaja a Roma con Döllinger y fracasan en su intento. En una famosa carta al obispo de la Iglesia aclara su duelo particular con el fariseo *fatalismo* que creyó ver en esa infalibilidad, y troca el juicio en uno de responsabilidad histórica, que surge de la correcta investigación forense de las fuentes: "Pero si es que hemos de discutir [...] sobre las impropiedades de las denuncias de Carlyle, y del fariseismo en historia, no puedo aceptar el canon que hace que debamos juzgar al Papa y al Rey a diferencia de otros hombres, con la presunción de que no pretendieron hacer mal alguno. Si es que acaso hay presunción alguna será en el otro sentido, contra los que esgrimen el poder, medrando a medida que el mismo poder medra. La responsabilidad histórica debe compensar [to make up for] el deseo de una responsabilidad legal. *El poder tiende a corromper, y el poder absoluto corrompe absolutamente*", así, como por una ley del choque inelástico inversa, donde a mayor posición, más responsabilidad (Lord Acton. „Acton-Creighton Correspondence", en *Essays in the Study and...* p. 383) Acton culmina con que "deb[e] invocar la responsabilidad sobre aquéllos que evitaron decir, en 1517 [por ejemplo] lo que todo el mundo decía ya dos siglos antes, [y, sí] muchos dijeron después" (*Ibid.* p. 379); Lazarski, C. *Power tends to Corrupt. Lord Acton´s Study of Liberty*, Northern Illinois University Press, De Kalb-Illinois, 2012

[73] En 1865, Acton se había casado con la condesa Marie Anna Ludomilla Euphrosina von Arco auf Valley, hija del conde Maximiliano von Arco auf Valley de Baviera. A ella le escribe contándole el que fue el último encuentro con Ranke, en Londres, en 1877: Ranke le cuenta en confidencia que allá en marzo del 57, Macaulay se le había acercado durante la cena para lamentar que Ranke hubiera decidido seguirle los pasos y escribir una historia de Inglaterra "Dice que […] fue el *whiggismo* estrecho de miras de Macaulay el que lo llevó a intentar la empresa desde un punto de vista más universal [menos triunfalista], me abstuve de comentarle que esperaba haber sido un buen *whig* y, a pesar de ello, gozar de

La visión de que el *juicio teleológico* provee a la *Historia* comprende que los acontecimientos *sólo* poseen auténtico significado si se encuentran incluidos en una composición que los supera y sin la cual incluso llegarían a desaparecer como tales. La teleología entendida así coloca a todos sus objetos en su significación por medio de su posición relativa, función y jerarquía. Ese es el orden justo, y no extrañe que acabe, cómo no, convertida las más de las veces en *Teodicea*. Pero un orden justo pide un relato justo. "No hay nada que distinga de manera más favorable al historiador moderno del antiguo que la importancia que le concede aquél a los agentes metafísicos inmateriales en los asuntos humanos, y su intento de trazar el progreso de las ideas, tanto como el de la sucesión de los acontecimientos, y la reacción de los unos respecto del otro"[74]. Las ideas se convierten a la misma vez en causas y efectos, tienen una importancia ontológica radical en el devenir de los acontecimientos y, en no pocas ocasiones, no es extraño que se las confunda con la médula de los mismos o, incluso con los mismos. La *'apariencia divina'*, una representación como signo de lo divino, *es lo que hay*. Designio y diseño vienen a confluir en su raíz y en su fronda y una es debida al otro. Ranke no hace *Historia* y, al mismo tiempo, sí la hace, por cuanto los hechos sólo se vuelven significativos en tanto apuntan de algún modo a su valor superior. La hace porque el carácter sensible de los hechos está en su misma presencia como expresión física. Esta tendencia de la que no se pueden desligar y que apunta confusamente al vagabundeo en la narración quizás algo deshilvanada de Ranke, se estira hacia pasado y futuro, "hay un oficio profético en la historia, y nuestra noción de futuro toma forma de acuerdo con nuestra experiencia del pasado. El presente deriva su explicación del pasado, del mismo modo que el pasado se vuelve inteligible desde el presente; las causas deben ser examinadas en sus efectos, y los efectos entendidos en sus causas. *Nada es inteligible cuando es considerado en su aislamiento*"[75]. Pero esto no es una novela, ni contamos el cuento desde una posición privilegiada. Y, como la experiencia de Ranke no deja de ser fructífera, como alimenta, ha de tener una indicación que nos transporte en volandas a su sentido superior.

De la misma manera que el órgano nos transporta en su sentido al organismo.

---

semejante punto de vista universal" (Citado por Hill, R. en *Op.cit.* p. 105) El peso de la relación no deja, sin embargo, lugar a dudas: "Ha sido gracias a su mediación que yo he llegado a ser *mündig* [*mayor de edad*, que habla por boca propia –*Mund*-] en el estudio de la historia" (*Ibid.*)

[74] Lord Acton. "Expectation of the French Revolution", en *Op. cit.* p. 38

[75] *Ibid*. pp. 38-39. El subrayado es mío.

3.4. La tentación del *juicio moral* en *Historia*. El ejemplo.

Se han retratado ya tantos y tantos historiadores en la corta historia de su profesión científica –el siglo XIX, de ser correctas nuestras presunciones– en lo que a juzgar respecta, que, puestos en el juzgar, las fronteras entre unos juicios y otros se confunden.

Si por una actitud hermenéutica natural tuviéramos que decidirnos, podría tomarse ya como asentada la introducida unas páginas atrás: *Se juzga de acuerdo con lo que se desea o sabe, y esto, en relación a lo que nos es inferior o nos supera.* Hasta donde sabemos, por supuesto: *En la medida en que cada uno se considere capaz –o incapaz– de hacer algo de lo que oyó.* La acción más característica del *ser humano* tendría que ser la moral, por exclusiva. Más característica pues por ser la más elaborada, pues quien puede lo menos, no siempre puede lo más. *'Juzgar moralmente'*, así situados, parece ser por obra de consecuencia el primer impulso del juez. En *Historia* suele ser, al fin y a la postre, el primer amago de juicio que a uno le viene a las mientes al confrontarse con un texto. Allí actúan individuos, individuos que nos importan en sus acciones y con respecto a los cuales nos medimos. Acaba siendo así la explosiva mezcla que resulta de meterse a intérprete de motivos una solución entre el perdón, la sanción y/o la admiración, y lleva indefectiblemente a que en la narración aparezca el propio historiador como protagonista. Es él el primero que presenta en su ejemplaridad o no aquél relato. En tanto juez, el historiador determina a los actores en su carácter, y, con esto, se determina a sí mismo a través del género de drama que ofrece a estreno: ¿Trágico?¿Tragi-cómico?¿Cómico?

En su *History of England* [London, 1849], al narrar el complejo ascenso al poder de James II de Inglaterra [*Jacobo II*] como sucesor de su hermano, Macaulay comenta lo siguiente: "El partido *Whig* había sido extinguido […] El Parlamento era devoto del rey […] los jueces, su instrumento, y, si dejaban de serlo, estaba en su poder el deshacerse de ellos [….] Su orgullo creció. Había pocas cosas que una asamblea tal le pudiera negar pertinazmente al soberano; pero, esas pocas cosas eran, *felizmente para la nación* [*happily for the nation*], las mismas cosas en las que James había puesto sus esperanzas.

Uno de sus objetivos era obtener la reconvención del acta del *habeas corpus*, que odiaba, como era de esperar de un tirano que aborreciera el freno más restrictivo que cualquier legislación haya impuesto a la tiranía. Este sentimiento permaneció profundamente aferrado en su mente hasta el final, y se muestra en las instrucciones que le legó como guía en el exilio a su propio hijo. Sin embargo, no era menos grata el *Acta del habeas corpus* para los *Whigs* que para los *Tories*. *Y no cause extrañeza el que de hecho esta ley magna fuera tenida en tan alta estima por todo inglés, sin distinción de partido: Pues es ley que, no de forma diferida, sino por operación directa, añade a la seguridad la felicidad de cada uno de los habitantes del reino*"[76].

Macaulay aparece y desaparece de escena con facilidad. No tenemos datos de cuán largo era, ni tampoco nos interesa mucho realmente. Ágil en la intercesión, lo es. Entra y sale del escenario que es su texto con la facilidad que sólo cabe presumirle al apuntador que se esconde en el proscenio, al narrador omnisciente*:* Lo mismo es capaz de realizar aventuras introspectivas sobre lo que debía andar pensando el rey (*'Su orgullo creció'*, *'Odiaba* [*el habeas corpus*]*'*, *'Este sentimiento permaneció aferrado a su mente hasta el final'*), que incluir la ironía (*'felizmente para la nación'*, *'Había pocas cosas que se le pudieran negar, las mismas precisamente en que había puesto sus esperanzas'*), los juicios de valor (*'Odiaba* [*el habeas corpus*] *como era de esperar en un tirano'*), o hacer una valoración somera aunque encendida sobre la importancia para las libertades del *Acta* discutida: *'Es una ley que, de modo directo, añade a la seguridad, la felicidad de cada uno de sus habitantes'*[77]

---

[76] El autor es *Lord* Thomas Babington Macaulay, *Primer Barón* [*Baronet*] *Macaulay* (1800-1859), excelente representante del partido *Whig* y de la concepción progresista de la *Historia* con él relacionada. La cita se encuentra en Macaulay, T.B. "The Power of James at the Height in the Autumn 1685", en *The History of England from the Accesion of James the Second*, Vol. II, c. VI., Cambridge University Press, Cambridge, 2011, pp. 1 y ss. El subrayado es mío. Cf. para una crítica de la *concepción whig de la Historia* –crítica algo avejentada– con Butterfield, H. *Op.cit.*; *vid.* para una aproximación al contexto Bury, J.B. "La teoría del progreso en Inglaterra", en *La idea del progreso*, Alianza Editorial, Madrid, 2009

[77] *'Seguridad'* ante la autoridad arbitraria y la decisión injustificada de arrestar a un individuo. Antes de 1679 en Inglaterra no se establece un procedimiento decisorio e incluido en la *Carta Magna* para juzgar los casos en que una detención ha superado en tiempo y justificación la medida preventiva para un acusado de delito. El *habeas corpus* (*'de cuerpo presente'*) otorga al presunto delincuente el derecho a ser puesto ante un juez en un plazo limitado de tiempo para que se dirima si hay indicios suficientes o no para comenzar el proceso. Otorga *el primer derecho*. En caso contrario, el acusado debe ser puesto en libertad. Se garantiza la *'felicidad de cada uno de los habitantes del reino'* junto con la seguridad en la medida en que esta ley salvaguarda la *libertad personal e incluso la vida*, sin las cuales se haría bastante difícil la búsqueda de cualesquiera felicidades (Macaulay, T.B. *Ibid.* pp. 4 y ss.); En la Francia absolutista del XVIII aún era posible puentear los tribunales (que tenían mucha más solera en tanto institución medieval, como *parlaments*) y enviar sin más justificación a un individuo a una prisión

¿Cuándo actúa el psicólogo, cuándo el literato de la sátira, y cuándo el analista político? ¿Y a todo esto, cuándo el historiador?

En *Historia* y, respecto del *juicio moral*, no se ha conseguido todavía dar razones de quién y cómo ha de juzgar en este peculiar sentido. Ni siquiera tampoco de si se ha de permitir de modo absoluto. No se espere que en estas páginas se resuelva tan espinoso problema ¿Quién sería aquél que aportaría la medida de lo que se es capaz de hacer y lo que se debe hacer, moralmente hablando? Los aludidos –o, los atrevidos–, del lado del crítico, no obstante se supone que habrían de hacerlo llegado el caso basándose en unos criterios claros con los que viajara como pertrecho el *historiador* metido a juez moral y, con la buena fe y deseos de incluirlos en su crónica. Tampoco serviría que asomaran dichas asunciones subrepticiamente y sólo de vez en cuando. Hay que sortear en lo posible el impulso de lo subjetivo y el de lo personal, claro. Actuamos *qua historiadores.* Y, aún y todo, no basta con vaciarse los bolsillos sobre la mesa por mor de simular honradez para después desfogarse y soltar de inmediato en la narración, como un exabrupto cualquiera, el parecer propio. No desde luego bajo norma de cientificidad. "Sin duda, algunos de nuestros juicios son relativos y subjetivos, *pero otros no* […] Lo mismo se aplica para el caso de aquél viejo argumento de que no tenemos que juzgar al ser todas las normas relativas, para que tampoco nosotros seamos juzgados, [argumento] que lleva consigo el corolario igualmente falaz de que ningún individuo puede en justicia ser declarado inocente o culpable en la historia […][Esto comprendido, se suele decir blandamente que] *entender, justificar y explicar* son [en realidad] procesos idénticos"[78]. En estas retóricas de la verdad, del *'whig'* Macaulay al liberal Berlin, *vale ilatio*: No hay explicación sin justificación, no hay entendimiento sin justificación y sin explicación. Serán así entendidos como procesos equivalentes ya que, juzgar hay que juzgar. Pero, si es que hay que hacerlo, si hay que juzgar, que no sea por esos juicios relativos, que sea *'por los otros'*. Evidentemente es una responsabilidad intelectual. Bajo la mirada severa de estos otros, *de 'los otros' juicios,* sí se puede –y entonces se debe– juzgar inocente o culpable a un individuo dentro de la *Historia.* Uno,

---

estatal: las *lettres de cachet* habían llenado la *Bastille*. Eran cartas del monarca selladas en que se privaba de la libertad a un individuo sin mayores explicaciones. Eran un privilegio exclusivo del rey.

[78] Berlin, I. "Historical Inevitability", en *Liberty. Incorporating Four Essays on Liberty,* edited by Henry Hardy and with an Essay on Berlin and his Critics by Ian Harris, Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 117-118

qua historiador, tiene el deber de guiarse por unos juicios, y, además, tiene el deber de no dejarse guiar por los otros. La responsabilidad intelectual es una deontológica.

Porque no diríamos que pasan ni mucho menos con tanta facilidad *el entender, el justificar y el explicar* por idénticos. Ni siquiera por equivalentes. Ni por obra y gracia de la conmutación. Algo se retuerce en nuestras conciencias. La fuerza pretendida del *Sir* está en mostrar que, dentro de la justificación, hay una diferencia fundamental entre lo que se entiende como un *'tolerar'*, un *'perdonar'*, un *'validar'* –y para dicha interpretación marrullera *entender, explicar y justificar son lo mismo*– y la justificación del dar razones y quitarlas, del auténtico juzgar. La primera sirve al tocado de caridad, la segunda al justo. Sólo este juicio más rezagado nos implica de rondón en la objetividad, racionalidad y, si así se nos permite, en la justicia del mismo. Por eso, no puede sino exigirse como artículo de la profesión de fe que debe jurar el *historiador. Entender, explicar y justificar son lo mismo, pero hay que saber de qué se habla.* El punto crítico está en lo que se entiende por *'justificar'*, en la ambigüedad del término, y es eso lo que quizás merece más la pena de ser denunciado. Berlin quiere hacer diferencia en el uso que el relativista y él hacen del término, y el uso que es ilegítimo, injusto, es denunciado por una actitud. El que se inhibe de juzgar moralmente movido por intereses personales incluye su actitud y se incluye a sí mismo como objeto inmediato de un juicio moral mayor que lo señala acusadoramente. No es probo. Efectivamente por *'justificación'* se puede entender tanto la actividad de ofrecer buenas razones y criterios que apoyen la validez del método empleado en sacar conclusiones, su fiabilidad, de la misma manera que también puede entenderse por ella la petición vacua y sanción moral de la legitimidad y el perdón fraterno. La que le interesa al enfoque científico siempre es la primera, la *justificación epistémica*[79].

[79] Por *justificación epistémica* comprendemos la garantía para el *'conocimiento'* que el método correcto de su adquisición en relación al tipo de objeto en que se centra, ofrece. Hay métodos de justificación que garantizan la presunción de que lo que se posee del objeto al que hacen referencia es conocimiento. No diríamos que estamos justificados al subrayar que conocemos qué hora es –*conocimiento*– al hacer uso de un reloj sin pilas –*método de justificación*–. Así, la definición que se llama *'clásica'* de lo que *'conocer'* es, entiende que deben cumplirse como condiciones necesarias y suficientes las tres que hacen de cada fragmento de experiencia que a la realidad se arranca una (i) *creencia*, (ii) *justificada*, (iii) *verdadera*. Sobre las combinaciones deficitarias y sus implicaciones se discutirá más adelante. *vid.* Dancy, J. "The Traditional Account", en *An Introduction to Contemporary Epistemology*, Basil Blackwell, New York, 1989, pp. 23-25; Audi, R. "The Analysis of Knowledge", en *Belief, Justification and Knowledge. An Introduction to Epistemology*, Wadsworth Publishing Company, Belmont, 1988, p. 102; Prauss, G. *Einführung in die Erkenntnistheorie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1980; Lycan, W.G. "Having reasons", en *Ibid*. pp. 65-68

¿Y qué contenido trata de silenciar el *relativista*? Las idas y venidas del *juicio moral* en *Historia* como juicio de valor razonado parecen tener algún poder exclusivamente si se adoptan y se frenan antes de toparse frente a la postura ontológica del *determinista*. Porque al huir del relativismo, poniendo nuestras ilusiones durante el trayecto en dar con *aquellos de nuestros juicios que no son ni relativos ni subjetivos*, con esos *'otros juicios'*, pudiera suceder que con lo apresurado de la huída acabáramos en las antípodas.

Irónica situación por cuanto ni el *fatalista* –un *determinista* desilusionado– ni el *relativista* suponen una mejora ontológica. Huir del relativismo igual implica pagar alguna prenda…

¿Qué puede tener que ver el determinismo con el argumento responsable de Berlin? A la suposición *determinista* de que el transcurrir de los acontecimientos sobre la faz del planeta se sucede con necesidad y por causa, y que nada se puede hacer para evitarlo, el *historiador* imprudente con el que comparte apretado una conciencia se adelantará y emitirá a resultas de ello un juicio de valor. Frente a la *objetividad determinista* no le queda más, y no lo hace de manera comedida, pues sabe bien que no acumula nada de importancia sobre los hechos al pronunciarse. Sabe que aquéllos lo miran desde la eternidad impertérritos. Curioso es que al aferrarse éste a su clavo ardiendo –nos diría Berlin–, al *'juzgar a cualquier individuo culpable o inocente en la Historia'*, roce sin quererlo –un 'sin quererlo' de no deber desearlo en absoluto– la mano del *relativista* que con su *'ningún individuo puede ser juzgado culpable o inocente en la Historia'* cree echarle en cara su conducta, cuando lo que pasa es que se *salva veritate.* El resultado importa lo mismo para el conjunto de los hechos. Pero es que la *'veritas'* se salva porque no hay peligro alguno que la amenace en ninguno de los dos casos. No cabe duda de que nuestro *historiador* se cree en la necesidad de protestar o sancionar lo que de otra forma permanece refractario para su persona, ya que como individuo, nada más puede hacer insertado entre la cadena infinita de inertes mecanismos causales, y esto le parece que contradice algún tipo de intuición personal a la que no puede renunciar. Le queda el arrebato estético. Una dignidad se pisotea aquí si al menos no se le deja el derecho al pataleo.

La protesta, no obstante, sólo está justificada, sólo está autorizada al gesto disgustado o complacido del esteta, si llama además la atención sobre un error

judicativo, sea por ignorancia, sea por una actitud torcida deliberada. Dicha propuesta podría darse a sí misma el nombre de *'libertaria'* pues, como si de la prenda que se deja en el lugar de lo prestado se tratara, lo que se echa en falta en cuanto a contenido en su queja –el error judicativo– no acaba siendo sino una cosa que gusta de llamar *'libertad'*[80]. Y decimos *'libertaria'* y no más bien *'liberal'* –obviando aquí cualesquiera implicaciones actuales del término y refiriéndonos antes bien a su significación para con una sustantividad significada por *'libertad'*– porque la actitud de protesta no va sola e inerme a defender su derecho ontológico menguado. Pretende y exige un derecho fundamental por el que pelea y que puede citar como prueba.

Denuncia entonces el *historiador* responsable la molicie que se conforma con la responsabilidad directa, último santo al que rezan los *deterministas*, *fatalistas* y los *relativistas*, y señala a la ausente *libertad* como la auténtica esencia del ser humano, que sí puede cambiar las circunstancias y por tanto dirigir la atención del juicio al *'elegir'* y el *'elegir ser juzgado por sus elecciones'*. Una de ellas es la de *'escribir una Historia que no eluda un juicio moral sobre sus actores'*. Si este elemento se niega, si la *libertad* se niega, se niega con ello cualquier justificación por hacerse lo propio con cualquier justicia existencial: La realidad es más estrecha y mentirosa sin aquélla. El *relativista* y el *fatalista* son criticables sobre la base de que sus actitudes son negadoras de la realidad, y que dicha negación tiene consecuencias morales. Han de ser juzgados entonces ellos también moralmente. No obstante, sería difícil de justificar, difícil de negar que nada ha cambiado el *libertario* con incluir una enmienda a la totalidad bajo la forma de un *juicio existencial* que corrige la concepción ontológica *fatalista*. *'Hay libertad'*. Pues bien, que la haya. Ahora, explique usted qué diferencia hace esto a aquél *'justificar'*. Ambas posturas generales obvian, por su asimilación tácita del *fatalismo*, que el terreno en el que la *Historia* debe mostrar sus credenciales explicativas, sus credenciales en cuanto a justificación, es en el de las razones. La inclusión de un nuevo elemento, añadir a la Creación la *libertad*, además del mecanismo causal, no es incompatible con dejar la diferencia respecto a la justificación como estaba, sin aclarar. Decir de alguien que es *'responsable'* –en el sentido de *'actor localizable espacio-temporalmente'*– y que se le puede juzgar por ser libre deja incólume el concepto de justificación al que le debería poner peros el partidario de la *'libertad'*, por cuanto es

[80] Berlin, I. *Ibid.* p. 122

bajo el imperio de esta forma de justificar bajo el que dicha esencialidad fue negada. Todo se puede consentir y tolerar igualmente ahora como pasado. Y es que un *juicio de existencia, que la libertad existe*, no es una razón más allá de lo descriptivo.

Y, de ser esto así, entonces no es que se haya de pulir el tipo de *juicio moral* posible en *Historia*, es que las paradojas surgen porque tal juicio, así dado, parece devenir imposible. Esta será la tesis que trataremos de hacer algo más plausible.

En ocasiones, sólo queda la delectación estética de la que tan bien ha hecho su arte el *fatalista*: "No era el mismo hombre que, pocos meses antes, dudando sobre si no sería sucedido en el trono apenas una hora más tarde, había implorado la ayuda extranjera con súplicas impropias de un rey y las había aceptado con lágrimas de gratitud. Las visiones de dominación y de gloria se elevaban ante sus ojos. Ya se veía a sí mismo, en su imaginación, el campeón de Europa, el campeón de muchos estados oprimidos por una monarquía poderosa en demasía"[81]. Otra variante del *juicio moral* habrá de ser posible. Una relativa quizás a las propias asunciones morales y creencias del personaje en cuestión. El *juicio moral* en *Historia* delata en su manera de inquisición la posición absoluta y superior del presente ético del historiador. La situación del conocimiento actual es lo único que de modo relativo aporta el significado propio que la misma crítica tiene en el tiempo. No más. Aquél que oficia de moralista omite y no incluye en su cómputo que los actores ya desarrollaron sus actividades, que se retrataron en sus hazañas y en sus villanías. Es imposible que no haya sucedido lo que ha sucedido. Vale lo mismo que expresar el deseo de que las cosas hubiesen sido de otra manera… Esto es, que no sean como han sido. Que no sean, punto.

John H. Elliott, por lo demás un reputado historiador británico especializado en *hispanismo*, escribía acerca de Hernán Cortés lo siguiente: "Cortés, a la vez que representa la transición entre la Edad Media y la Contrarreforma, parece reflejar también este movimiento en el desarrollo de sus propias ideas. Su correspondencia, cuando es leída a la luz de las pre-ocupaciones [*pre-occupations*] políticas e intelectuales de la España contemporánea, da la impresión de haber sido escrita por un hombre de excepcional sensibilidad espiritual, alerta para detectar el más sutil de los cambios de opinión en un mundo a miles de kilómetros de distancia"[82]. ¿Qué quiere

[81] Macaulay, T.B. *Ibid*.

[82] Elliott, J.H. "The Mental World of Hernán Cortés", en *Spain and its World. 1500-1700. Selected Essays*, Yale University Press, New Haven, 1989, p. 29

decir exactamente Elliott con *'a la luz de las pre-ocupaciones políticas e intelectuales contemporáneas'*? Elliott corrige su juicio. Si lo que deseaba era resaltar el espíritu e intelectualidad y pericia de Hernán Cortés –*virtú* llega a nombrar en su estudio[83]– no le era necesaria la comparación con el presente. Ésta viene como aditamento para referir a Cortés y presentárselo al lector contemporáneo. Es la parte narrativa de su historia. Hasta aquí, el viaje con Macaulay. Adelanta el paso Elliott*:* "El cronista contemporáneo [de Cortés] Fernández de Oviedo se refiere en determinado momento a la capacidad de Cortés de 'construir romances' (*novelar*) y pergeñar esquemas apropiados a un capitán astuto, inteligente y rico en recursos", según los estándares de su época, cuando aún *era el momento en que era capaz de hacer algo de lo que se ha oído*[84]. Por su correspondencia se le conocen citas y familiaridades con las *Siete Partidas*, la *Celestina*, e incluso cita de memoria a Eurípides y a Suetonio refiriéndose a César[85]. *Tras lo sucedido, tras lo que es posible,* puede venir *lo imposible*. Ni que decir tiene que esto, referido al contexto de la época, ya da para un cierto juicio sobre la mentalidad de Cortés, un juicio, eso sí, que nada tiene que ver con las *pre-ocupaciones* [*¿Lo que hacemos 'antes del hacer'*] del presente en España.

La parte del trabajo situada más adelante como conclusión –en concreto, en la sección 8– se ha decidido por un tratamiento muy cercano de tres textos fundamentales de dos autores fundamentales. Ambos autores han sido ya presentados: Aristóteles y *Sir* Isaiah Berlin. Los textos corresponden a la *Poética* del primero, y dos ensayos determinantes del segundo que serán presentados enseguida[86]. Las razones que nos han llevado a dichas elecciones pueden enumerarse con sencillez: No es esto un ejercicio de hagiografía de Isaiah Berlin. Ni siquiera de Aristóteles. Berlin interesa para una versión de este problema planteado que abunda en las relaciones de sentido de una narración que sostiene que el *juicio histórico* es posible en un contexto que no rechaza el *determinismo* y el *cientificismo*, sino que desea tomárselo en serio. El contexto del resurgimiento de la *Lógica* en las primeras décadas del XX, junto con la *filosofía de la Historia* o la ocasión histórica posterior de la Guerra Fría y sus ideologías, hacen de

[83] *Ibid*. p. 35
[84] *Ibid.* pp. 35-36.
[85] *Ibid.* pp. 32 y ss.
[86] De Isaiah Berlin trataremos a conciencia su "Historical Inevitability", en Berlin, I. *Liberty. Incorporating Four Essays on Liberty*, edited by Henry Hardy, with an Essay on Berlin and his Critics by Ian Harris, Oxford University Press, Oxford-NewYork, 2002, pp. 94-165 y Berlin, I. "History and Theory: The Concept of Scientific History", en *History and Theory*, Vol.1, No.1, 1960, pp. 1-31

Berlin –en tanto coetáneo– un resonador fantástico de estas tendencias. Ni que decir tiene que sus habilidades de divulgador y las síntesis de todas las posturas hasta aquí presentadas en sociedad que nos ha regalado en sus escritos lo hacían un autor apetecible además. La decisión por Aristóteles ha sido instrumental en un doble sentido. En primer lugar, nadie como él para identificar corrientes subterráneas entre las narraciones que son la *Historia* y *Ciencia*. Y esto, por supuesto, por medio de la *Poética*, disciplina que instituye una relación intelectual como fundamental protagonista de todo placer. Placer humano, siendo redundantes.

> *"Aquiles creyó haber ganado a la tortuga y se instaló muy cómodamente sobre su caparazón.*
>
> *–Luego, ¿has acabado ya la carrera? –dijo la tortuga–. Incluso aún y cuando consistiera en una serie infinita de distancias. Me parece que un sabio, o algo por el estilo, dijo hace tiempo (he olvidado su nombre) que esto no era posible.*
>
> *–Y, sin embargo, he ganado –dijo Aquiles–. Puede que no sea verdad, pero es un hecho.* Solvitur ambulando *¿No ves que las distancias* disminuyen *constantemente?* […]
>
> [–]*Bien,* [dijo la tortuga], *y ahora, ¿te gustaría oír a ti de mi boca acerca de esa carrera que muchos creen haber concluido con uno o dos pasos, pero que, en realidad, consiste, repito, en un número infinito de distancias* […]*?*
>
> (Carroll, L. *Lo que dijo la tortuga a Aquiles*[87])

4. Coda explicativa. De Isaiah Berlin y el rodeo hacia el *juicio moral* en *Historia.*

La idea de que los individuos, por completo inmersos en las aguas del devenir de lo histórico, inmersos en las aguas de lo eventual, poseen una conciencia más o menos clara de su posición en el mismo parece incontestable. *Será verdad, será un hecho.* Hay una excepción hecha, claro está, la de que sean unos completos ignorantes, que estén

[87] Carroll, L."Lo que dijo la tortuga a Aquiles", en *Matemática demente*, edición de Leopoldo Mª. Panero, Colección Fábula, Tusquets Editores, Barcelona, 1999, p. 207. He modificado ligeramente el texto volcado a la traducción por Leopoldo María Panero, sin modificar con ello para nada el sentido y significado de la misma, y de la misma manera que él sugiere sea llevado a cabo por todo buen traductor en su prólogo a la obra sobre Carroll. La edición seleccionada no es, por lo tanto, arbitraria. Para una versión inglesa 'original' del texto, véase Carroll, L. "What the Tortoise said to Achilles", en *Mind*, New Series, Volume 4, No. 14, Oxford University Press, April, 1895, pp. 278-280. El cuento lógico que representa, diminuto, es el juego de Carroll basado en la conocida como *paradoja* o *aporía de Aquiles y la tortuga* de Zenón de Elea (409 a.C.). Es Zenón, discípulo de Parménides, ése 'sabio o algo por el estilo' al que se refiere el remedo de la tortuga de Esopo. La aporía fue popularizada por Aristóteles en su *Física* (Aristóteles. *Física*, L. III, 239b y ss., traducción y notas de Guillermo R. De Echandía, Editorial Gredos, Madrid, 1995, pp. 88 y ss.). El problema que plantea, símbolo del que vamos a hallar en la *historia filosófica* de Kant, tiene que ver con la relación existente *de facto* entre el espacio, el tiempo y el movimiento. El llamado *problema del continuo* busca poner negro sobre blanco en lo que a la diferencia entre *infinito potencial/infinito actual* se refiere. Teóricamente, *como verdad, aunque puede que no sea hecho,* Aquiles jamás alcanzará a la escurridiza tortuga de darle ventaja en la salida. Es un *hecho teórico.* Al consistir la *distancia verdadera en una serie infinita,* frente a la serie real *discreta,* 'lo más rápido' –en palabras de Aristóteles– nunca dará alcance a 'lo más lento' porque para ello deberá recorrer las infinitas y sucesivas distancias previas (*vid.* Bernabé, A. (ed.) *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito,* introducción, traducción y notas de Alberto Bernabé, Alianza Editorial, Madrid, 2010, pp. 166-167)

ciegos a los acontecimientos o bien aquélla en que desean estarlo. Es esta una opinión introducida como argumento a favor para el cual pensamos no hay que ejercer demasiada fuerza. En sí, como principio, *tenga que ver o no con la verdad, parece ser desde luego un hecho.* Al que se sumerge en el río, aguas y aguas distintas lo trasiegan. Es –diríamos– una experiencia filosófica de lo más cotidiana.

Como razón, es un argumento que creemos además del todo plausible. Estamos entre distancias. Intercalados entre magnitudes. Por ello, ya desde un primer momento y sólo bajo este supuesto en apariencia trivial nos vamos a consentir y vamos a situarlo sobre el tapete pintando para los demás palos. Listo para que cualquiera sentado a la mesa de juego enhebre la siguiente baza basada en él mismo. De por sí no parece alzar demasiadas voces en contra. En un segundo pensamiento, más exigente filosóficamente hablando, *no tendría ningún sentido una posición uránica del agente histórico* –nos decimos.

Lo histórico, ese medio [*μέτρον*] en el que nadamos o nos ahogamos, no es sin embargo un ajuar muerto. Las aguas tienen sus intenciones. En el ser humano es herencia significativa. Oleaje orientado. Aún y pareciendo así estar sostenido sobre una suerte de riel que arrastra las mareas rítmicamente, sí, que arrastra a los acontecimientos, no es esta así pronunciada toda la verdad sobre el asunto. Eventos que van ocupando posiciones y más posiciones se suceden unos tras otros, y el individuo va en medio. Bien hasta aquí. Ya preparado el *Mundo* para cuando llegamos nosotros los sujetos –además siempre tarde y con el drama ya comenzado–, no nos ha de ser del todo indiferente el sentido y dirección de sus apariciones y fugas. Aparecidos nosotros mismos como caídos del cielo, intentamos ocupar cuanto antes la butaca más cercana como un espectador más y causar en el intento el menor estropicio a nuestro alrededor. Percances de habernos perdido el proemio. Uno tantea a ciegas durante unos instantes. Un ojo más acá, y otro más allá, donde no cesa la acción. Se debe hacer uno a la penumbra para no tropezar, pero no menos de lo que debe intentar no perderse el hilo que sigue desplegándose de la representación en curso. Ha de procurar encajarse en su asiento cuanto antes no se le llame la atención desde alguna otra fila, pero sin distraer más atención de la necesaria. *Hay que ser contemporáneo* –se nos dice. *Diacrónicamente. Porque somos históricos*, acumulamos pasado en derrubio.

La figura de la serie, tal cual, no deja de ser por supuesto una metáfora. Una mecánica. El análogo de la de las magnitudes que disminuyen o aumentan, si cambiamos discreción por continuidad. Porque uno resulta que no tiene más remedio que medirse desde luego, y, al fin y al cabo, hacia adelante y hacia atrás, pero la forma de la propia medida es libre. Compás o comparación. Y sucede además que esta medida en concreto se ejecuta con el recuerdo y con la expectativa. Diríamos ahora eso sí que ninguno de los dos conceptos sabe mucho de geometrías, pues la vista en tanto tal en cuestiones del ocupar, no ocupa en tanto objeto espacio alguno ¿Pero de veras es esta su situación dentro del mundo tan irrelevante –tan independiente– como para no ser preciso hacer memoria del nombre de aquél que la tachó de imposible?¿Se puede contar de una carrera, y después contar de seguido y despreocupadamente de la otra? Porque el espacio y el tiempo no son las únicas coordenadas de la actividad. Mágicamente, decididos a ser observadores la visión ya nos hace con ello agentes. Si bien la vista no ocupa espacio, sí que cuenta con él. Cuenta con él o lo cuenta. La clave está en que ese *'tener conciencia'* no es una mera actitud contemplativa. No sólo las colisiones entre los cuerpos son el tema de la acción. Aceptado esto, se rompería a este momento entonces con la falsa apariencia de que, por decir de su 'inmersión', hace falta argumentativamente dar por supuesto que hay algún otro lugar ficticio desde el que se ha saltado a la *Historia* y al que se puede regresar de irnos mal las cosas. Tanto se da hablar de una carrera o de la otra. Nos atrevemos a hablar porque hay unos cuarteles de invierno. Existe un lugar acogedor quizás –esperamos– desde el que en algún instante se ha saltado, desde el que se ha chocado, aterrizado o empotrado uno mismo en aquella *Historia*, pero que es merced a dicha coartada que ésta nos es soportable. Nos agarramos a la promesa de que podemos volver a movernos a distancia y a resguardo una vez en harina –como si cierto derecho a la nostalgia de aquél limbo nos asistiera, y nos permitiera mirar de soslayo y casi distraídamente hacia otro lugar cuando no nos gusta lo que más acá vemos. Y todo porque la feliz circunstancia de que la vista tiene alcance. Pero estamos en realidad atravesados como un San Sebastián por la historia de los acontecimientos. La memoria y el deseo les devuelven aquí, sí, en esta misma circunstancia y sin necesidad de entrar a conmoverlos con sus mismas leyes, sus efectos propios. Al que le toque el segundo turno de narraciones hará bien en no olvidarse de esto, pues influye en su historia.

Resulta que podemos caminar con discreción un paso, dos pasos, y aunque la vista llegue más lejos, a la infinita distancia y como de un pistoletazo, las piernas no dan sino para lo que dan. Dan para poner un paso tras otro. Cierto. Desde luego, la tortuga está en lo cierto. La carrera consiste, de hecho, en una serie infinita de distancias. En el *mundo de la Verdad*, camine usted lo que desee, que nunca se le acabará la carretera. Es decisión suya llegar a creerse que la ha concluido con cada nuevo paso, pero consiste, repito, en un número infinito de distancias, esto es, en un número infinito de pasos. *Solvitur cogitando.* Hay que resolverlo caminando como todo proceso sobre el que se ha de arrastrar un *tempo*. Cada vez, una cosa. *Y, sin embargo, Aquiles ha ganado. Puede que no sea verdad, pero es un hecho.* Es un hecho que la tortuga *tiene la obligación de pensar. '¡Luego, has acabado ya la carrera! Incluso aún y cuando parecía imposible'*. Responde Aquiles: *Solvitur ambulando.* Cada paso merece ser pensado. Para nuestro tema, el grado de *conciencia histórica* que juega su mano sobre las condiciones y la naturaleza de lo que se entiende por las mismas, a dónde llega la vista, es la infinita posibilidad que se nos aparece como la tarea correspondiente a la parte del león de cualquier aproximación a *lo histórico*. Su atuténtica razón de ser. Es un *cogitare* que debe pensar cómo se maneja con el *ambulare.* Caso contrario, el expediente en *Historia* se resolvería apenas con una dinámica de los cuerpos compleja a voluntad. Una *física histórica* y poco más que decir. *'Historiar'* sería entonces sólo una actividad algo más especial que las demás de hilado mecánico, especial por ser definitiva. Una actividad detenida sólo en aquél punto en que desfalleciera nuestro ánimo en eso de ligar las causas con sus efectos, viendo cómo las distancias disminuyen constantemente, paso a paso, pero ya sin consuelo. Poco antes de ceder el testigo y el laboratorio al relevo… El *historiador*, no obstante, acaba cada carrera, incluso aún y cuando consistan siempre en series infinitas de distancias. La forma de su obra es la de un todo acabado.

El horizonte anhelado, el punto y final, acaba siempre venciendo a toda magnitud en que se empecinen las distancias. Por muy infinitas que se presenten. Seremos aquí desde luego de la opinión de que todo esto no se va a solucionar siempre caminando, del trote al galope mejor es que no nos miremos los pies. Seremos de la opinión de que nos gustaría oír llegada su vez –después de escuchar atentamente a Aquiles– de boca de la tortuga acerca de esa otra carrera de la que habla. Parece ésta más interesante justo cuando se la escucha después, porque donde la primera nos

promete un *solvitur –'que se resuelve'*, que hay solución, que se gana–, la segunda nos tienta con la tarea olímpica de recorrer una distancia tras otra, hasta los límites del mundo. Una magnitud superior a cualquiera. Evidentemente, de tener que sentirnos orgullosos de llegar a la meta, mucho mejor medirse con una marca infinita de pasos resueltos que acabar la maratón a la vuelta de la esquina. Mejor oír ahora algo de lo que allí al final nos espera, de lo que anhelamos, algo en que la respuesta tendrá más bien la forma de un peculiar aditamento, un *solvitur expectando*. Una respuesta para la cual precisamos –de hecho– de usos conceptuales sin pies con los que deambular o llevar el ritmo del proceso en la experiencia, usos que articulan no obstante una experiencia trivial más, una natural para este nuestro caso. ¿La experiencia de la *retrospectiva-prospectiva*?

Dicho esto, ¿qué queremos decir con tanto rodeo a fin de cuentas, y cómo se interpreta ese paseo especial del pensamiento que es un *'tener conciencia histórica'*? Bajo la perspectiva de Berlin, por remitirnos a la última posta que hemos recorrido, este *'tener conciencia histórica'* es antes bien un *tomar conciencia de la propia posición*, y, sólo ocupamos una posición si actuamos. Hay un movimiento de la vista primero hacia el propio ombligo, relativo, en que uno se mide el perfil y se ocupa con él entre los acontecimientos, y, en segundo lugar, hay un segundo movimiento semejante al de aquél que adivina antes que nada su altura por vez primera por la sombra del mediodía, pero que luego desea hacer algo con ella. Es un movimiento centrífugo, en que se toma constancia de que esa posición depende por igual de la distancia que limita a aquéllos respecto de uno mismo. Una posición absoluta. Estas distancias se producen y reproducen por estar constituidos como seres materiales dotados de voluntad. Anhelo, memoria y deseo intervienen para complicar las cosas. El cambio no está libre de importancias. *'Tener'* por *'tomar'*. Aquí la posición deviene activa. Todo atributo no se hereda, alguno hay que conquistarlo. Y siendo ahora ésta una posición activa, la de un individuo, no puede sino implicar una cierta responsabilidad derivada de la manera en la que uno se maneja entre dichos acontecimientos. Una especial tirantez o tensión estructural: Es dependiente de a cuáles se empuja para alejarlos de sí y de cuáles se atrae uno. Cuáles son los que se aproxima a la órbita de su poder y de su haber, y cuáles extraña.

Si se nos preguntara, tanto da que uno haga o no haga nada. Al final va a ser apelado por una respuesta, y siempre va a tener una a mano. Porque los silencios también se interpretan. Lo que no se responde con *lo que (no) se ha tomado* se responde con *lo que (no) se ha tenido.* Eso que se llama *quietismo*, en los seres dotados de voluntad, es una forma atávica de *determinismo*, perversa por ser una involución elegida[88]. Tanto desde la indicación espacial y temporal que señala al *agente –el que actúa* por acción u omisión, tomando o teniendo– y que impide a éste el ocultarse o el que se hurte del drama toda vez que se halle sobre el escenario, como desde la que hace referencia al carácter de lo que allí arriba haga, la referencia al color de la decisión que expresa su actuación, una que puede ser reflexiva o irreflexiva, el individuo siempre tiene preparada una contestación. Quien no presenta tragedia, presenta comedia. Véase que la circunstancia de que uno sea siempre activo –porque *puede cogitar o no lo que deambula*– y no reactivo, esto es, pasivo, un acontecimiento más entre acontecimientos, es una circunstancia igualmente irrelevante, si el sesgo experiencial lo vivimos desde la otra orilla. Es la fábula infinita que cuenta la tortuga. Porque aquí, en el universo de los seres con el atributo del pensamiento, en el universo en que simplemente importa también que sea verdad, aunque no sea un hecho, la pasividad lo que indica es la falta de ejecución de la norma y, con ello, una vez más alude y refrenda la norma misma. Su potencia. Unilateralmente desde la margen del pensamiento, todo puede tener de la misma manera, el mismo color. De noche todos los gatos son pardos. A eso nos referimos con aquello de que el pensar es una clase de acción. No es inocuo incluido en una mezcla. Puede sumar, puede restar o puede igualar la cuenta, siempre. El telón de

[88] Es perversa porque renuncia o anula un atributo que, en tanto tal, se considera característica ontológica decisiva y esencial del sujeto, y porque pretende con ello una ventaja. Es perversa porque viene a significar un trueque *contra natura*: Un atributo por otro alieno. Esto es, un rasgo que en su elisión *transforma el carácter todo de la clase óntica de sujeto que soportaba nuestro discurso para hacerlo pasar por otro y acogerse a una legislación más benigna.* Ya no se puede hablar de él del mismo modo. No se le pueden aplicar los mismos conceptos. Lo transforma porque hay un predicado esencial que ya no se puede usar sobre ese objeto de discurso para identificarlo, y, por eso, si se habla, se habla de otra cosa. Así, un ser humano que se deja hacer por la marea de los acontecimientos, dejándose llevar, meciéndose cual junco al viento, que mata la voluntad en sí, *quietista*… Se vuelve inmediatamente no más que "palo [o] piedra" (Berlin, I. "Historical Inevitability", en *Liberty. Incorporating Four Essays on Liberty*, edited by Henry Hardy, with an Essay on Berlin and his Critics by Ian Harris, Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 119). Por decir más aún, *desde la perspectiva del historiador*, teniendo presente que "la historia ha de lidiar con seres humanos, bajo la asunción mínima [tan sólo] de que son objetos materiales en el espacio" y el tiempo (Berlin, I. *Ibid.* p. 140), dejar las cosas así, en el *'tan sólo'*, produciría sin duda una peculiar caricatura de los protagonistas zen de tal *Historia*. Produciría ese mínimo lo suficiente para contar una *historieta*, si acaso. La *historia quietista* del ser humano es un absurdo conceptual.

fondo de *lo que no fue* siempre puede servir de negativo para la definición, una definición infinita, que talla desde afuera aquello esencial. Esto es, se puede decir que el actuante *no es que no haya sido irreflexivo*, sino que *'pudo ser reflexivo'* y, sin embargo, no lo fue. Quiera o no quiera ser razonable el individuo, la marca de agua que juzga sus acciones como molde resta indeleble en cada uno de sus actos, basculando ora acusadora ora como aprobación tácita de lo hecho. *Necesaria.* La negación como se sabe es un functor de segundo orden.

Pero, seamos sinceros. Siendo la mejor historia para contar, "¿cómo es posible que [semejante doctrina][…] haya atrapado tan poderosamente en su sortilegio a tantas y tantas lúcidas inteligencias, inteligencias que, por otro lado, eran a la vez tan honestas"[89] ¿Cómo ha sido *la doctrina de la responsabilidad (racionalidad) absoluta* – la que cuenta de cómo se resuelve en el infinito el caminar– tan fácilmente aceptada?¿Cómo ha calado tan hondo semejante cuento y ha tenido, por otro lado, tan buena prensa la lección del deber histórico absoluto?¿Es que acaso no es la que más pesa sobre las espaldas?¿Tan ligera hace de repente esta carga la palabra amable que glosa persuasiva las bondades del pensamiento y de la dignidad de la norma moral?

Si nos permitimos aunque sea una duda razonable, déjesenos entonces consentirnos en ella con una maldad. Una pequeña. Esta travesura tiene que ver con el traer aquí enmarcado dentro de otro contexto el sentido de esta última inquisición que hemos planteado. Si la cosa es tan sencilla como para ser una cuestión acerca de si uno es hechizado o no por la loa y las bellas palabras, o por cualesquiera otros métodos discursivo-afectivos, no entendemos entonces por qué habría de ser si no más digno – porque al final son todo palabras *honradas y honestas*–, sí más probable, caer presa de una enseñanza antes que de la contraria. Ambas deberían tener en definitiva la misma clase de ascendiente sobre el pensamiento. Trasfundiéndole el sentido ligeramente no nos tomaremos más libertad que la que el propio Berlin se tomaba al bautizar así, de sospechosas de embrujo, a las doctrinas que quería analizar, y que, aunque equivocadas, por otro lado *'eran tan claras y honradas'*. En su caso particular los imputados eran el *relativismo* y el *determinismo*. Ahí estaba la alusión de la pregunta anterior. Ahora sugerimos que la crítica parece demandar una sustitución, y, honradamente, una sustitución entonces bajo la que los susodichos sustitutos sufran las mismas

[89] Berlin, I. *Ibid.* p. 155

consecuencias de la crítica refleja. Una sustitución por la lección que pretenden impartir el *libertarianismo* y el *utopismo*, que deberán hacer ahora cumplidamente acto de presencia. Corresponden estas doctrinas a una identificación y un horizonte, un marco, ocupando correspondientemente el lugar donde sus antecesoras funcionaban. Analógicamente. Una posición y una amplitud de miras igualmente, con la diferencia supuesta que generaría la tensión proactiva de la *'libertad'*. Así, y de la misma forma, donde las primeras doctrinas criticadas escamoteaban al parecer cobardemente la perspectiva del individuo al privarle del atributo de *'libre'* y lo que con éste consiguiese para sí procurarse, las nuevas ponen en primer término, sí, el lugar ineludible que debe ocupar ahora *el que responde*, el *responsable* y, no menos, la perspectiva de futuro que por ocupar ahora un lugar habrá de colonizar más adelante. Un *agente*, un objeto singular con tendencia –atributo– a la *acción*, no tiene por carácter fundamental el mero ocupar su *locus* [*lugar*].

El *agente histórico* aparece en una intersección, primero, entre el orden de los acontecimientos que van uno detrás de otro –*cronología-diacronía*– y, a la misma vez, debe encargarse de su importancia-posición relativa –*jerarquía-sincronía*–[90]. Si respecto del primer rasgo puede hacerse pasar por *cuerpo inerte* o *inercial*, relativo –*'desentenderse'* de él, que solemos decir tan significativamente, sin advertir tal vez el

[90] Queremos ante todo afirmar que esta encrucijada no es, a modo platónico, una cristalina intersección que se deja ver en todas direcciones como una extensión ininterrumpida y como de una vez por todas. Querúbica por intocada. Etérea. No es un éxtasis en la experiencia, una transparencia absoluta, sino más bien todo lo contrario. Para *'ver'* hay que tener en cuenta que, si bien el observador no aparece dentro del campo de visión, su posición en el mismo es un sobreentendido. Roger Chartier, por ejemplo, refiriéndose al especial carácter de *lo histórico* en su vertiente narrativo-material –como *experiencia del sujeto* y como *documento*– en tanto conocimiento, ha distinguido claramente –aunque sólo por razones de claridad expositiva pues se trata de una experiencia total– entre *práctica*, *representación*, y *apropiación*. La idea liminar se encuentra en Chartier, R. "Le monde comme représentation", en *Annales. Histoire, Sciences*, Vol. 44, No. 6, EHESS, 1989, pp. 1505-1520 [Hay traducción castellana en Chartier, R. *El Mundo como Representación. Historia Cultural: Entre práctica y representación*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1992] Chartier evidentemente juega con el título de la obra cumbre de Arthur Schopenhauer (1788-1860), *El Mundo como Voluntad y Representación* [*Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1818]. Prescindiendo en este caso de la pareja de la *'Vorstellung'* [*representación-imaginación*] del autor alemán. Sobreentiende en realidad Chartier que la pragmática vinculada a la *representación* hace superflua la fuerza energética del concepto de *'voluntad'* [*Wille*] y su dualismo epistémico-experiencial, ya que la dualidad de la experiencia queda traducida en sus efectos simbólicos pragmáticos. Si la *'representación'* simboliza el elemento dinámico, indirecto, con un momento cinético, entonces la *'apropiación'* sustituye subjetivamente al instante referencial, el estatuario, el ítem, objeto o *existencia*. Pero no se dan por separado. Es la inercia de lo real como un material que administrar en su movimiento. La *razón suficiente* de la palabra es *'el haber estado ahí de las cosas'* (Cf. con Barthes, R. "L'effet de réel", en Barthes, R. *Le bruissement de la lange. Essais critiques IV*, Éditions du Seuil, París, 1984 [Hay traducción castellana en Barthes, R. *El susurro de la lengua: Más allá de la palabra y la escritura*, Editorial Paidós, Barcelona, 1994]); *vid.* Chartier, R. *La historia o la lectura del tiempo*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2007

deje de inconsciencia del acto– lo que nunca es relativo, de lo que no nos es dado desentendernos y por lo tanto hemos de pensar, es, desde luego, lo que él haga, deshaga o deje de hacer ocupando semejante *locus*. Del mismo modo, por idénticas razones, el ojo crítico del *historiador* medirá y enjuiciará las decisiones y la amplitud o cortedad de miras del *agente histórico*. Si es aquél miope o astigmata. Ponderará –es decir, tendrá en cuenta el peso– la influencia de sus acciones en el medio, cómo éstas desbaratan y desordenan a sus vecinas, o si pecan de ligereza o morosidad. Comprobará llegado el caso la tensión o laxitud pretendida del medio *para con*, *y en* las acciones estudiadas una vez tomen éstas tierra, y habrá de velar en definitiva por no perder de vista tampoco la magnitud variable y creciente por acumulación de los acontecimientos. Unos que hacen de puente y median entre las intenciones y motivos, los medios al alcance junto a aquéllas, y los resultados obtenidos por vía de consecuencia. El universo del *historiador* da para la carrera infinita del rellenar huecos. Por si aún pareciera que las manos le iban a llegar una sobre otra a ociosas sobre el buró, tendrá por supuesto que tomar nota además del conocimiento que de todo esto enumerado tenga el homúnculo que se le queda como resto narrativo objeto de su estudio. Pero claro, nadie dijo que fuera éste un trabajo sencillo.

El *defensor de Berlin*, cuya única confesión metafísica parece ser la de porfiar en la existencia de algo que llama *'libertad'*, querría que, si se lo ha de situar, se lo situara sin embargo más acá del *utopismo*. No es un soñador. Está bien cierto en su pretensión ontológica. El lenguaje lo avala. Es entonces que viene y nos sorprende al traducir todo este cálculo en un comedido *'ser responsable'*[91]. Los *agentes históricos*, por el mero hecho de actuar son responsables –nos dice de entrada. *Tesis débil.* El conjunto de los sucesos precedentes entero lo señala en su foco en el mismo momento en que su acción se trasfunde al *mundo*[92]. Una vez actúa, continúa aquélla cadena de eventos. Esta genética de la actuación vale también como *explicación histórica.* Como explicación es

[91] Berlin, I. *Ibid.* p. 107

[92] Al comienzo del texto hemos hecho una serie de apreciaciones terminológicas referidas a los usos técnicos y estrategias retóricas que nos queríamos permitir. Si la investigación histórica divide tentativamente sus motivos de estudio en *res gestae* y *res gestarum*, cosas y narraciones sobre las cosas, en relación al 'objeto' que debe ser la realidad, al conjunto de objetos que contiene, no vamos mucho más lejos en nuestro atrevimiento si hablamos aquí ahora de *mundo* y de *Mundo.* Un término para diferenciar el conjunto ordenado y posicionado de elementos distintos y el otro dedicado al discurso de/sobre los mismos. Más adelante, *'Mundo'* será nombrado como *'idea'*, en el contexto de autor específico que nos corresponde en este apartado, es cierto, pero no dejará este uso auxiliar de ahora de otorgar una voz lo suficientemente articulada a la opinión del más común, opinión que con esta convención aquí pretendemos representar.

una tesis ontológica sobre la unidad de la acción a lo largo del tiempo, unidad que se ofrece en una serie y depende –¡cómo no!– de una identificación cierta del fenómeno. Hay que saber que para seguir la serie se debe tener la constancia de *que es la misma serie.* Depende de no perderle la pista a su unicidad mientras sea *la misma, en tiempos distintos.* Pero –y aquí se introduce la segunda tesis– una *acción* no es cualquier cosa. No es lo mismo dentro de la clase de las series una que teje el movimiento de las bolas de billar sobre el tapete que el devenir de las actividades de los seres inteligentes sobre la faz del *mundo.* O, por mejor decir, una acción no llega a ser como una cosa, si por cosa se comprende sólo un objeto físico. No es una manifestación fenoménica más. Y si no lo es, *'ser responsable'* no va a ser entonces suficiente para describir nuestro fenómeno. Y no lo va a ser porque la razón que asiste a la existencia de semejante *responsabilidad*, la *ratio essendi* que permite que se le puedan exigir cuentas a los individuos y que nos dé para emitir contra ellos imputaciones –'contra' justamente pues se les devuelve como posesión, violentamente, el atributo de la acción que habían rechazado– es la esencia incólume que todo ser humano atesora, la cualidad que le permitiría sustraerse hipotéticamente al *mundo* antes de cada una de sus decisiones, cualidad que hace que tras la elección piense incluso que las cosas *pudieron haber sido de otra manera, por su mano*[93]. *'Ser responsable'* no es suficiente si es que se puede ser *'libre'. Tesis fuerte.*

Por lo hasta aquí dicho tendríamos más que buenas razones para sospechar que las dos tesis así presentadas no responden a los mismos criterios justificativos. Por *justificación* pretendemos decir, en primer lugar, identificación. Esto es aquello *y* no es aquello otro. La *libertad*, por excelsa, no deja de tener las mismas necesidades mundanas de unidad a lo largo del tiempo cuando se las ha de ver con la *Historia*. Por supuesto. Pero sus demandas de legitimidad juraríamos que han de presentarse más bien ante dos tribunales y no ante uno sólo. Nos sirve hablar de la *libertad* que se vuelca dentro del mundo. Ambas tesis apelan a identificaciones –*identidades específicas*– desde el punto de vista ontológico, las pretenden, pero en puridad sólo la primera de ellas parece dejar claros los principios que una identificación de semejante naturaleza requiere: Para ella, para la *responsabilidad*, estos principios no serían ni más ni menos que *los mismos que para el resto de fenómenos*. A saber, la identificación en un espacio,

[93] Berlin, I. *Ibid.* p. 122

en un/os tiempo/s. ¿No le interesa algo parecido a la *historia de la Libertad*?¿Puede apartarlo resolutiva como un plato que no es de su gusto? A esto protestaríamos para decir que un acontecimiento dotado de intencionalidad deja de ser muda naturaleza para ser humano, que la *Historia* trata de hecho de esta serie y proceso, y que no puede ni quiere tratarlos entonces de igual manera. Pero no sólo eso. Trata de ellos eminentemente. Un motivo es así un elaborado humano del fin o la finalidad, norma de las respuestas más sencillas, las funcionales. Es un artefacto cognitivo que únicamente en su simplicidad conceptual llega a degradarse y convertirse en *'causa'* monda y lironda. Por circunstancias de utilidad adelgaza. Las causas –podría atreverse uno a decir– son productos de segunda generación, muy ligeras conceptualmente para adaptarse a tantas y tantas situaciones como se requiera. Unos productos más *abstractos* [*ab-stractus*, separados, desapegados] remachados para poder ser transportadas de una a otra situación con mayor facilidad. Pero cuando pensamos el *mundo*, éste no deja de pensarse necesariamente –de resolverse [*solvitur*]– bajo forma de espacios concretos y tiempos concretos. Sensibles también en sus determinaciones. ¿Cómo forjar una ley no causal de los acontecimientos particulares del movimiento típico de lo humano?¿Será una generalización, será universal?

Para el *fin* o *el motivo humano* el elemento racional distintivo del individuo, el elemento de comercio y entente con el mundo, juega el papel principal en su determinación, y no deja de ser su carácter particular y concreto lo que lo hace útil explicativamente hablando. Pero no deja de basarse en sus razones en un criterio o norma versátil cual es el de aquellas causas.

Que no sea sólo *'causa'*, que no quepa en el *'mecanismo'*, depende por completo también –alegan– de que el agente pueda retirar su acción llegado el caso de serle el cálculo inteligente desfavorable. *Su acción no es necesaria si se la piensa dos veces.* Dos veces como *libre.* La mera *posición*, queda claro, no indica ninguna relación de necesidad, como tampoco desde luego criterio reflexivo alguno. Sí implica cierta determinación. No se puede hacer oídos sordos a la reclamación que protesta diciendo que el criterio identificativo de la *tesis débil* precisa de correcciones tendentes a hacerse cargo de semejante bagaje. Obviamente. El paso va más allá de la sugerencia. Lo hemos visto asentado sin rodeo alguno hace unas páginas. Para el interés aquí presentado, el que juzga un *hecho histórico* lo hace sin duda basándose en buenas razones. Pretende

decir con ello que tiene en cuenta las intenciones y los motivos de relevancia. Al borde de su escritorio, el *historiador* verá un motivo, una intención, e inconmovible hará que ésta cargue necesariamente con un *pensamiento*, pensamiento que conducirá –también *con necesidad*– a la adscripción de una *responsabilidad racional*. Hasta aquí todo sigue la misma lógica implicativa. *Supuesto-consecuencia.* Esto es, *causa-efecto.* Basta adaptar la identificación y justificación al objeto que son los *estados mentales* del *agente*. El argumento, sin embargo, da de improviso un bandazo. La cosa se comienza a poner interesante. *La intención conlleva un pensamiento, el pensamiento conduce a la adscripción de una responsabilidad racional…* Pero el que ha de ser responsable de sus actos, *y debe ser juzgado con arreglo a ellos más allá de su posición, habrá de ser juzgado –en tanto ser para la libertad– siempre moralmente*. Porque es sin duda éste y no otro el tipo de juicio que compete. La *Historia* tiene un contenido moral porque no es simple cronología del antes al después o del arriba abajo en lo que a la intención se refiere. Y si la *Historia* es entonces algo más que cronología –y cerramos con esto la cadena de razones–, y debemos así juzgar las acciones *qua* eventos en ella sólo si incluímos su intención como determinante primero, sucederá en ese caso que el *juicio moral* en *Historia* deviene instrumento necesario al oficio del *historiador*. Insustituible por otro. Con ello, el primer criterio de adscripción, de identificación, ha dejado de ser todo lo útil que debiera por obsolescencia. ¿Y cuál va a ser el que venga raudo a regalarle su auxilio?

4.1. Preludio en torno al caso. La búsqueda de la *libertad* y el proceso moralizador extendido.

Caso de dejar así las cosas, los individuos se quedarían como están. A medio hacer, expresados a medias. Demudados bajo el parco gobierno de la *tesis débil*. Encuadrados en una geometría plana. Nada les falta de lo necesario, claro está. Pero esto –hemos dicho– no es suficiente. Se desarrollan en sus quehaceres *como a saltos. Contra los hechos.* Aquí, el *'como están'* es justamente eso: Un estar. Tal cual. Y estar, están como trastos unos junto a otros. No más. Están a su lado, están copresentes, o bien están por venir cuando no se han marchado ya, consecutivamente. Para nuestro alivio, ansiando un gobierno que no degrade la variedad requerida de lo civil y sin dejar el

calendario completo a la festividad, nos consta que la *tesis débil* puede suplementarse sin perder un ápice de su sobriedad, de su celebrada circunspección, y expresándose sin embargo como debe en pos del pago de la deuda contraída con los motivos. Es decir, dejándose el argumento cobrar un plus regalado que no eclipsa empero a aquéllos.

Es éste el sentido también en que puede la *tesis fuerte* hacerse plausible, sólo porque necesita del auxilio del seguro soporte ontológico que garantiza la más básica de las dos igualmente. Si la vida del espíritu en semejante gobierno era insoportable, sin la garantía que dan *las propiedades privadas, la propiedad de los rasgos,* sin su seguridad, no damos con un gobierno mucho mejor. Las distancias sólo disminuyen constantemente si es que hay mojones respecto de los cuales descontarlas. El espíritu, sin embargo, se acomoda *si y sólo si ambas justicias se hacen compatibles* –y no antes bien contrarias– *y una ley habita junto a la otra, la tesis fuerte y la tesis débil.*

Desde el punto de vista de los desarrollos particulares de la *Filosofía de la Historia,* del de *las filosofías de la Historia,* no se negará que ha habido, por otro lado, un intento repetido de suplir estos defectos del modelo individual por medio de su inclusión en un marco más general de apreciación del fenómeno ¿Por qué y para qué complicar las cosas multiplicando los sentidos sin necesidad? Mejor la extensión entonces para suplir la intensión.

Si hemos de creer de veras que las distancias disminuyen constantemente, aunque el incrédulo sepa que el número de la distancia es el del guarismo infinito, la carrera se ha de acabar ganando. Sí o sí. Se nos ha dicho con ello: *A la libertad se ha de jugar en grandes extensiones de terreno, grandes extensiones espaciales y temporales.* Ella está acostumbrada a eso. Déjesela a su aire y a su buen juicio que no tardará en seguirle solicita los pasos a la serie. Aparecerá ya tímida, ya temerariamente, pero *entonces-allí* aparecerá en definitiva en toda su altura. El argumento que secunda la extensión del marco es uno bien sencillo. Se apoya éste en un paso intermedio, en un lema. Dicho lema, en las maneras que le da la *Filosofía* se ha llamado *'utopía'* las más de las veces –o *ucronía*, por mor de la precisión que apunta, más que al contenido del mismo, al instante decisivo de su instauración– y depende enteramente de expectativas. Diríamos que es un horizonte muy amplio pues, pero que la esperanza todavía aguanta tanta dilación considerando el valor del premio. Cuanto más amplio es el horizonte mejor, cuanta mayor la esperanza, menor la impaciencia, pues damos ocasión a que

dentro de nuestra muestra infinita de la serie de los actos se nos haga encontradiza aquélla, la experiencia más elusiva por ser la más ansiada quizás. En definitiva, lo que trata de hacer bueno el lema es que si bien las apariciones individuales del fenómeno de la *libertad* son algo erráticas, que parecen no responder a plan alguno, que son difíciles de identificar incluso por esto mismo –en la medida en que las identificaciones se basan siempre en una cierta esperabilidad y costumbre–, dada la naturaleza del mismo *habrá un momento y lugar en el que el suceso se colmará en la serie de ésta y un plan trazado, y que éste podrá ser identificado sin excepción*. Es decir, que el horizonte y el final feliz sucederán, y *no sólo en el reino de la Verdad.* Sucederá en *algún tiempo* y en *algún lugar,* a partir de muchos tiempos y lugares intermedios. Allí adelante es donde *existe el reino de la Libertad*, y existe clara y consecuentemente identificado en referencia a todos los *hechos* anteriores que parecían sólo sugerirla. Ella no tiene prisa[94].

No sabe la *libertad* de nuestras expectativas más allá del deseo hecho cuerpo de dar el siguiente paso. Los demás ya le seguirán si así ha de ser. Para nosotros, es la imagen de conjunto la que nos la regalará en todo su esplendor. Aquí y ahora, *hic et nunc*, *'libertad'* teje *'Libertad'*. No se nos adelanta cuándo ni dónde da Penélope la última puntada al telar y acaba su espera, pero en tanto el tiempo del acontecimiento nada tiene que decir en relación al atributo, y el final está en posesión de éste último, sabemos que así habrá de ser. Ése será, sí, el feliz momento ¿Y es que por qué habría de poseer ese final feliz otras características diferentes a aquéllos momentos que lo propiciaron? La comprobación se retrasa no obstante –*'por supuesto'*, diría el pesimista– *sine die*. Mientras tanto, muchos son los nombres que la boca pronuncia y con los que nos podemos entretener cual cantinela para pasar de largo la guardia en lo que lo esperamos. Ya se llame, *'parousía'* o *'quiliasmo'* –si es que nos sentimos inclinados a echar mano de la narración escatológica–, *'proceso civilizatorio'*, *'ideal cívico'*, *'moralización del género humano'*, o *'paz perpetua'* –si estamos así más por la labor de darle espacio a la *historia de la cultura* y de la *virtud pública*[95]–, la idea de que

[94] ¿No se compadece igual de bien con las precisiones terminológicas anteriores hablar aquí de *'libertad'* y *'Libertad'* si hemos hecho buena la dupla *mundo-Mundo*? (*vid. supra* nota 92). La división historiográfica necesitada para el estudio entre *res gestae* y *res gestarum*, entre cosas y narraciones sobre las cosas, en referencia a una nueva clase de objeto marcado con una nueva clase de atributo real, no hace superfluo este análogo de la convención anterior nativo original del *reino del espíritu*.

[95] La lista de términos recién desgranados puede ordenarse también dinámicamente en vistas a una clasificación funcional que nos sea de mayor provecho conceptual. Parece acertado elegir un criterio clasificativo funcional, pues haciendo caso omiso a las diferencias entre lo *espiritual* y lo *secular*, el

por su carácter la intervención del ser humano en el *mundo* produce orden, y que este es un orden de carácter racional –un orden normativo, regido por criterios, *responsable y propietario* por ello de su posición y de los efectos derivados de la misma– que se va sumando hasta ofrecer un resultado estable, es irrenunciable. Sean sus nombres legión si se quiere. La *Historia* puede verse, de adoptar este punto de vista, como un aprendizaje en proceso, conquista dilatada como uno de esos *work in progress*, en el que cada acción racional –esto es, *responsable, moral*– no cae jamás en saco roto. Un aprender en el que cada acción abre camino en la misma dirección y tiene como orgullo el no ser jamás olvidada. Por último, un aprendizaje en el que por ello mismo cualquier retroceso es reprobable a ojos del observador, pues tal retroceso sería señal de un ejercicio de atención desatendida.

---

contenido efectivo en el concepto se conserva. Decimos de él que es dinámico –o estático– en base al sentido que aquí de inmediato se aclara: *'Parousía'*, *'proceso civilizatorio'* y *'moralización del género humano'* parecen ser conceptos en movimiento, intentos y proyectos en marcha firme a un destino. Puede traducirse *'parousía'* [παρουσία] por presencia física, como propiedad material, pero es la presencia que se hace patente en la meta de una carrera, es una segunda acepción la que hace del término el indicativo de una llegada, de una visita, de alguien *que se presenta* y al que recibimos. Suele entenderse además, como un añadido, que la visita es una de importancia. Es una visita *de dignidad oficial*. En el contexto del Nuevo Testamento se entiende por *parousía* la Segunda Venida de Cristo o *Segundo Adviento.* También su resurrección. Son conceptos próximos a aquélla los de *epifanía* [επιφάνεια, aparición] y *apocalipsis* [αποκάλυψις, revelación], conceptos que son dispuestos al uso queriendo significar el paso de lo invisible a lo visible, de lo inmaterial a lo material. *De la idea a su ejecución.* El último de los libros que componen el Nuevo Testamento justamente, el *Apocalipsis* de Juan, figura como el único libro profético. Esto es así puesto que los conceptos sagrados traídos en el argumento hasta ahora señalan un punto futuro muy concreto y cierto, una rendición de cuentas, pero lo hacen bajo el viso de la *energeia* o tendencia, no bajo el del acabamiento efectivo (*vid.* Mangiagalli, M. "Energeia e Parousia: Ontologia dell'atto e metafisica della presenza", en *Aquinas: Rivista Internazionale de Filosofia*, Vol. 50, No. 2, 2007, pp. 743-762). Este movimiento columbra en el *éschaton* [ἔσχατον], el final, el Juicio, en que los tiempos como tales –esos que disminuyen constantemente– rebosarán y se agotarán. La *resurrección de los muertos* o de la carne es en su medida el fin de la decadencia. El fin del tiempo se vive como inmortalidad de lo mortal, simbolizado en la carne, lugar en el que pasa el tiempo en el individuo. La carne resucitada no sufre de tiempos. No sabe sino de lo eterno (*vid.* Mateo 24:27; Hechos de los Apóstoles 10:42; Primera Epístola de San Pablo a los Tesalonicenses 2:8 y, por supuesto Juan 6:39-40, donde se habla de "el último día"). Cf. con Manoussakis, J.P. "From Exodus to Eschaton: On the God Who May Be", en *Modern Theology*, Vol. 18, No. 1, January 2002, pp. 95-107. Frente a lo que está en movimiento, el *éschaton* es punto de llegada. *¿Y a qué se llega?* Tras la línea del tiempo, se arriba a la era del Mesías. Un oasis. El *quiliasmo* o *milenarismo* es el reino de Cristo que dura por mil años. Mil años por decir algo. Una cifra larga del tipo de aquél *'setenta veces siete'*. Es un estadio terrenal indefinido temporalmente, antes del día elegido para el Juicio. Obviamente, en tanto concepto dependiente de la *parousía* también, lo que se recibe es una herencia, la herencia de los propios actos que dejamos allá atrás, y por los cuales seremos juzgados. *vid.* Slaate, H.A. *Time and its End: A Comparative Existential Interpretation of Time and Eschatology*, University Press of America, Washington D.C., 1980; Roy, J. "Millenarisme et situationnisme", en *Philosophiques*, Vol. 8, Printemps 1981, pp. 3-48; Olson, T. *Milleniarism, Utopianism and Progress*, Toronto University Press, Toronto, 1982. La traducción de estos conceptos al vocabulario de lo secular –*proceso civilizatorio, moralización del género humano* como dinámicos, e *ideal cívico* o *paz perpetua* como puntos de arribo– podría decirse que iniciaron su andadura metacrítica en la década de los 50. *vid.* a este respecto Voegelin, E. *Die Neue Wissenschaft der Politik: Eine Einführung* [1952], Opitz,P.J. Eric-Voegelin-Archiv, W.Fink Verlag, München, 2004; Moulakis, A (ed.) *The Promise of History: Essays in Political Philosophy*, Walter de Gruyter, New York, 1985

Un individuo racional se ha de ver influido por otros desarrollos racionales. Se ha de ver influido *si los sabe racionales.* Es decir, caso de que los reconozca como tales. Pero ya que esto venga a suceder a nivel global, *universal*, o que el proceso deba repetirse en cada cultura –fragmentado–, o en cada individuo –redescubierto el germen civilizador como pista nueva nunca antes hollada– no es algo que tacháramos de irrelevante. Pues las condiciones y criterios de su determinación, de su identidad, volverían a ser distintos. En este caso, la cuestión de la identificación respondería en consecuencia a criterios preferidos para unidades ónticas distintas. *Un individuo libre*, *una sociedad libre*, por poner un ejemplo, no son unidades equiparables así y todo siendo *'un-una'*. ¿Por qué deberían ser equiparables las leyes que identifiquen sus desarrollos dentro del tiempo?

Hemos puesto el acento ya en que la posición que el *historiador* necesitaría para efectuar uno de aquellos juicios sumarios a nivel individual sería la del privilegio. La reservada a una *élite* ontológica ¿Pero cuál vendría a ser *'la'* posición de privilegio respecto de un grupo humano?¿Y respecto de un grupo humano andando el tiempo? Elijamos como la mejor la posición uránica del *ojo solar* que toda circunstancia alcanza con la vista. No por nada es el Sol para nosotros el que instituye todos los tiempos y horarios. Esto es, regalémonos las mejores circunstancias del experimento mental. Saliendo de todo espacio, salimos también de todo tiempo. *Sólo desde fuera se ve todo lo que pasa dentro.* En buena lógica, el *historiador* se coloca normalmente *como si* estuviera en la posición de autoridad del *agente*, ya que es desde ahí desde donde mejor se entienden sus acciones. Puede verse también como que es *desde ahí* desde donde nadie le disputa su mejor juicio. Desde su origen ontológico. Poco menos que el *historiador* se hace en lo microcósmico su personaje, lo informa, se le hace cuerpo… ¡Qué se le va a hacer! Sacrificios que el *historiar* trae parejos. Y esta posición es *una concreta*, sí –aquí entra, sí, en juego la *tesis débil*. Ahora vendría la suerte de ejercicio de visión empática con que en la lejanía se nos entretiene. Aquí es donde se imposta. No hay otra forma. Es otra manera de asumir el *subjetivismo*: Primero se lo asume como individuo *que es objeto*, luego se lo asume tratando de hacerse con las experiencias del mismo, ya propiamente *qua sujeto* –y aquí es donde entra la *tesis fuerte*. Súbase la apuesta. Por si esto fuera poco, reitéreselo en una comunidad, en cien comunidades, en

mil comunidades en mil años. Reitéreselo *como si uno fuera el señor al que mil acciones, cien mil acciones perteneciesen.*

Desde el *'afuera'* del espacio y del tiempo todas las acciones se poseen únicamente de una manera, y esta manera es la del solo y único agente, pues se hacen aquéllas un ramillete en torno al carácter también de un solo conjunto. Donde no hay nada que se refiera relativamente, se es absoluto. Se es un agente inequívoco. Un agente que no se puede confundir en su identidad con otro porque allá afuera no hay nadie más al que adjudicar la hazaña. El conjunto, el grupo del atributo, por su parte –para distinguirlo de otros, y ya más acá en los dominios de lo terrenal y de las variedades competitivas– necesita de una hebra que lo haga racimo. Un criterio de inclusión. Aquí de lo que queremos hablar es del conjunto de este sentido recién avisado, de ese conjunto que depende de *expectativas*, de *recuerdos*, de *motivos*, de un horizonte de consecuencias anhelado. A eso hemos llamado *reino del espíritu. Lo inmaterial* tiene también sus atributos. Es su reino la serie que incluye todos los acontecimientos mentales orientados. Y, a estas alturas de la película, ya sincerándonos, en *Historia* por supuesto que el lugar que uno elegiría para otear un horizonte tal que así no sería otro sino que aquél que poseyera las mejores vistas, aquél que se pareciera lo más posible a aquél horizonte seráfico, sean estas vistas interiores o exteriores. "Gusta[rá] el historiador de identificarse con sus protagonistas. Los alaba[rá] y los reprende[rá] [, o se alabará y reprenderá a sí mismo, entonces,], cual juez de los infiernos, y cree[rá] además que puede conocer cuáles fueron sus intenciones y sus ideas [inspeccionarles los riñones y el corazón][…] Sus protagonistas [por supuesto] tienen que ser los emperadores, los reyes, los generales, los obispos, y todo aquél que en alguna medida haya detentado algún tipo de poder decisorio y haya podido contribuir a enderezar o desviar el «transcurso» de la Historia" con sus acciones[96]. Pues la *expectativa*, la serie que disminuye constantemente las distancias, depende mayormente de *lo que uno puede hacer*, de *lo que uno puede imaginarse haciendo*, y uno elegiría –obvio– a ser posible *poder hacer mucho, poder imaginar mucho*. *Grandes expectativas*.

Las ventajas de sostener la *tesis débil* son claras. Ganamos *si bien no el reino de la verdad, si el de los hechos.* De estas ventajas realistas la fundamental en *historiografía* es la inclusión de los conceptos de *acontecimiento* e *historicidad*. Que

[96] Bermejo Barrera, J.C. "La Historia como conocimiento del pasado. Acontecimiento e historicidad", en *Introducción a la historia teórica*, Ediciones Akal, Madrid, 2009, p. 116

algo pase, y que sobre ese algo pase además el tiempo. Tanto se nos da que sea sobre los sujetos o sobre los objetos. *Hito* y *narración* son las contrapartidas materiales que traducen todo este embrollo del lado de la *institución-Historia.* Ese *acontecimiento* sólo es tal, sólo es *tiempo/ritmo, compás histórico*, sólo cuenta y cuenta algo, si es científicamente demostrado. Si es probado y se hace prueba, vamos. Si es que se deja entrar incluido en la mejor explicación de los hechos. La figura más frecuente lo identifica con el ítem que es un *documento*. La prueba documental es el testigo físico. Son las cuentas y dijes en el rosario de las razones. Pero no se hacen los collares sólo con sus cuentas. Sólo parte de la explicación la ofrece la posición relativa de cada elemento respecto de los otros que lo preceden y lo suceden. Esta parte, esta circunstancia, depende del atributo del *'ocupar un lugar-un tiempo'*. Una explicación así se hace fuerte en la *discreción ontológica de la serie, serie que se da en quantos, a veces* –decimos[97].

Uno de sus primeros defensores en *historiografía científica*, Leopold von Ranke, buscaba con ella la clara oposición y el contrapunto al malentendido de Hegel y su

[97] "Es cierto que la situación de todas y cada una de las sociedades humanas no puede explicarse sólo desde un punto de vista sincrónico [, ni tampoco sólo diacrónico], ya que gran cantidad de elementos del sistema social existen […] por el hecho de que cumplen una función que justifica su existencia [*cosa que sirve qua razón, télos o fin* irreductible. Existen no obstante como tales elementos] *por inercia; como lastre*". Comparten con los hechos *no-funcionales* este rasgo. Pues no es menos cierto "que la estructura social *sólo puede funcionar en el tiempo, ya sea el de la vida de un individuo o un tiempo más amplio*, [más] propio de [aquellas otras] estructuras" (Bermejo Barrera, J.C. *Ibid.* p. 115. El subrayado es mío). Así se aúnan los fines macroscópicos y microscópicos, *como justificación de una situación (posición) presente.* El *presente* nada tiene que decir sobre funcionalidades. Esto tienen que tener de común. Esto justifica el uso en ellos de la categoría de *duración* o de *continuidad.* Sin ella no tiene sentido alguno la aplicación de la de *historicidad*. La categoría de *lo histórico* no debería –normativamente– tener nunca un valor funcional, pues ya lo tiene ontológico. Esto ya la refrenda. Es su *razón suficiente.* En la diferencia entre el *'tener'* y el *'tomar'*, juega aquella categoría para el primero. Como *atributo, adscripción, imposición* e *imputación*, el concepto de *'acontecimiento'* representa la explicación su papel en su vertiente descriptiva. Es lo que hemos llamado *'discreción ontológica'*. Sería a la geometría metafísica, lo que el punto es a la analítica: La primera dimensión. El *átomo de experiencia indivisible.* Pero los atomistas creen en al menos dos dimensiones. Hasta ahí sí llega al menos su política metafísica de la austeridad: Hay átomos y hay movimiento. La *historicidad* entonces continúa siendo sólo descriptiva, pero lo es con el carácter de la continuidad, lo es con el carácter que tiene la línea geométrica, que se construye desde el punto pero no es reductible a él por completo, *no se la puede hacer disminuir constantemente hasta alcanzarlo*, ni a aquél *aumentar constantemente sus familiaridades hasta colmarla.* Es otra dimensión. "El pasado [como tal] es una noción carente de valor lógico", sólo cuando se le supone una psicología, es decir, cuando se incluye el supuesto de un sujeto, como atributo ontológico no sólo posicional introducido de tapadillo, da para "una *psicologización de la teoría historica.* [Pero] la Historia no es [o no debería ser] una rememoración" a este nivel. Los puntos no están dotados de autoconciencia. Para que esto suceda debe volverse *'invención'* (*Ibid.* p. 116). Ahora, la idea de la *serie*, en la medida en que es ya categoría ontológica –narración *sobre* las categorías ónticas– no puede eludir el componente psicológico, que en este caso es el *del que cuenta.* El que hace el contaje. Siempre se cuenta siguiendo una regla. La regla de la serie introduce al *sujeto* en la conciencia de la máxima que reza: *'uno más'* (+1), como figura de la iteración, como sumatorio.

Historia del Espíritu [*Geschichte des Geistes*, de *'geschehen'*, suceder y su adjetivación arcaica, luego *'lo que al Espíritu le ha sucedido'*], historia que prometía contar *lo que había sucedido* y que nos defraudaba contando más bien lo que parecía la abstracción atemporal e impersonal del curso de los acontecimientos[98]. Buscaba el joven Ranke el tiempo humano prometido, uno del individuo particular en su especie, y uno que pasara y pudiera contarse. Que pudiera relatarse. Un devenir desgranado, dentro del *horologium* del *'Concepto'* hegeliano [*Begriff*, *'lo capturado'*, *'lo cernido'* de *'begreiffen'*], si es que eso es lo que se desea, pero que, sin dejar de ser *concepto* fuera concepto preñado de acontecer, y no fragmento celeste hurtado como de un golpe y para siempre. Ranke buscaba que si se atesoraba *tiempo*, se explicara cómo se llegaba a amasar dicha fortuna ¿Y, cómo es la labor de la hormiga? Muy distinta a la de la cigarra. Como únicamente podía ser. Buscaba por medio de los dos elementos que planteban batalla y con que se podía herir al adversario espiritual *absoluto*, esto es, por medio del elemento de la relevancia del individuo –ya sea con la casulla del *átomo de tiempo*, la del *documento* o como *sujeto*– y, el de su efecto relativo o importancia dentro de unos acontecimientos que lo rodean, y que por lo demás se hallan dislocados [las *'Umstände'*, *circunstancias*, de *um-stände*, son lo que en nuestro derredor –*um*– se mantiene en pie dando guerra]. Su *unidad* y su unidad repetida en *la unidad de sus empresas*. Se hila con ello un argumento y una trama con sentido, siempre solícita a la hora de ser completada, a la hora de ser continuada. Deja huecos, sí, pero invita a llenarlos y deja en herencia lo inexhaurible de *los hechos*. La *Historia* es un proyecto incompleto, y la investigación histórica trabaja en sus intersticios aportando *'eventos'* relacionados coherentemente con lo conocido. Eventos hermanados[99]. La constatación

[98] Se considera que el guante del desafío de Ranke a Hegel tiene una fecha bien concreta para su arrojo. Por mor de la especificidad, es en octubre de 1824. El *locus* se hallaría en la introducción a la primera edición de la obra *Historias de los pueblos románicos y germánicos. De 1499 a 1514* [*Geschichten der römischen und germanischen Völker. Von 1499 bis 1514*]. La referencia a Hegel apareció camuflada como indirecta, nunca abiertamente lo ataca, de hecho (*vid.* "Vorrede zur ersten Ausgabe", en von Ranke, L. *Geschichten der romanischen und germanischen Völker. Von 1499 bis 1514*, Dritte Auflage, Verlag von Duncker&Humblot, Leipzig 1885, pp. I-VIII). *¿Timidez?¿Prudencia académica?* "En 1825 ingresa [Ranke] en la Universidad de Berlín. Contaba entonces 30 años. [Y, obviamente] al lado de lo que representaba Hegel este nuevo profesor poco o nada podía significar" (Álvarez Gómez, M. "El hombre como medio y como fin en la Historia", en Álvarez Gómez, M.; Paredes Martín, M.del C. (eds.) *La Filosofía de la Historia a partir de Hegel*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2009, p. 16); Cf. con von Ranke, L. *The Theory and Practice of History*, edited with an Introduction by Georg G. Iggers, Routledge, New York, 2011

[99] Para Ranke "la atención [*Absicht*, hacia donde tiende o se descarga –*ab*– la vista –*Sicht*–] de un historiador depende de su punto de vista [*Ansicht*]; […] El autor, en lo que permanece en pie frente a

de la naturaleza discreta de la realidad, que se nos da, que se le da al *historiador* y *se da en veces*, sólo es la cura realista que se practica preventivamente el *historiador positivista* que es Ranke obligado a vivir un siglo idealista. Por lo demás, éste sigue enfermo de de su era. El *sujeto*, el *protagonista histórico* es monarca ideal

---

lo que le es extraño, permanece únicamente donde debe, que es *como subordinado* [*Untergeordnete*][a la espera de órdenes, sometido], y como pasando desapercibido [*im Vorübergehen*], en la cercanía, eso sí, del origen de las naciones" (von Ranke, L. "Vorrede zur ersten Ausgabe", en *Geschichten der römischen und…* p. III). El *historiador*, como un *'funcionario'* [*Aemter*] –justamente ocupando la plaza del *'secretario del Espíritu'* de Hegel– debe levantar acta principalmente de las empresas de estos pueblos, y arrojar sobre ellas la luz debida, debe tirar "del hilo [*an dem Faden*][…] en la medida en que dichos pueblos se hayan desarrollado en una unidad por medio de sus empresas y como bajo el mismo movimiento [*acción*]" (*Ibid.* p.VI), pero sin negar esta narración, tema fundamental del acta, esto es sólo una de las caras de su labor. "Se tiene en *Historia* la misión [*das Amt*, lo que se le encarga al *Aemter*], de emplazar el pasado, [pero el funcionario, el] *historiador mismo no se desliza sin embargo bajo su cometido presente: Sólo desea mostrar cómo han sucedido las cosas* [*wie es eigentlich gewesen*]" (*Ibid.* p.VII). Al final, "se atrapa tan sólo una diminuta parte de la *Historia* de estas naciones, cosa que podría designarse sin duda probablemente como el origen de las nuevas; *pero son sólo historias* [*Geshichten*], *no la Historia* [*Geschichte*]" (*Ibid.* p. VI). Ranke llegaba a Berlín en 1825, como hemos precisado (*vid. supra* nota 99). Es un profesor bisoño que ha pasado los últimos tiempos bebiendo de las fuentes clásicas en Frankfurt an der Oder, en las cercanías de la capital prusiana, y esperando la oportunidad que le da su obra de 1824 para coger el coche de caballos y plantarse en la urbe. Del *Friedrichs Gymnasium* a la *Universität*. Para Hegel, el debutante resultaba peligroso por varias razones: La primera era el contenido mismo de su doctrina. Aparte del ataque personal soterrado, si sólo "de la atención y la materia de estudio surge la forma. [y] no puede exigirse de una *Historia* su despliegue libre", salvo que lo que estemos haciendo sea "lo que el trabajo poético ansía" [*was die Theorie in einem poetischen Werke sucht*] (*Ibid.* p.VII), entonces ambos estaban destinados a no entenderse. Para Ranke el trabajo puro sobre la forma es poesía. Ranke es hijo intelectual de Wilhelm von Humboldt (1767-1835) (Cf. con Day, M. "An introduction to historical practice", en *The Philosophy of History*…pp. 6-ss.). De él extrae su metodología. El 12 de Abril de 1821, ante la *Preußischen Akademie der Wissenschaften*, bajo los tilos, Humboldt presentó en sociedad su "Über die Aufgabe des Geschichtschreibers" [Sobre la tarea del que escribe *Historia*]. Abre Humboldt esta comunicación con una significativa tesis a la base: "La tarea del que escribe *Historia* es *la presentación de lo sucedido* [*die Darstellung des Geschehen*], *pero lo sucedido sólo es una porción del mundo sensible*, el resto debe ser experimentado, completado, adivinado [*errathen*]" (von Humboldt, W. "Über die Aufgabe des Geschichtschreibers", en *Wilhelm von Humboldt's Gesammelten Werke*, Erster Band, G. Reimer (hrsg.), Berlin, 1841, p. 1). Humboldt había sido el intercesor para la cátedra de Carl von Savigny (1779-1861), el teórico de la *Escuela histórica de Derecho*, que disputaba con Hegel en esta materia. Entre 1810 y 1815 Savigny prepara y redacta las bases de su versión del *ius romanum* en el primer volumen de su *Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter* [*Historia del Derecho romano en la Edad Media*, 1815]. Savigny era capaz de mostrar cómo el considerado como más universal de los sistemas jurídicos se concretaba y vivía en as costumbres, a través de su desarrollo histórico y fruto de los choques culturales, las dificultades y, también, la convivencia pacífica de la convención comunitaria incontestada. Nada del fogonazo intelectual del *concepto de Derecho* hegeliano. Ranke no podía encajar mejor en este cuadro, y apoyó a Savigny sin reservas. "Hegel se tomó en serio esta crítica según todos los indicios. Es posible que ello no se debiera propiamente a la solidez de sus argumentos, que no rebasaban el ámbito del llamado sentido común […] Ranke, por otra parte, no es filósofo y en todo caso lo que dice apenas tiene rango filosófico […] Cabe pensar que Hegel, a quien no le faltaba instinto para percibir el peso que podían tener actitudes y pronunciamientos, se dio cuenta de que por allí hacía su aparición algo que podía constituir una amenaza para la aceptación de su pensamiento […] Pudo muy bien intuir que, por más triviales que fueran los argumentos de Ranke, podían sin embargo sedimentarse y alimentar a su vez actitudes, incluso en el campo de la filosofía, que además de no estar fundamentadas [o, por ello precisamente] podían tener un efecto destructor" (Álvarez Gómez, M. *Op,cit.* p. 17). Es decir, Hegel advirtió con estupor, como Berlin, *que semejante doctrina podía embrujar a las mentes más claras y honestas* con su atractivo.

omnicomprensivo en la teoría. La *historicidad* se reduce de algún modo a una distancia entre acontecimientos y con referencia al cosmos horizontal-vertical que instituye el sujeto de experiencias. Una distancia que puede disminuirse o aumentarse como proyecto. Los puentes de consciencia que el *sujeto histórico* tiende hacia el pasado –principalmente– son sencillamente el marcador. Distingue a éstas de otras con un aditamento cognitivo. La ausencia. No hace por lo demás de estas experiencias nada más que *sucesos no presentes –experiencias mediatas*[100]–. El marcador, la señal o el hito aquí sería el del recuerdo, por ejemplo. El recuerdo se coloca de quicio, *está en lugar de* lo experimentado. Y el *documento* está en lugar del recuerdo que falta. Berlin entonces sin poder negarse a pasar la cuarentena para la *Historia científica* que es el *positivismo*, está convaleciente sin embargo de otro tipo especial de *idealismo subjetivo* derivado… En este caso, el que es el moral. Pues la única *moral universalista* creíble ha de ser, por supuesto, una *global*, una que anhele un todo. Una *idealista*. La *historicidad* incluirá así puentes tendidos al futuro. Aquí no hay cuentas que llevar porque no hay nada que contar todavía. El marcador de una expectativa no es igual al del diagnóstico, no hay lugares aún en el futuro. El diagnóstico llega siempre después desde el pasado, el marcador ahora es el del proyecto, y entonces, el *juicio moral* sólo adquiere su sentido propio si se lo coloca antes de la ejecución de la acción respecto al plan, aunque sea ese virtual colocarse al modo impostado que tienen los *contrafácticos*.

Respecto de la posibilidad de la *tesis fuerte ampliada*, pareciera que estamos ante una suerte de patología de la *tesis débil* –una hipertrofia–. Entonces los criterios que aplicábamos al juzgar que competían a la primera se nos han de volver inservibles en la práctica o aparecérsenos deformados, elongados más allá de cualquier uso productivo pretérito, como una prenda de vestir dada de sí. Con la *Historia moral* nos

[100] Ranke, en el punto álgido de su argumentación introductoria, da por perdida una parte de sus esfuerzos, sólo para conservar la que considera fundamental y que guarece en el arca del sentido común. Humboldt había comentado que "Lo que [en la *Historia*] se nos aparece, está desperdigado, desgarrado, aislado […] da la espalda *la observación inmediata* [*die unmittelbaren Beobachtung*]" a la unidad bajo su auténtica luz, da la espalda a la forma completa [*dem Ganzen Gestalt*] que se ofrece (von Humboldt, W. *Ibid.*). Reconoce Ranke que "la presentación rigurosa de los hechos [*die strenge Darstellung der Thatsache*][…] puede aparecersenos sin duda a menudo árida, fragmentada, carente de color, aburrida […] pues existe para nuestro Mundo un elevado ideal: Pero es aquélla la ocasión misma de éste,en su humana comprensibilidad [*in ihrer menschlichen Faßlichkeit*], en su unidad, en su completud [*ihrer Fülle*], así se arribaría a ella: Sé lo lejos que de esto me he quedado. Uno se esfuerza, no ceja, y al final no se alcanza. *¡Nadie puede considerarse libre de culpas en estas lides!*" (von Ranke, L. *Op.cit.* pp. VII-VIII) Eso sí, buscando ese *Mundo mediado*, lo que hay es lo que hay, "por muy limitada y poco atractiva que sea, es ésta sin duda la ley que impera [*wie bedingt und unschön sie auch ist, ist ohne Zweifel das oberste Gesetz*]" (von Ranke, L. *Op.cit.* p. VII)

hallamos ante una *ampliación (extensión) ontológica de las características psicológicas*. "Como cabría esperar, en este caso, como en tantos otros, la nueva ciencia vino fundamentalmente a racionalizar una experiencia [anterior] […] El objeto de la Historia es el estudio del pasado, señalaban los positivistas. ¿Pero existe de verdad el pasado? Es evidente que sí, tenemos un pasado [y un futuro], a nivel individual. Su existencia constituye […] uno de los fundamentos de la conciencia histórica. Ese pasado individual se caracteriza por poseer una naturaleza continua, está constituido como *duración* y por ello nos es accesible a través del recuerdo. Esto está muy claro, pero ¿existe el pasado colectivo?"[101] Ya se ha dejado vislumbrar la que mostraremos como respuesta: "Evidentemente, no"[102]. No existe, porque no existe una *naturaleza continua de la conciencia histórica* más allá de la unidad discreta del individuo. Y, con las mismas, *no existe un sujeto histórico colectivo* en este sentido. A lo más, nos podemos gustar con metáforas. Así, las *experiencias subjetivas –'psicológicas'* aquí, del *'espíritu'* o de la *'mente'*– son tenidas por individuos particulares, concretos, duraderos, pero no de hoja perenne. Son experiencias recogidas y contenidas por *documentos* particulares, y, como aplicación, una de ellas en tanto atributo es la de la posesión y adjudicación de una *conciencia moral individual.* Y, cómo no, al atributo sigue la carga. La carga y lastre de las responsabilidades que *una* vida individual puede granjear. Las alegrías y penas propias sólo de una biografía. No más.

No hay que confundir las unidades de sentido por encima del tiempo: *Del tiempo humano al tiempo histórico*, el de la totalidad, hemos de haber cambiado de mesura[103].

---

[101] Bermejo Barrera, J.C. *Op.cit.* p. 115

[102] *Ibid.*

[103] De cambio de mesuras, medidas y categorías sabe mucho la Modernidad. Una referencia críptica aparecida allá al principio del presente trabajo, cuando hablábamos de la tortuga y de Aquiles (*vid. supra* nota 87), aquél *solvitur ambulando*, ofrece la oportunidad de hacer acopio de argumentos a favor y en contra de esta mal llamada *'ampliación psicologista'* del *mundo.* Lewis Carroll citaba para entendidos allí arriba. El *solvitur ambulando* es un guiño británico repetido. Entre las objeciones que se le dedicaron a las conclusiones de Descartes, encontramos respecto del *Discours de la méthode* (1637) la de Thomas Hobbes. Hobbes ante la inferencia inmediata que es el *cogito* no veía en absoluto descabellado hacer un análogo no tan digno: "puesto que pienso, soy pensamiento [*ego sum cogitans*, ergo *sum cogitatio*][…] soy ser inteligente, luego soy intelecto [*ego sum intelligens*, ergo *sum intellectus*]. Del mismo modo puedo decir que, *puesto que ando paseando, soy entonces paseo* [*sum ambulans*, ergo *sum ambulatio*]" (Descartes, R. *Oeuvres de Descartes. Discours de la méthode & Essais*, VII, Publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Vrin, Paris, 1983, p. 172). Haciendo caso omiso de la chanza, lo que Hobbes apunta es a la primacía o no de unas categorías sobre otras. Habla sobre su esencialidad y criterio de adscripción. *'Cogitare'* o *'ambulare'* no pueden ser equivalentes. Eso nos dice el sano sentido común. Pero Descartes no tiene elementos de juicio para diferenciar entre el sujeto y las cualidades ontológicas y realidades que se le adscriben con el *cogito*. Si éstas son poderes y operaciones del alma, si se separan ontológicamente en *'rei'*, cosas, falta un paso intermedio que las ordene y, primero, las identifique, y

Los individuos sumergidos en la *Historia* siempre tienen una carga, sí. Llámesela como se quiera. Si ésta es *mito, herencia genealógica, tradición cultural, responsabilidad histórica o ejemplar,* o –si nos da por ahí– carga de profundidad *moral*, es difícilmente distinguible, o al menos lo vamos a dejar reposar como motivo de disputa por el momento. De todo hay en la viña del Señor. Pero, sea cual sea la forma y oropel, será esta la pregunta fundamental: ¿Cuáles de estas cargas y en qué modo mantienen su sentido al ser universalizadas, al ser extendidas *ad libitum*? Parece que la respuesta que este tipo de diferenciación exige es dependiente de una asunción adecuada al *genus* de la *explicación*, de la *justificación* o de la *legitimación*. Es una asunción adecuada de lo que cada uno de aquéllos objetos demande, una función de distintas medidas que juegue con variaciones de *tiempo*, *iteración*, *repetición*, o con cualesquiera procesos seriados que deseemos tipificar y del marco en el que los tipifiquemos, y, en segundo lugar aunque no menos importante, una asunción de la identidad inequívoca del objetivo al que no se le pierde la pista. A saber, cada *proceso seriado* debe producir un tipo distinto de explicación basada en la taxonomía de su especie.

La *subjetividad* precisa como ingrediente en el fenómeno de la *conciencia histórica* sigue pesando, pero habrá que depurarla. Ni suponer más, ni echar de menos. Ni megalomanía, ni reducción personal humillada. El sentido de hacer esa dilucidación es el que vertebra las páginas que siguen y el que ha dado consistencia a las anteriores,

---

luego las sitúe en grado de importancia, para que *pensar* no tenga la misma esencialidad como atributo que *caminar* ni pueda ser repartida con la misma ligereza. Para que no sean igualmente adscribibles. Esto dicho, la jerarquía hecha, daría esta ordenación para explicar por qué tampoco es plato de buen gusto la *ampliación* o *extensión* de unas cualidades sobre otras a nivel universal. La expresión *ampliación ontológica de características psicológicas* es de Georg Simmel (*vid.* Simmel, G. "Die Probleme der Geschichtphilosophie [1892]", en *Georg Simmel Gesamtausgabe*, Band 2, Hrsg. Von Otthein Rammstedt, 1. Auflage, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989) ¿Es igualmente válida una ampliación ontológica de las características psicológicas que una ampliación ontológica de las características físicas?¿*Panenteísmo* o *Determinismo Mecánico*? En la pelea metodológica que la Modernidad se trae consigo misma, ambos tipos de categorías, *materiales* e *inmateriales* no dejan desde luego de solaparse, pero siendo complementarias para una descripción correcta de lo que el universo sea, *no siempre son compatibles*. De ahí que Descartes quisiera sustanciarlas llamándolas *'res', cosas*, como objetos que el pensamiento se ve obligado a separar. ¿Qué mejor criterio que el físico, el más natural, para separar unas cosas de otras? Pero lo inmaterial tiene sus propios atributos lógicos y el principio de identidad y de contradicción se deben aplicar en consecuencia. Para lo físico pueden imperar *espacio, tiempo, dureza, movimiento* si así se pone…que lo espiritual tiene sus propios modos y manías, *sentir, desear, imaginar, pensar…* Tiene sus propios efectos y acciones. *vid.* Hacking, I. *Representing and Intervening*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983; Stockley, D. "Empathetic Reconstruction in History and History Teaching", en *History and Theory*, Vol. 22, No. 4, 1983, pp. 50-65; Rudolph, U; Försterling, F. "The psychological causality implicit in verbs: a review", en *Psychological Bulletin*, Vol. 121, 1997, pp. 192-218; Steuber, K.R. "The Psychological Basis of Historical Explanation: Re-enactment, Simulation and the fusion of Horizons", en *History and Theory*, Vol. 41, No. 1, pp. 25-42

pues –y volvemos a parafrasearnos– *o los partidarios de Berlin son ignorantes cuando alegan conocimiento de todos los factores implicados en la trama de la Historia –libertad incluída–, un conocimiento que les permite un correcto juicio sobre los mismos, o bien es que su pecado es uno de falta de honradez.* Diremos que *si son ignorantes,* esto no es por las razones que alegan, sino *porque incluyen y dicen saber de un ingrediente esencial de todo el asunto,* la *libertad*. ¿Y cómo yerran? Colocando la respuesta destinada a responder a una clase de pregunta, presta a cerrar otra de muy distinta naturaleza. Nos quejaremos de que den un tipo de respuesta y de explicación fuera del contexto propio. Ladran, luego cabalgamos. Nos quejaremos de que cambien las reglas de juego a mitad de partido. Es decir, nos quejaremos de que dicen *'saber'*, y cuando lo dicen, la única razón que se puede alegar para tildarlos de ignorantes es que no usan correctamente el término. *No saben de eso que llaman libertad,* o, lo que viene a ser lo mismo, *no tienen una explicación adecuada para ella*. La *libertad* queda injustificada. O queda al menos injustificada *en el tiempo.* Se la señala en un lugar y un momento y allí no aparece. La esperamos, porque siempre llega tarde, y la esperamos más, y luego la volvemos a esperar… Pero este *'no saber'* no puede consistir tampoco –decimos– en demostrar una inexistencia *–¡No hay(existe) libertad!–*, cosa del todo imposible, sino en mostrar que, una vez se han explicado los hechos que el *libertario* pretende, con las armas que para su duelo elige, dispara con pólvora del rey y no queda sitio para ese elemento que es la *libertad.*

En algunos casos, este *'explicar los hechos'* puede requerir, como en la aplicación que es la *tesis fuerte ampliada*, el atender al *conjunto universal(general) todo de los hechos.* La carga de la prueba está entonces en aquel que defiende su ontología, no la llevamos por suerte nosotros. Y es de un intento así de lo que deseamos hablar en las próximas páginas. Nada menos que del intento de una *Historia Universal* [*Universalgeschichte*], pero no de una cualquiera. Hablaremos justamente de ese buscar una *macroexplicación* respetuosa de las *microexplicaciones* que nos satisfaga. *Una Historia de historias.* Hablaremos del buscar que es una *historia filosófica*, como trama continua que nos dé una olímpica visión de conjunto. *Hablaremos del cómo habría de ser y si es posible a todo esto una historia filosófica –un atributo más no hará daño al estómago delicado– moral.*

Nos volvemos en éstas hacia *Sir* Isaiah con el interrogante, y éste calla en referencia a este respecto. Flema británica. *'Esto de la 'liberty' no lo podemos negar, es una façon de parler'* –nos contesta. Pero si la *'libertad'* [*liberty*] es empleada como sitial, y para él lo es, quizás podría haber sido mejor definida por cortesía, o si acaso identificada. Un gesto apenas de buena voluntad. Podía esperarse quizás la sutil referencia, como implicada en otros resultados ampliados de su análisis de la *responsabilidad moral* de los agentes históricos. Imagínese la mejor situación hasta para su timidez, que entre el adobe de las acciones apareciera la argamasa que las une, y no se pudiera ver a las unas sin la otra. Visto el muro en su consistencia, y las junturas, quedaríamos satisfechos sin más. Allí la situaríamos. *Solvitur in actio.* Pero la explicación se pospone. Berlin escamotea la cuestión. Nunca hace público el criterio que su lector anda pidiendo para asentir a cada una de las sentencias *del alabar* y *del censurar* que rondan sus páginas. Hay hambre de *Ontología* y se sirve *Pragmática*. Berlin asume que ante ciertos juicios, el espectador no puedo sino asentir desde una suerte de *sentido común.*

Herr Professor Immanuel Kant nunca deja sin embargo, si es por él, a ningún comensal hambriento de definiciones. Por el contrario, contesta a la pregunta *demasiado bien* para su desgracia. Y decimos para su desgracia porque cuando se ha dicho como él *qué es* y *cómo sucede* el *hecho* del *conocimiento*, del *saber*, y se ha definido con rigor *qué es* y *cómo sucede* el de la *moral*, si es que hay problemas de competencias entre ambos en una hipotética *historia moral* –se prepara el platillo y el maridaje es deficiente– se va a tener que ver con mucha claridad. Dichos problemas sólo pueden llegar bajo la forma de la que nombrábamos de respuesta importuna a una pregunta. Una explicación ofrecida fuera de su lugar natural. Si la crítica que hemos desarrollado se colocaba en la perspectiva subjetiva del individuo, Kant nos servirá para acometer la puesta en claro del posible hilo de sentido *libertario* que ha unido a los individuos todos que han aparecido en la *Historia.* Si Berlin callaba y sugería este tono global pero sin ofrecer alternativas al *historiador* interesado en hacer de él su escuela, ocultas sus características y faz tras el entendimiento oracular del texto y el guiño de la complicidad indignada a las víctimas históricas, Kant va a efectuar la peligrosa cabriola de la descripción precisa. La de *qué es una historia filosófica moral.* Esto es, la descripción de una historia que tenga en cuenta no menos el acento racional que el *carácter moral*

de los agentes históricos. Una que se pregunte por *la aparición del mismo carácter en el tiempo*. Y esa *explicación*, que es una serie más, tomará para sí el emblema del *'hilo conductor'* [*Leitfaden*], el hilo directriz. Una guía, un hilo, que no es sino *la serie de todas las acciones morales, sus condiciones y sus tribulaciones, qua explicación.*

Ésta es la perspectiva única que implicará –contendrá, comprehenderá, en relación a *extensión*– y explicará –justificará, entenderá, en relación a *intensión*– la posición relativa del individuo, y más o menos alejada, la posición continuada de un supuesto proceso civilizador tan amplio como se quiera. Cada pueblo, cada particular, será medido con el modelo. *Por posición y reverberación.* Medida tendrá, porque ocupar ha de ocupar un puesto dentro del cánon y conjunto, que a fin de cuentas es un lugar cerrado. Aparte está la unidad de sus empresas, que se ondulan más allá de su lugar natural. La onda que se dibuja en el agua no es menos posesión de la piedra que el sitio en que ésta calló.

Ambos resultados en cuanto a *Historia* tienen su ilustración correspondiente en el intento de *historia filosófica* que Kant emprende allá por 1784, y que no abandonará ya en vida –hasta 1800 aproximadamente. Antes y después de la *Revolución Francesa*, en este caso, motivo no pequeño de su filosofar[104]. Mostraremos sin embargo –y ésa

[104] Como fecha en principio sólo orientativa nos referimos a 1784, momento de aparición de su *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* [*Idea de una historia universal en clave cosmopolita*], que se publica como aportación en el número correspondiente a Noviembre-Diciembre de 1784 de la publicación periódica *Berlinische Monatschrift.* Se considera este escrito punto de inflexión y cruce de caminos del pensamiento político y moral kantiano. Habría un antes y un después. Aquí aparece por primera vez la *historia humana* como *Historia*. No podíamos pues dejar de centrar nuestro estudio en este escrito, texto al que 'ayudará' el considerado como otro hito ineludible: el *Erneurte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei* [*Replanteando la pregunta: Sobre si el género humano se hallaría en continuo progreso hacia lo mejor*] escrito probablemente en Octubre de 1797 y contenido dentro de la segunda parte de *Der Streit der Fakultäten* [*El conflicto de las facultades*, 1798]. La fecha anotada de 1800 está apuntada como cota máxima: Es la fecha de aparición de la edición corregida por mano del propio Kant de la *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt* [*Antropología emplazada en sentido pragmático*], último texto que Kant se cuidó de atender. Este escrito no concitaría nuestro interés por lo demás, salvo quizás por referencias, como *historia humana*. Junto a las dos obras de más enjundia referidas, se citará profusamente un *locus* tan ajeno quizás al tema como es la *Kritik der reinen Vernunft*, la *Crítica de la Razón Pura* del 1781 en sus dos ediciones. Ella contiene los elementos nutricios con que llevar la contraria a la filiación moral de la *historia filosófica* que aquí pretendemos, queriendo ponerle al lector ante los ojos una alternativa *filosófica* plausible que prescinda del *'moral'* que le crece como epíteto a aquélla por la que Kant se decidió. Habrá referencias puntuales –cómo no– a otros textos kantianos no siempre de *Filosofía de la Historia* que ayuden a dilucidar el sentido y evolución de algunas de sus ideas a lo largo del tiempo acotado. Como convención necesaria, en lo que sigue nos referiremos a la hora de apuntar las oportunas referencias a los textos kantianos a la edición de los textos de la *Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften*, que edita la llamada *Akademie-Ausgabe* (En adelante, Ak.), edición considerada canónica. Se reseña para ello el nombre de la obra entre comillas, el tomo en numeral romano que la recoge y la paginación que corresponda en cada caso a la edición príncipe. Para el caso concreto de la *Kritik der reinen Vernunft* (*vid.* Ak. 4, 5-252 para la

será la que deseamos se vea como nuestra aportación– que, llegados a ese ejercicio, ampliar el marco de observación no va a hacer surgir tampoco, ni siquiera por arte de birlibirloque, esa *esencia metafísica libre* de la que hablábamos, morosa en el medio de todas nuestras disquisiciones.

Si hubiera un arte de la cinegética metafísica –bien apostados– sería ése momento de la extensión el momento preciso, el instante oportuno de poner las cosas negro sobre blanco. Dentro de la ocasión del trasfundir el *tiempo del individuo* al *tiempo histórico*, en el instante del movimiento de posiciones de *locales* a *globales*. Pero justamente la rendición de cuentas sobre las sistemáticas afirmaciones kantianas elegirá despertar el eco no en el proscenio, que no guarda misterio, sino tras el telón. Único lugar vedado a lo público, pero lugar único desde el que la representación más aquí se dirige. Tendrá con ello de pretensión el instruirnos con una mayor claridad sobre los procesos que siendo determinantes tienen lugar subrepticiamente. Los mismos sobreentendidos que en Berlin oíamos corretear tras las paredes de la argumentación más aparente, la que se nos ofrecía de *más natural* –'*¿Me dirá usted que va a ser posible que el individuo libre abrace en su pensamiento el alma del esclavo?'*–, a aquéllos a los que se sentía, mas no se los veía, serán obligados a avanzar un paso bajo los focos. *La crítica sistemática de lo sistemático* goza de la gracia de explicar incluso desde los pasos errados. *Contra razón, por razón.*

Hasta aquí también, parecerá a algunos que el encumbramiento del *sujeto*, más matacán que atalaya, es un exceso. Un sesgo individualista metodológicamente hablando. Podrá gustar más o menos, levantar el ánimo al entusiasmo o promover humildades y quedar de morigerado, pero la categoría tiene la virtud de situar cuando menos un lugar desde el que comenzar dicha crítica y situar no menos el correspondiente límite máximo de lo que se puede esperar de ella. Hay consenso. No por nada la *historia como conocimiento del pasado*, la *historia de las subjetividades*, e, incluso las duras para la carne de cañon, a saber, las *historias económicas y sociales* –*¡Hasta el materialismo histórico!*–, carecen de los arrestos necesarios para ese hacer abstracción del supuesto de una perspectiva que rodee la *subjetividad*. Tal talla, tal medida. Ante nosotros queda la tarea. De modo que no aventuraríamos demasiado en el

primera edición, y Ak. 3, pp. 2-252 para la segunda) siendo por lo común referida la primera crítica por la nomenclatura ya vuelta clásica que la cita como *KrV* y a la primera edición por la letra A seguida del número de fragmento y la B para la segunda edición, nos acogeremos antes bien a semejante convención.

decir que la *tesis débil* no tiene contrincantes. *Hay posiciones históricas ocupadas por individuos.* La desavenencia viene, como señalamos, del carácter designado del criterio aditivo. De la apuesta renovada. Ahora hay que mostrar entonces que el ataque a la base de la *tesis fuerte* quizás haga buena la salida hacia el intento de complemento de la *débil*. Esto es, que su abandono no es una retirada y una derrota y se puede aprovechar el impulso crítico –el criterio– del supuesto menos ambicioso para complementarlo y que dé cabida a las pretensiones del más ambicioso. ¿Hay potencia expresiva suficiente en cierta descripción de la responsabilidad como para no tener que complicarnos con más esencias metafísicas? Respecto de esta adición, ¿hay que aplicar el mismo criterio con pequeñas correcciones? Seremos críticos entonces con qué sea eso de *libertad* ¿Hay que buscar más bien otro criterio? A saber, para nuestro caso, ¿no se deja tratar *la libertad* como mero acontecimiento entre otros acontecimientos por muy humano que lo hagamos? Entonces, se precisa de otra investigación alternativa.

'Ser libre', para los que no quieren batirse en retirada y abandonar el proyecto de conquista de la loma apenas intuida es algo más. Y cuando la *libertad* se aparece, su aparición es de otra naturaleza distinta a la de la nuda *existencia*. Esto es Kant. Los criterios empleados por y para la investigación moral eluden cualquier articulación aceptable por medio de un expediente supuestamente inofensivo de identificación corriente. *No son reductibles a su carácter empírico o utilitario.* Eso si por 'corriente' queremos decir *fenómeno material.* Así vamos mal. Esto es, *lo moral*, la *acción moral* y la *acción moral en Historia*, eluden criterios que se avengan bien con *un espacio* y *un tiempo* tal cual. Hay una salvedad, y quizás sea excepción que hace buena la regla: La *utopía/ucronía*, especie de apoteosis final que se persigue, se debe a la tarea de colocar como amparo un lugar y un tiempo de su institución, un criterio fenoménico pues, y, aunque *moral*, en tanto tiene su almendra en un instante armónico así, la *historia filosófica* kantiana sólo puede ser calificada por ello de *utópica/ucrónica*. Se compromete y vale *si y sólo si* se compromete a *suceder*. Sea como fuere ese suceso es también casi una concesión[105].

[105] Que éste es el lugar al que debe girarse nuestra atención en lo concerniente a su *Filosofía de la Historia* es la tesis central de gran parte de la andadura intelectual del Profesor Aramayo y su tratamiento del de Königsberg. Su Kant "es aquél preocupado por cuanto se halle relacionado con la praxis [y que] intenta encontrar una respuesta para esas dos cuestiones capitales relativas a lo que uno *debe* hacer y a lo que le cabe *esperar*" (Aramayo, R.R. *Crítica de la razón ucrónica. Estudios en torno a las aporías morales de Kant*, prólogo de Javier Muguerza, Editorial Tecnos, Madrid, 1992, p. 27).

Entre otras cosas en ese reparto de la responsabilidad, el individuo –el *sujeto*–, gusta de presumir de ser autor de su destino. Nadie quiere ser un pelele. Actúa y, después, se quiere responsabilizar de su acción. Esto tiene la facha de un decir al menos: es *mía* o, *soy yo el que actúa*. Decimos que se reconoce en ella, decimos que se la adscribe a sí mismo. Las acciones también son posesión y propiedad *¿Y qué clase de unidad hace de él esto?*

'Reconocer' o *'reconocerse'* [*anerkennen*, *sich anerkennen*] son términos que, como hemos intuído ya, no están carentes de aplicaciones diversas. Como muchas son las distintas propiedades. En Kant, por de pronto, la polisemia debería dar abasto con tener al menos dos. Debería. Uno *'reconoce'*, como uso propio de un artilugio epistémico, los distintos objetos. *'Esto'* es *'un aquello'*. Los reconoce, de hecho, *como 'unos' y más tarde, como lo que quiera que sean ¿Como 'unos'?* Sí. Los *quantos* de experiencia, esas unidades discretas, formarían ante el intelecto, y, no nos importe si en

---

Utopía/ucronía, son lugares y tiempos para la *'esperanza'* y ocasiones para el pensar el *deber* con su fundamento real, esto es, *como un concepto acorde con las leyes generales de la naturaleza*. En la batalla decisiva por el *bien supremo*, que no es otra cosa sino la feliz circunstancia en que *virtud* y *felicidad* coinciden en el *mundo*, la *esperanza* cubre el flanco especulativo respecto de las combinaciones posibles de hechos que garantizan a aquélla última, aunque sea en un futuro, donde la *ley moral* defiende la retaguardia de las razones. "A nuestro modo de ver, la moral kantiana presenta un rostro jánico, como consecuencia de la simbiosis que se da entre su ética y su filosofía de la historia. No cabe duda de que nos brinda una vertiente rigorista [pues la *cultura* aparece sólo allí donde el ser humano se adueña de sus instintos], pero no es menos cierto que su formalismo ético, esto es, el imperativo categórico [como *concepto* de *lo moral*], se ve cabalmente cumplimentado por otro que hemos dado en llamar *elpidológico* y cuya formulación podría ser más o menos la siguiente: «Obra como si todo dependiera de tu buen hacer (o dejar de hacer), confiando al mismo tiempo en que alguna otra instancia distinta de la causalidad o el ciego azar (esto es, la naturaleza, un dios providencial o el destino), y que cuenta con capacidad para ello, administrará consecuentemente tus bienintencionados esfuerzos y culminará tus afanes morales" (*Ibid.* pp. 28-29). *Utopía* es la permuta terrenal pensada y anticipada que, como imperativo de segundo orden –*imperativo elpidológico*, de la esperanza– premiará con el edén en este mundo los trabajos morales. *In intellecto.* Es por el motor que es la *esperanza*, la expectativa sabida de la *felicidad por la virtud*, que la *ley moral* se dinamiza. Si ésta última dice *qué es moral*, explica su contenido y da el diagnóstico, la tesis del Profesor Aramayo es que dentro de ella se comprende la posibilidad de su instauración telúrica, la combinación de azares que cobra un sentido más allá de la *natura naturata*, y que, en consecuencia, el *imperativo categórico* regala bajo el criticado envoltorio formal la ocasión ilusionante de imponerse la obligación del entusiasmo, un *imperativo elpidológico*, del creer –*saber esperando*– que el *Bien* cabe en la *Historia*, y que cabe porque nuestra mano se la prepara a sus hechuras. Dicha tesis en su riqueza ha sido pensada y repensada desde entonces en diversas variantes. *vid.* Aramayo, R.R. *La Quimera del Rey Filósofo. Los dilemas del poder, o el peligroso idilio entre lo moral y la política*, Ediciones Taurus, Madrid, 1997; Aramayo, R. R. "Autoestima, felicidad e 'imperativo elpidológico': las razones del (anti)eudemonismo kantiano", en *Dianoia (UNAM)*, Vol. 43, 1997, pp. 77-94; Aramayo, R.R. "La versión kantiana de la 'mano invisible', y otros alias del Destino", en *Laguna. Revista de Filosofía*, Vol. 5, 1998, pp. 101-122; Aramayo, R.R. *Immanuel Kant. La utopía como emancipación del azar*, EDAF, Madrid, 2001; Aramayo, R.R. "Las sin(razones) de la esperanza en Javier Muguerza e Immanuel Kant", en *Isegoría*, Vol. 30, 2004, pp. 91-105; Aramayo, R.R. "La sinrazón sin esperanza. El imperativo de la disidencia como fundamentación para una razón utópica", en Álvarez, J.F.; Aramayo, R.R.; (eds.) *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, Plaza&Valdés Editores, Madrid/México, 2006, pp. 41-71

racimo o en fila, pero lo harían a buen seguro en *unidades*, *en veces*. Desde el punto de vista del individuo, son una multiplicidad, mas multiplicidad ordenada. La experiencia siempre es una y completa. Los cuerpos geométricos más básicos, imagínese, diríamos que son un compuesto de varios fragmentos simples de vivencias. Que las curvas, los giros, los protrusiones, los planos y aristas que capta la vista, coadyuvan en hacer –por ejemplo– a la *esfera*. Ya que de propiedades y atributos hablábamos, *espacio, figura, permanencia*, hacen del cuerpo que es una esfera *una* experiencia. La *esfera* los posee, y no otra cosa sino éstos son la *esfera.* Pero principalmente es *'una'*. Sostiene en esta unidad los atributos propios. Esta forma de darse la experiencia implica un foco, y no es peor solución que otra situarlo en torno a un *concepto*: el abstracto de una clase o conjunto de objetos. Así, el foco, una *X*, la misma *X* en varias veces, es diana de rasgos que orbitan como a su alrededor. Gravitación local de atributos. El concepto de *'figura'*, que hemos distinguido, el espacio plegado y doblado en veces, lo *conoce* en realidad –lo posee– sólo el que lo aplica. Sólo cuando lo aplica y lo pone ante sí, cuando lo despliega y le da en el *mundo* su oportunidad, cuando las propiedades que le son afines lo colmen, es cuando lo conoce y posee realmente. Aquello que se hereda, hay que dominarlo para poseerlo. Y es que puede mi bolsillo decir de mí que soy rico por su contenido, que hasta que no use éste para pagar mis cuentas no lo seré propiamente. *'Conocer'* es la virtualidad del *'reconocer'*, que es un darse cuenta y despertar al *conocimiento.* En probidad, sólo se *conoce* en el *reconocimiento* [*Anerkennung*, conocimiento –*Kenntnis*– en contacto –*an*– con su objeto de nuevo, como contraataque].

'Reconocer' es así, en esta acepción filosófica primera, articular el *mundo* en unidades necesarias de sentido. Da reposo a la variedad de atributos, los mete en cintura, llamándose dicha cintura *orden, unidad, antes-durante-después*, y, una vez tenemos a los elementos bien ceñidos pasados, copresentes, futuros ¿Qué es lo que hace que unas propiedades tengan afinidades electivas por otras y se agrupen a su vera?¿Quién impone o cómo se impone un orden, una regla de comportamiento o concepto, antes que otro?¿Por qué si hay la oportunidad de ver una esfera se ve una esfera y no se recombinan sutilmente los fragmentos y vemos un cuerpo ovoidal?¿Por qué ese concepto y no otro?

La *imaginación* [*Einbildungskraft*, capacidad o poder de *in-formación*, meter en una forma] tiene la respuesta. O nos guarda tanto de la respuesta como puede obtenerse,

pues es artesanía casi mágica su labor oculta en el taller de la mente. Es aquélla la mediadora, la *imaginación* se coloca *en/como el medio* de cualquier acto válido de conocimiento, media entre *sensibilidad* [*Sinnlichkeit*] y *entendimiento* [*Verstand*]. Esta última, la facultad de las reglas, de los *conceptos*, que son experiencia *–empiria–* cristalizada. Merced a la *imaginación*, la riqueza y variedad experiencial, sin forzarse y retorcerse para ello en demasía, apetece y cabe en un *concepto* antes que en otro. Los retales de vivencia coinciden de casualidad, y, por sus afinidades casuales, coinciden de repente en el orden del *concepto.* Busca acomodo éste para la mente en el *mundo.* Merced a ella, encuentra en los atributos y en nuestro magín el camino la *esfera* cuando corresponde, y el *ovoide* cuando toca. Da, gracias a ella, el *concepto* adecuado con su refrendo terreno.

Así son *'unas'* –tienen *unidad*– las migajas de lo real y además *'aquello'* –son una determinada clase de *unidad*, *esfera* y no *ovoide*–. En puridad, esto es todo el *'reconocer'* de que Kant habla. Sistemáticamente no hay otro[106].

[106] Las mentefacturas, los productos mentales, en que la *imaginación* se halla implicada son quizás los más sutiles y frágiles de la arquitectónica kantiana. No es para menos pues deben nadar entre dos aguas. La *phantasia*, o *facultas imaginandi*, obra por medio de *'Bilder'* [*imágenes*] (*vid.* Kant, I. *KrV* A77-B102 y A142-B181), representaciones y esquemas de la *sensibilidad* para el *entendimiento.* Ejerce de intérprete entre dos idiomas inexplicables de otro modo. "La *imaginación* [es una de las][…] fuentes (capacidades o facultades anímicas) originarias que contienen las condiciones de posibilidad de toda experiencia, sin que puedan, a su vez, ser deducidas de otra facultad del psiquismo", su cometido es "la *síntesis* de lo variado [de la afectividad sensible]" en *unidad representativa* (*Ibid.* A95). Es una sinópsis aditiva que tiene en un extremo las intuiciones sensibles y empíricas que le cede el *mundo*, ajeno idioma de signos, y, en el otro extremo la unidad de representación perceptiva que es el sujeto de las distintas experiencias, sujeto que es *uno ¿Y cómo funciona esta síntesis en apariencia tan imposible?¿Cómo existe el entente individuo-mundo?* La *Synthesis* o *Verbindung* [*relación* o *conexión*] es el proceso de remisión a un acto originario de abocamiento al *mundo.* En el origen, hay una especie de instinto de romper el aislamiento en que están todos los individuos. Es la diminuta historia genealógica, genética, del acto de conocer (*Ibid.* A78-B103). Los primeros que nos movemos somos nosotros, los individuos. El *mundo* está inerte al otro lado, puede pasarse perfectamente sin ser conocido. No lo necesita. Somos nosotros como sujetos los que tenemos esta curiosidad. Esta relación es un movimiento en tres compases. En el primero, borbotea el sujeto del conocimiento, gira desde su *ninguna parte* autista de improviso su atención y capta la modificación que en su sensibilidad produce una representación. Kant lo llama *Spontaneität.* Se coloca de repente en posición de ser afectado por el *mundo*. *'Aquí.-ahora siento'*, y la *representación* [*Darstellung*, más bien *'presentación'* como se adivinará al final], es como una muesca en el calendario de nuestra soledad cognitiva que marca el fasto. Es la *apprehensio*, o *synthesis speciosa*. Luego, resulta que no es un acontecimiento aislado. Los elementos se ordenan por grupos, *species*, de acuerdo a tiempo y copresencia. Llega entonces al segundo movimiento la *imaginación*, que *'introduce en una forma'*, *in eine Bildung*, la *species* cosechada en la Tierra. Es el tiempo de la *reproductio*, de la continuidad en el tiempo. *Synthesis figurativa.* La imaginación se hace oscuramente consciente de lo que tiene entre manos al empezar a arrimarlo a *conceptos.* Hace figuras. Y, prueba que te prueba entra la llave en el ojo de la cerradura. El *reconocimiento* –tercer momento– es la asimilación consciente de la *Bild*, la figura, pintura o representación, pero sólo en el momento en que se sabe qué representa. Del instante en que conocemos un borrón de tinta a la oportunidad de discernir en él la efigie del retrato personal de perfil. Es la *synthesis intellectualis*, de la *X* del objeto uno, a la *X* o foco del sujeto que percibe algo concreto como *su* experiencia personal (*Ibid.* A103-A108)

Pero, para ser justos, en Kant también *debería* –hemos dicho– decirse que *'se reconoce'* en tanto uso de un concepto moral. Es ésta una acepción quizás más acostumbrada en cuanto a nuestros usos corrientes. Porque se reconoce a diario a otro par, *qua sujeto* de experiencia. Reconozco al vecino, estoy rodeado de *personas y de objetos.* Si nos ponemos algo más filosóficos, nos atreveríamos con que *se dignifica una porción del espacio y el tiempo como persona. 'Reconozco'* a algo más bien como un alguien, como individuo ¿Y no sería esto un uso de segundo orden, refinado e implementado, del *'reconocer'* anterior? Advertida la *figura* que hace el contorno de la estatua, yo he de poder diferenciarla de la persona que ésta representa ¿Cuándo y dónde suenan los clarines que anuncian que hay que desempolvar el concepto para la *'estatua'*, cuándo dictan las buenas maneras para el de *'persona'*? Este último *reconocimiento* habría de ser *moral* –nos advierte *Herr* Kant. En este no funciona la *imaginación*, se la puede mandar de vuelta a casa. Y no funciona porque no es misión ésta para el *entendimiento*, sino para la *Razón* [*Vernunft*]. No hay frontera que salvar, no hay conflicto que resolver. No hay mediación. Únicamente en Kant el primero de los usos del *'reconocimiento'* indica el trabajo conjunto y la confabulación de las facultades intelectuales del individuo con los hechos del *mundo.* Para ser *moral*, el hecho fundamental debe sustraerse a las influencias foráneas. Todo lo demás es cálculo útil, interés. Aquí el *concepto* cabal es la *ley moral.* Sólo ahí hay individuos. El 'objeto' *debe ser autónomo*, dueño de sí, y no reactivo. Éste sólo es el rasgo idntificativo del *ser humano*, y, el imperio sobre las circunstancias que prolonga allende el *tiempo*, *Cultura* [*Kultur*] e *Historia*[107].

[107] La *Razón*, por encima del *entendimiento*, "es la facultad que proporciona los *principios* del conocimiento *a priori*" (*Ibid.* B24), esto es, la facultad que proporciona los principios del conocimiento. Punto. El *entendimiento* llega después, solidificando estos principios líquidos para su adaptación al uso. Éste es la *facultad de las reglas*, *normas* y *conceptos*, de las máximas, a las malas. Pero es la *Razón* la que destila la savia de la que todos éstos hacen su molde. "Canon es el conjunto de principios *a priori* del correcto uso de ciertas facultades cognoscitivas. Así, la lógica general constituye, en su parte analítica, un canon del entendimiento y de la Razón, pero sólo en lo que a la forma concierne, ya que prescinde de todo contenido. La analítica trascendental era igualmente el canon del *entendimiento* puro, [de su uso correcto] pues sólo él es capaz de verdadero conocimiento […] toda lógica trascendental no es más que disciplina" (*Ibid.* A796-B824). Disciplina, uso correcto. En algún sitio hay que reposar. No puede haber principios del buen uso de principios del buen uso sin fin. Pero tampoco puede haber movimiento si nunca se inició. Consecuentemente, lo que se debe es buscar el soporte en otra dimensión, la *Razón* se sustenta en su actividad *práctica*. Es *actividad*. Su atributo es ser espontánea, descargarse, atacar antes que defender, "es arrastrada por una tendencia de su naturaleza a rebasar su uso empírico y a aventurarse en un uso puro, mediante simples ideas, más allá de los límites de todo conocimiento", es creativa, productiva. Además, como los 'usos correctos' vienen tras la disciplina, la *Razón* va más allá de estas convenciones del momento. Está por encima de la etiqueta, es *sustancial* donde los usos correctos son

A pesar de todo, planeando amenazador nuestro escepticismo, cuando Immanuel Kant se pregunte acerca de cómo recoger amorosamente la experiencia en el *tiempo* de la construcción de *lo humano*, se decidirá claramente y sin atisbo de duda por eludir la *imaginación* como facultad implicada. En la *Historia* nos encontramos la labor moral en acción de otros individuos, individuos con los que nos identificamos, sí –que reconocemos–, pero sólo a través del reencuentro con ellos bajo la sombra del imperativo. No por labor de *imaginación* y *concepto* empírico alguno. *Para Kant el paso necesario a franquear en el camino a la comunidad es reconocer el principio moral, el imperativo categórico, la ley moral, para reconocer realmente a un otro.* La *Historia* que le toque tendrá las mismas mañas. La *Razón* en exclusiva acomete la tarea del reencuentro, no la *imaginación*. Bajar al *mundo* es aquí rodeo envilecedor.

Lamentablemente, trataremos de mostrar que ese criterio identificativo –con todo lo prístino y celeste con que nos tienta– obvia cualquier condición de adscripción. De adscripción *espacio/temporal*, queremos decir. En el *imperativo*, lo que hay es deducción trascendental –*a priori*– del otro desde mí. Esto es, obvia *cualquier condición identificativa*, condición que es fundamental en todo proceso de *reconocimiento* como proceso intelectual. Yo le *reconozco* a otro sus derechos como ser moral *desde mi descubrimiento personal por mediación de la Razón de mi carácter como individuo, como fin en sí mismo.* Bien. Pero este *reconocimiento* suena a concesión, de mí hacia otro, no a una constatación en la que algo de aquél participa. Y

---

derivados, *atributivos.* La *sensibilidad*, el *entendimiento*, son usos suyos. "Los problemas cuya solución constituye su objeto final –independientemente de que sea o no alcanzado– y en relación con el cual todos los demas poseen el valor de simples medios […] deberán tener por su parte, una vez fundidos en uno, la unidad que despierta aquel interés de la Humanidad que no está subordinado a ningún otro interés superior" (*Ibid.* A798-B826). Todos los demás problemas están subordinados a éstos. Sean cuales sean. Y, *todos los demás principios estarán evidentemente subordinados a aquéllos.* La *Razón* es el suelo nutricio. El *saber* y el *conocer* son limitaciones suyas, por *'uso práctico'* quiere decirse *uso mediante el instrumento de la acción.* "Es todo lo que es posible mediante libertad" (*Ibid.* A800-B828), entendiéndose por ésta, *autonomía.* La *Razón* hace honor a su auténtica esencia sólo cuando se determina y se mueve a sí misma, haciendo palanca sobre sí misma y no con el fulcro de cualquier otro motivo. Porque sí. Los *principios* que rigen este movimiento se llaman –sólo por distinguirlos de los del *uso especulativo* o *teórico*, que serían entonces *pragmáticos* o *utilitarios*, de segundo orden– *morales*. La *ley moral* es el canon de la *Razón.* En realidad, el adjetivo *'moral'*, cargado de significaciones, está mal empleado. Puesto que si "en tanto razón pura es efectivamente práctica […][se hace superflua la distinción de una crítica] de la Razón *pura* práctica", como una suerte de paralelismo con la especulativa (Kant, I. "Kritik der praktischen Vernunft", en Ak. V, p. 3). Es por esta razón originaria que hemos distinguido en nuestro texto como convención estilística *sensibilidad*, *imaginación* y *entendimiento* de *Razón*, siendo ésta la única que va en mayúscula. La *Historia* es *moral* porque es el escenario en que se descarga una y otra vez la *libertad* de los distintos individuos, y es entonces, sólo cuando restaña en el *mundo* que puede reconocerse al otro, cuando es epítome de la *ley moral* y el canon. *Por el canon sólo descubro la Razón y la Humanidad que la cobija, en el mundo.*

aún así, la decisión kantiana es clara. Una *historia filosófica moral* antes que una *historia filosófica empírica*. Porque supuestamente, las competencias que la *imaginación* puede aportar a una *historia filosófica* son suplidas a la perfección por la *ley moral* de la *Razón* ¿Cómo? Con una *idea.* Esto no es todo. Hemos traído a colación nuestras consideraciones respecto de la *explicación*. En nuestro análisis, la elusión del criterio *imaginativo* o, la sustitución de éste por uno *racional-moral* nos va a traer un quebradero de cabeza por añadidura, pues cualquier *criterio* o *norma* con carácter de *explicación* incluye desgloses del *factor tiempo* que hemos concitado, aquello de las *series* con que nos hemos entretenido hace un momento. *Que toda explicación requiere del tiempo.* Un instrumento que el criterio *racional-moral* no precisa en su papel. Literalmente, nos quedaremos sin medio alguno de *explicar* si ignoramos el papel decisivo de la construcción en veces de la experiencia que es el *Mundo*. Y, además, esto porque nos quedaremos sin la idea de que el *tiempo* transcurre –separado ontológicamente del más acá de la *Razón*, sin la *sensibilidad*, y el *entendimiento* por medio. Pues aquélla construcción de la *Historia* no es más que proceso, *a veces* y *en veces.* Aún así, no nos será necesaria una indagación ontológica sobre la compleja idea de *tiempo.* Basta con acercarse a ella tímidamente –a los efectos de su negación– con la elusión de la idea de *proceso*, no tan compleja.

Ahora y de inmediato, lo más urgente será someter a análisis las posibilidades del adjetivo *'filosófica'* bajo las condiciones en que se pretenden superar, por medio de los criterios identificativos de la *Kritik der praktischen Vernunft* [*Crítica de la Razón Práctica*], los de la primera *Kritik.* ¿Qué quiere decir Kant por *'filosófica'*?¿Quiere decir y dice *'Historia'*?

Esto es, someteremos a análisis las presumibles ventajas explicativas –*'filosóficas'*– que tendría la *historia filosófica moral* por ser precisamente eso, *moral. Sólo si es moral explica.* Lo *moral* sobre y por encima de las condiciones del *conocimiento empírico*. Adelantemos que la principal ventaja que le verá Kant a esto será la de poder llevar a buen puerto el intento de una *historia a priori*, y que éste *'a priori'* es con el que se quiere decir aquí *'filosófica'* en el sentido de *racional*, o *desde principios*. Justo en el sentido trascendental. Desde la teoría, desde el *uso especulativo* de la *Razón*, esto era un sueño vano cuando no un engaño ignominioso *¿Historia a priori teórica?* Por favor… A este tipo de engaño Kant ha tenido la deferencia de

llamarlo de vez en cuando *dogmático.* Pero sólo por deferencia. Cuando no ha tenido la deferencia, lo ha llamado *cuento* o *novela* [*Roman*]. Juguemos un poco más y para terminar esta introducción –que ya nos esperan más adelante las razones– con una cita de Berlin que ha de jalonar a modo de eco nuestro camino a Kant: "No nos [quejaremos, con Kant][…] sólo de que se supriman o deformen hechos [en estas *Historias*], sino de que [se tengan] intenciones propagandísticas, a las que creemos que esto pueda deberse. *Y hablar de propaganda* […] *es implicar que una idea de justicia* [como aquélla] *es inoperante, y que se dan y pueden darse con propiedad notas o calificaciones a la conducta humana* [sin ella]. [Que nos quejaremos además de que] *esto implique*, a su vez *que se cree en la responsabilidad individual* o, por lo menos, en un cierto grado de ella"[108]

[108] Berlin, I. *Op.cit.* pp. 118-119

SEGUNDA PARTE

5. DOS CASOS COMO PARADIGMA DE JUICIO HISTÓRICO: KANT Y SCHILLER.

5.1. Orígenes del *juicio moral* en *Historia*: Sobre Immanuel Kant y el quedarse corto. La *historia empírica*, la insuficiencia del orden externo [*per appositionem*] y los primeros pasos de una nueva disciplina filosófica.

Así de entrada, no poco parece demandar Kant. Sus intenciones hacen por cubrir un amplio arco de intereses que van –*grosso modo*– de la *existencia* [*Existenz*] a la *Historia*. Kant no se conformaría ya con *todo lo que hay*, lo que subsiste, sino que se querría atrever con un ambicioso *todo lo que puede haber –lo que hay, lo que ha habido* y *lo que habrá*– incluso. Todas sus posibilidades. Ahí es nada.

Pues, a la *Historia* kantiana no le duelen prendas en admitir que desea mirar hacia el pasado tanto como desea hacerlo hacia el futuro. El pasado no está ahí como ornamento para admirar, sino como lección que aprender. Muestra en ello orgullosamente también su carácter *ilustrado*, moderno, de una *Historia qua proyecto*. Si hay que presentar resultados, hay que sacar los libros de cuentas y presentar balance. Ningún registro se omite. Hay también que hacer previsiones. Como comienzo, tendríamos el aparecer inexplicado de *lo que existe* y se nos ofrece. Un reto y acertijo de sentidos. Uno está en el medio del entramado de la experiencia, a uno le suceden cosas, las padece, y, a su través, pasa el trasiego del mundo advertido e inadvertido. Como punto de llegada, allí espera la *Historia*. La idea de que el ser humano obra y se aparece en este mundo de modo especial e implicado en ese trasiego lo quiera o no, y que si se aparece, lo hace exclusivamente para la instauración de un sentido que le es muy propio. *Ése es su destino peculiar. No puede dejar de cumplirlo*[109]. Por su parte, y ya hablando

[109] ¿Cuál es su destino?¿Qué lo compone como ingrediente, a diferencia de la mezcla de que se compone el del palo y la piedra? Podría ampliarse la distinción entre *historia humana* e *Historia* con la inclusión de un momento previo a ambas que se catalogaría, siguiendo la misma lógica, de *historia* (Cf. con *supra* nota 19). La *historia*, *res gestae*, lo que prepara y en lo que se gestan las cosas, se da como sucesión de acontecimientos y eventos impersonales, circunstanciales. Se da en relación al límite de sentido máximo que es la *Historia* –conjunto de hechos que la incluiría–, y es así como es tema para el *Hombre.* Es frente a ésta que se ha enfrentado, desarrollado, y que triunfará. Kant no ha sido menos ajeno a ella como tema de su filosofar: En 1754 ya, el primero de sus escritos relevantes es acerca de temas cosmológicos. En la *Wochentliche Königsbergische Frag- und Anzeigens- Nachrichten* de Agosto-Septiembre publica "Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen" [*Cuestión acerca de si la Tierra envejece, sopesada desde un punto de vista físico*] (Kant, I. Ak. I, pp. 195-213). El uso del '*envejecer'* nos tiene que resultar curioso. Anticipa la idea orgánica de sus siguientes intentos. La Tierra puede ser vista *como si* [*als ob*] fuera un ser vivo, o, con sus caracteres. Un año después, en 1755 se publica su famosa *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der*

con la voz de la metáfora, el *destino peculiar* de la familia de textos que forman el *corpus kantiano* es exactamente el mismo como respuesta. Ésa es la narración debida que cubre con su continuidad, la continuidad propia de dicho proyecto.

Cabría decir entonces que, también de la *existencia* a la *Historia*, *vale ilatio*. El protagonista es el mismo, aquél que puede contar de la *existencia* es el que puede llegar a contar de la *Historia* algún día. Los dos extremos dan para elaboraciones distintas de la misma narración. Y es que, aquello que en la *Historia* se ha elaborado, se ha elaborado "conforme a leyes universales de la Naturaleza, al igual que cualquier otro acontecimiento natural [*als jede andere Naturbegebenheit*]"[110]. No existe diferencia a ese nivel. Otra cosa será que apuntemos trivialmente a que, de ningún modo, es la *Historia* reductible a mera aparición. Pero el plus de sentido que la ha ido alejando de la nuda *existencia* es un complemento, no hace de mentís. Ese complemento es la particular forma de darle voz a la *Naturaleza* que posee en exclusiva el ser humano. "Mi

---

Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt [*Historia General de la Naturaleza y Teoría del Cielo, o tratado de la constitución y los orígenes mecánicos del entero edificio del Mundo, considerado según principios newtonianos*] (Kant, I. Ak. I, pp. 217-368). Se edita anónimamente. Su genialidad no consiste sólo en la hipótesis nebular como origen del Universo que compartirá en tanto mérito de descubrimiento con Laplace, cosa que sin duda la obra contiene como mérito. La genialidad es filosófica y está justo un paso antes. Está en el mismo uso de la hipótesis. "Incluso comprendido en el efecto de las leyes generales del movimiento [*die Wirkung der ihren allgemeinen Bewegungsgesetzen*] propias de la materia [*Materie*] que constituyen este caos, *puede uno observar aquella marca de la perfección que acarrean desde su mismo origen*, en la medida en que su esencia es una consecuencia de la idea eterna en la mente divina" (En su "Vorrede", en Kant, I. Ak. I, p. 222. El subrayado es mío). Kant dice seguir los principios newtonianos, pero *'perfección'* [*Vollkommenheit*] no es un término cuantitativo y no se ve cómo pudiera responder al movimiento inferencial de las leyes. *'Perfección'* es una referencia a una sustancialidad previa. Una *'idea en la mente divina'* de cómo han de ser determinados objetos al final de su camino o *destino*. Pero Kant sigue extendiendo los principios newtonianos por la vía de la consecuencia, no sólo a las *'propiedades esenciales'* físicas, tema del anterior trabajo. Hay algo más *en* las leyes del movimiento. Ahora se deja llevar. Las *'propiedades universales'*, no sólo *'die blinde Mechanik der Naturkräfte'* [*la mecánica ciega de las fuerzas de la Naturaleza*], siguen el mismo método hipotético-deductivo. Podemos obtener inferencias de ellas. Porque la idea refiere a un origen y un efecto desde su potencia. Se ven trazas. Porque las *propiedades universales* van más allá, los elementos materiales "aparentan ser pasivos por entero y necesitar de forma y disposición, [pero] en su estado más sencillo tienen una tendencia a desarrollarse naturalmente hasta alcanzar su perfecta constitución" (*Ibid.*). La *historia humana* puede suponerse desde su hecho, su *propiedad universal* mediante, hasta su origen y desarrollo, *à la Newton*. En 1775 aparece *Von der verschiedenen Rassen der Menschen, zur Ankündigung der Vorlesungen der physischen Geographie im Sommerhalbjahr* [*De las distintas razas humanas, programa de las lecciones de Geografía Física para el Semestre de Verano*] (Kant, I. Ak. II, pp. 429-443), publicado por Hartung en Königsberg y como anuncio de los temas a tratar próximamente en el curso universitario. Anticipo sin duda de su decidido giro del "Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse" [*Determinación del concepto de raza humana*], aportación del 85 –el sistema ya va en camino con la crítica de la filosofía teórica del 81 y de la práctica en el 85 también– al número de Noviembre de la *Berlinische Monatschrift* (Kant, I. Ak.VIII, pp. 91-106). De la *propiedad universal* de la *'raza humana'*, su idea o concepto, a la *inteligencia* como etiología, *¿La Razón?*, no sería extraño que se pudiera partir hacia los intereses en *Historia*.

[110] Kant, I. "Idee zu einer allgemeinen…", en Ak. VIII, p. 17

propósito sería interpretado erróneamente si se pensara que con [mi idea][…] de una historia universal […] pretendo suprimir la tarea de la historia propiamente dicha, concebida de un modo meramente *empírico*; sólo se trata de una reflexión respecto de lo que una cabeza filosófica (que por lo demás habría de ser muy versada en materia de historia) podría intentar desde un punto de vista distinto. Además, la meritoria minuciosidad con que hoy en día se concibe la historia contemporánea nos hace pensar en cómo podrán abarcar nuestros descendientes la pesada carga histórica que les legaremos dentro de algunos siglos"[111]. Y es que semejante legado –podemos hasta fantasear con ello– sería inconcebible y contrario quizás a la misma actividad del vivir[112].

---

[111] *Ibid.* pp. 30-31

[112] Quizás sea ésta una de las ideas más populares desde el punto de vista existencial que la famosa *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* [*Sobre la utilidad y el prejuicio de la Historia para la vida*, 1874] de Friedrich Nietzsche se ha granjeado. Nietzsche, a diferencia de Kant, sabe y conoce de una *presunta ciencia* llamada *Historie*, que no *Geschichte*, que aporta y resta al cómputo de la actividad del mismo vivir. No estaría fuera de lugar el pensar en la reflexión nietzscheana como una prolongación por el extremo contrario –el de las consecuencias vividas– de la admonición kantiana. La distancia entre *lo que al Hombre le ha sucedido*, la *Geschichte*, y la actividad institucional que es la *Historie*, permite distinguir tres líneas derivadas de las consecuencias de su efecto. En general, la *Historie*, frente a la *Geschichte*, corre dos riesgos. En el primero, *lo ahistórico* [*das Unhistorische*] hace paradójicamente de cada pedazo arrancado a la *Geschichte* una ocasión de adoración. Todo es único por igual y merece ser conservado. La *Historia anticuaria* [*das antiquarische Historie*] "no le otorga a las cosas del pasado valor alguno en lo que a diferencias y proporciones toca, ninguno que al medirlas una respecto de otra las haga ser valoradas en su justa medida; por el contrario, sólo atesora […] los aparentes caracteres de lo único" (Nietzsche, F. "Unzeitgemäße Betrachtungen. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben", en *Neitzsche's Werke*, Erste Abtheilung, Band 1, C.G. Naumann Druck und Verlag, Leipzig, 1899, pp. 305-306). Frente a la *Historia anticuaria*, la *Historia monumentalista* [*monumentalische Historie*] peca justo de lo opuesto. De una *suprahistorización* [*Das Überhistorische*] en que por medio de la *analogía*, *todo* produce el eco del ejemplo y el monumento a la *Humanidad*. Claro que, entonces, *todo es una misma cosa* (*Ibid.* pp. 290-295) *¿Y qué cura propone Nietzsche para esta esquizofrenia, por un lado, o megalomanía de la experiencia, por otro?* Su propuesta se llama *'kritische Historie'*, *Historia crítica*. Y, no, pese a lo que se pueda pensar, no es una propuesta kantiana. Más bien es su complemento. *'Für das Leben'*, *respecto de la experiencia vital*, la *Historia crítica* en su explicación a modo de *idea* es, en su envés, un ejercicio decidido de *'olvido'*. "Ocasionalmente, sin embargo, irrumpe la misma vida, vida que precisa del olvido [*das die Vergessenheit braucht*], *la negación aniquiladora de los instantes que aquél conlleva*; debe resultar de todo punto claro entonces *cómo de gratuita es la existencia de cualquiera de estas cosas*, de su privilegio, cómo de gratuita la de la casta, la dinastia…" (*Ibid.* p. 308). Como es *gratuita* está aparte de derecho, es *a-justa*, Nietzsche utiliza el término *'ungerecht'*, no reglado. La *existencia* es trivial, y por eso podemos y debemos olvidar. Porque de no hacerlo, nos llenaremos la cabeza de trivialidades, y, como son trivialidades en realidad, cosas que enran y salen de la *existencia* sólo con *razón suficiente*, podemos por eso mismo olvidarlas. De ser más importantes, no nos sería posible. La *Historia* es crítica cuando puede eliminar los elementos del pasado dignos del olvido, y preservar los dignos de conservación. Tan fundamental es la actividad del *recordar* como la del *olvidar*. Tan trágico es el episodio de *amnesia*, que olvida lo fundamental, como el de *memoria perfecta* [*perfect memory*], un caso de psicología clínica en que el sujeto se ve incapaz de no recordarlo todo: "En cualquier situación, aquello que alguien me había dicho, o alguna de esas cosas ridículas o hirientes que yo misma le había dicho a alguien y que desearía desesperadamente no haber dicho, podían ocurrírseme de improviso y empujarme a aquél momento y exactamente al estado en que entonces me encontraba [*may pop into my mind and yank me back to that difficult day*]. La intensidad

Pero hay, de todos modos, una clara diferencia entre los trabajos de *la historia propiamente dicha* del legajo [*Die Bearbeitung der eigentlichen bloß Historie, empirisch abgefaßten*] y la acumulación del dato, y *la idea de una historia universal* [*Die Idee einer Weltgeschichte*, la *Idea de una historia del Mundo*]. Kant, humilde, reconoce dicha distancia. Pero es en esa diferencia que Kant encuentra el lugar para la posibilidad de ésta última. El *Mundo* que debe recoger el *'universal'*, que no puede sino estar obligado a recogerlo, quiere más que un *mundo*. Contiene más elementos. La no interferencia es sólo su coartada retórica mínima para abrirle un camino, no obstante. La máxima es, de hecho, que *hasta una cabeza filosófica debe estar muy versada en historia* para emprender la andadura *'universalista'*. No obstante, lo que justamente parece ser un argumento añadido a las preces de la *historia empírica*, una legitimación de su labor, resulta ser la introducción a las necesidades que toda cabeza habría de tener para con una *historia universal* o *historia filosófica*: "*Además* [*Überdem*, por añadidura, más aún][…] [¿] cómo podrán abarcar nuestros descendientes esta pesada carga histórica"?[113]. La *reflexión* como intento es entonces una que se aproxima a la fuerza de lo necesario. Se alaba, pero se alaba censurando. *Es cierto aquello, pero… Como las cosas son así, hay que pensar más bien de otro modo.* Una necesidad de la argumentación a que se nos ha conducido, pues *¿cómo si no sobrevivir a la memoria completa de todo lo que ha sucedido?* La *Novena Propuesta* [*Neunter Satz*[114]] de *Idea de una historia universal en clave cosmopolita* [1784], donde se introduce esta comparación entre dos tipos distintos de hacer *Historia* –la *historia empírica* y la *filosófica*– resulta ser una clave metodológica para lo que, de otra manera, sería una exposición tentativa, aproximada, aditiva, de *cómo* habría de llegar a ser semejante *'idea'*. Dicha exposición, sin mostrar su lugar y oportunidad, únicamente con la

---

emocional de mis recuerdos, combinada con la naturaleza aleatoria por la cual se hallaban de continuo apareciéndoseme, de forma intermitente a lo largo de toda mi vida, me había vuelto prácticamente loca […] Mi vida entera me pasa ante los ojos a diario ¡Y me está volviendo loca!" (Price, J. citada por Bernecker, S. *Memory. A Philosophical Study*, Oxford University Press, Oxford, 2010, p. 2)

[113] Kant,I. *Ibid.* p. 30

[114] Traducimos *'Satz'* por 'propuesta' antes que por 'proposición' por la cercanía de ambos términos de un lado, y por el deslizamiento de sentido que permite entre lo político y lo argumentativo, de otro. Kant elabora el texto de idea en nueve partes básicas, nueve propuestas o proposiciones. Dichas partes no tienen exactamente el aspecto de proposiciones al modo en que un axioma, lema o principio lógico funciona. Tienen el carácter de pasos de un argumento, pero su objetivo es práctico. Su parecido más razonable es con una sugerencia para la acción reflexionada. Más un proyecto que un razonamiento puro, a la manera en que las partes de su posterior *Zum ewigen Frieden* [*La Paz Perpetua*, 1795] se estructuran.

rapsodia de sus rasgos, quedaría como un ejercicio novelado dictado al tuntún. Un capricho. Es la *exposición metodológica*, que señala a dónde conducen estos dos modos de proceder en *Historia*, la que señala también si tiene o no un lugar tal perspectiva novedosa, o bien *la historia propiamente dicha*, la disciplina ya instaurada, ha colmado todas las expectativas al abasto. Nada tendría entonces que hacer aquí una *Historia* de otro tipo.

La respuesta kantiana es clara en dos sentidos: *No las ha colmado*, y, *además*, esa *historia empírica*, precisamente por las imposibilidades y contradicciones a que da lugar en su perseverancia, en su *motu proprio*, puede ser reclamada legítimamente al reino de los acontecimientos para responder del principio en que se basa su actividad. Y entonces, ya tenemos lugar para la *historia universal*[115]. La *historia universal* kantiana es llamada a declarar ante el tribunal de la *crítica*, debe declarar sus bienes bajo forma de *principios, canon* y *uso correcto*, y, efectivamente, allí, en la *'Doctrina trascendental del método'* de la *Kritik* primera [*Transscendentale Methodenlehre*] es donde hallamos indicaciones gemelas, punto por punto, en lo que de toda *ciencia posible* se puede esperar. No menos de una presunta *Historia*[116].

La relación de ambos textos –el de la *Primera Crítica* y el de *Idea*–, sus paralelismos, resultan reveladores. Deseamos la circunscripción del tema a *qué clase de Historia es científica, cuál es conocimiento.* En la *Doctrina*, la comparación entre un *conocimiento filosófico* [*cognitio philosophica*] y un *conocimiento histórico* [*cognitio historica*] llama al prestar atención sobre los fragmentos de la *KrV* como aclaración justificada del estilo más panfletario y menos sistemático que el texto más tardío del 84 representa. Allí se nos dice que "si prescindimos por completo del contenido de

[115] Kant habla de *'historia universal'* para vincularla a una tradición. No tiene desde luego predilección por esta forma de nombrar a la disciplina más allá de hacer reconocible su solución dentro de un debate prolongado en el tiempo. La apostilla *'moral'* es su añadido y aportación. Y es que mientras las demás *'historias universales'* podían querer igualmente abarcar la suerte de las *historias empíricas*, era dudoso que colmaran las expectativas críticas y racionales que la *'historia moral'* pretende, pues, partiendo de la esencia racional de la acción humana, *moral* en tanto crítica con sus motivos, sólo ésta da una clave de interpretación coherente a lo que era bien un cuento mesiánico –Bossuet (*vid. supra* nota 41)–, una alabanza del mágico proceso civilizatorio –Voltaire (*vid. supra* nota 41)– que deja fuera el llegar a ser de dicho proceso como simple casualidad de los Hados, bien un mito genealógico, en Gimbattista Vico. *vid.* a este respecto Caponigri, R.A. "The Science of Humanity", en *Time & Idea. The Theory of History in Giambattista Vico*, Henry Regnery Co., Chicago, 1953, pp. 55-ss. ;Tagliacozzo, G.; White, H.V. (eds.) *Giambattista Vico. An International Symposium*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1969; y, por supuesto, Berlin, I. *Three Critics of the Enlightenment. Vico, Hamann, Herder*, edited by Henry Hardy, Princeton University Press, Princeton&New Jersey, 2000

[116] Nos dirigimos al capítulo III [*Drittes Hauptstück*] de ésta, pero la discusión parte de Kant, I. *KrV* A707-B735 y ss.

conocimiento, considerado objetivamente [esto es, si prescindimos de su *significado* o *sustantividad*,] todo conocimiento es, considerado subjetivamente, o bien histórico, o bien racional. El histórico es *cognitio ex datis* [*conocimiento a partir de los datos*], mientras que el racional es *cognitio ex principiis* [*conocimiento a partir de principios*]. Sea cual sea la procedencia originaria de un conocimiento dado [su causa], para el sujeto que lo posee se trata de un conocimiento histórico cuando sólo conoce en el grado y hasta el punto en que le ha sido revelado desde fuera, ya sea por la experiencia inmediata, por un relato o a través de una enseñanza"[117]. *Experiencia directa*, *relato* o *lección* son homólogos, son *causas* y origen *à la Newton*, se mueven por vía de consecuencia. Podría verse en ello una *ampliación universal de las características históricas del conocimiento… Si no pudiera haber algo de filosófico como rasgo y atributo en este hilo.*

Casi cualquier conocimiento transmitido, entonces, comienza por ser *histórico*. Tiene por *propiedad esencial* o *atributo* este rasgo. En su origen, *subjetivamente*, el individuo experimenta la pasividad del que recibe una herencia, un legado o una enseñanza. El uso del término *'conocimiento'* para *conocimiento histórico* es así una concesión por mor de la claridad argumentativa, pues, en realidad, sólo es *conocimiento* aquél que está basado en *principios*, y el *histórico*, estarlo no lo está. No ha calado convenientemente en el caletre. Está 'como por fuera', nos ha pillado de improviso, de inmediato, *sin mediación*. Es algo ajeno, una lección sin regla explícita. El todo ha de estar articulado –en una *'articulatio'*–, y no amontonado –como *'coacervatio'*–, "*como hace un cuerpo animal, cuyo crecimiento no supone adición de nuevos miembros*, sino que fortalece cada uno de ellos, sin modificar su proporción, cosa que lo capacita mejor para cumplir sus fines" [118]. Un tal legado, además, puede crecer como tal –si sabemos lo que 'crecer' significa de verdad– sólo internamente [*per intus susceptionem*], pero no externamente [*per appositionem*]. Esto es, se ha de superar por asimilación, por apropiación, *'el punto en que le ha sido revelado desde fuera'*. Un cúmulo amontonado.

Apuremos el argumento: Si por *'conocimiento'* entendemos *conocimiento a partir de principios* [*cognitio ex principiis sive philosophica*] y no *conocimiento histórico, empírico* [*cognitio ex datis sive historica*], y, la *historia propiamente dicha* no es sino *historia empírica* de momento, entonces esa *historia universal* que no ocupa el

[117] *Ibid.* A836-B864
[118] *Ibid.* A833-B861

sitio de la anterior, a la búsqueda de principios, ocuparía de ser posible el lugar y misión que toda *ciencia posible* desea tener ocupado, y, de apostar por ella, convierte en este movimiento a la anterior disciplina en un andar propedéutico, tentativo, que indica la necesidad de un hilo que lo zurza. Ha hecho palanca y ha intercambiado el lugar de preeminencia *'propiamente dicho'*. *Se lo ha apropiado.* "Hay que agradecer al conocido Locke el haber sido el primero en abrir el camino a este respecto […] [siendo que] las impresiones dan el impulso inicial […][y son] al menos *la causa ocasional* de la producción de todo conocimiento"[119]. *Las impresiones, las experiencias inmediatas*, o *los relatos*, o la *lección y el sermón declamado*, dan el impulso inicial y son origen. Son un punto por donde comenzar y al que volver. Pero todavía no son *conocimiento.* Gracias, *Mr.* Locke. Su resultado nos será por siempre útil. Son, sin embargo, *causa ocasional* [*Gelegenheitursache*, no la *causa* como categoría, que es su uso correcto], subjetiva, oportunidad únicamente, antecedente si acaso ¿Así que, de dónde sale semejante adquisición y hasta dónde vamos con ella?

Una investigación de esta naturaleza, *'de las primeras tentativas'* de una *ciencia posible*, puede ser ilusionante, pero una idea tal habrá "de exhibir, por lo que se refiere a su futuro empleo […] una partida de nacimiento enteramente distinta a la de una procedencia empírica. Ese ensayo de derivación fisiológica, que, al afectar a una *quaestio facti* [*cuestión de hecho*], no puede llamarse en absoluto deducción, [y, que si ha de ser *ex principiis*, es que desearemos llamarlo *deducción*,] lo llamaré *explicación de la posesión* [*die Erklärung des Besitzes*] de un conocimiento"[120]. De cara a su porvenir como herencia, *'en vistas a un futuro empleo'* [*in Ansehung ihres künftigen Gebrauchs*], tal posesión no nos dice nada. Es un asiento en la cuenta de nuestro banco. La *historia empírica* no es *ciencia*, sólo la *historia universal* garantiza la explicación de la posesión *de facto* y además la posibilidad de la misma, *de iure*[121]. La *empiria*, la

[119] *Ibid.* A86-B119. El subrayado es mío.

[120] *Ibid.* A86-B119. Es interesante hacer notar que el término *'posesión'* [*Besitz*] puede no despertar en nosotros ninguna relación de ideas así traducido, pero que resulta de lo más atractivo referido a nuestros temas si se intercambia por su sinónimo de *'propiedad'* [*Eigentum*], que dice de *'propiamente'*, *eigentlich* en alemán…como en *'la Historia propiamente dicha'* (*vid.* Kant, I. "Idee zu einer…", en Ak. VIII, p. 30)

[121] Al comienzo de la *Analítica de los Conceptos* [*Der Analytik der Begriffe*] del *entendimiento*, podemos leer que "Al hablar de derechos y pretensiones [de *propiedad*], los juristas distinguen en un asunto legal [a saber, uno en el que las *leyes* intervienen] la cuestión de derecho (*quid iuris*) de la cuestión de hecho (*quid facti*). De ambas exigen una demostración y llaman a la primera –la que expone el derecho o pretensión legal– *deducción*" (Kant, I. *KrV* A84-B117). Pero de las dos cuestiones se quiere una demostración, no sólo de la *empírica –posesión–*, no sólo de la *filosófica –deducción–*.

experiencia sensible, nos deja mudos y a la espera de lo que haya de pasar, pero ni siquiera gozamos con la expectativa, puesto que la *empiria* sólo certifica la *posesión*, no se detiene a valorar lo que significa para nosotros el *deseo*. Pero no se nos entienda mal –intervendría anticipadamente el *Herr Professor*– nada tiene que ver esta *deducción* soñada con el *don profético de la visión futura*. La diferencia entre la *profecía* y la *expectativa*, que es un *a priori ex principiis*, es la que hay entre el que *afirma un* resultado y el que se dedica únicamente a su cálculo. Esta salvaguarda hecha, por si no fuera suficiente para apoyar semejantes inclinaciones propedéuticas, "un tal legado [*histórico*], además, puede crecer como tal sólo internamente (*per intus susceptionem*), pero no externamente (*per appositionem*)"[122]. Con la *historia empírica* no hay posibilidad de futuro fundamentado, calculado. Sólo posibilidades para el amontonamiento.

"Expresado de forma negativa, significa que Locke no estaba preocupado en unos orígenes como momentos *en el tiempo* [momentos que se siguen como proceso y de los que se lleva una cuenta], sino con la clase de certeza que se obtiene por medio de una *historia externa*"[123]. Solipsista. Su convicción puede pasar más bien por persuasión acrítica así vista[124]. A saber, tiene que ver más bien con la *relación de evidencia* entre el *sujeto* del *conocimiento* y el *hecho conocido*. Sin embargo, *el hombre historia, narra*, y esto se hace conforme a principios. Momentos a seguir. Habrá que ver "[…] como un

[122] *Ibid.* A833-B861

[123] Labio, C. "Origins Here and Now", en *Origins and the Enlightenment. Aesthetic Epistemology from Descartes to Kant.* Cornell University Press, Ithaca&London, 2004. p.70. El subrayado es mío. Locke, de hecho, inicia su conocido *An Essay concerning Human Understanding* [1689] con una *historia de los primeros inicios del conocimiento humano* (Locke, J. *An Essay Concerning Human Understanding*, edited by Peter H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford, 1985, pp. 162-ss.). Para abundar en el papel de Locke como *historiador* son de recomendar los textos de Vaughn, K.I. *John Locke: Economist and Social Scientist*, University of Chicago Press, Chicago, 1980; Shapiro, B.J. *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England: A Study of the Relationships between Natural Science, Religion, History, Law, and Literature*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1983; Weinsheimer, J.C. *Eighteenth-Century Hermeneutics: Philosophy of Interpretation in England from Locke to Burke*, Yale University Press, New Haven, 1993; Shapiro, B.J. *A Culture of Fact: England 1550-1720*, Cornell University Press, Ithaca&NY, 2000. Más centrado en el cruce de caminos entre política, ciencia social e Historia encontramos la obra de Pocock, J.G.A. *Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the 17th Century*, a Reissue with Retrospect, Cambridge University Press, Cambridge, 1987

[124] En la sección tercera del *Canon de la Razón Pura* se lee que "El tener por verdadero es un suceso [*Begebenheit*] de nuestro entendimiento, y puede basarse en fundamentos objetivos, pero requiere también de causas subjetivas en el psiquismo del que formula el juicio. Cuando éste es válido para todo ser que posea Razón, su fundamento es objetivamente suficiente y, en este caso, el tener por verdadero se llama *convicción* [*Überzeugung*]. Si sólo se basa en la índole especial del sujeto, se llama *persuasión* [*Überredung*]" (Kant, I. *KrV* A820-B848) La *convicción* perfecta sugiere también la *persuasión* pues.

sistema lo que de otro modo [sería] un *agregado* rapsódico [*ein sonst planloses Aggregat*] de acciones humanas"[125]. Un agregado además que hace caso omiso de que ante sí ya tiene un factor común, que es un agregado *humano*. *Quién calla, otorga*. Ni callado se encuentra el ser humano mudo, *juzga siempre*, se mide, *espera*… A la misma vez, las *acciones* no son acontecimientos tal cual *aunque* estén sometidas también al gobierno de la *Naturaleza*. Son *racionales*, y es contradictorio ensalzar la magnificencia y sabiduría de la creación en el reino irracional de la Naturaleza si esa fracción de la misma para la que pedimos semejante atención, nosotros, nuestra *Historia*, representa *'una constante objeción'* en contra de dicha racionalidad. Esto es, si el deambular del ser humano por el mundo *–ser que es racional– no es racional* en absoluto. Semejante espectáculo nos obligaría "a apartar nuestros ojos con desagrado y, dudando de llegar a encontrar jamás en ese escenario una consumada intención racional"[126]. *Y*, ¿por qué vamos a resignarnos a encontrar lo que buscamos únicamente en algún otro mundo? Yo "contrapongo [entonces, si se me obliga,] lo racional a lo empírico"[127], sentencia Kant.

Tras la sentencia, la explicación. "Incompletos al principio y completados con el tiempo, los sistemas parecen haberse formado, como los gusanos, por *generatio aequivoca*, por mera confluencia […][Pero] en la actualidad, una vez que tanto material ha sido reunido o puede ser tomado de los viejos edificios caídos, [una] arquitectónica es, no sólo posible, sino que ni siquiera resultaría difícil"[128]. *Vivimos en una época de meritoria minuciosidad histórica. Aprovechémosla.*

Sólo la *unidad sistemática* convierte el conocimiento ordinario en *ciencia*. "Es decir, lo transforma de mero agregado de conocimientos en un sistema"[129]. Regidos por la razón nuestros conocimientos no pueden sino producir un *sistema*, no una *rapsodia* sin plan [*ein planloses Aggregat*]. Y, como no podemos hacer dejación de nuestra racionalidad, es casi consecuencia suya toda vez que cobremos conciencia de esta labor. Aquél trabajo científico que no se traza de acuerdo con un plan, "sino desde un punto de vista empírico, de acuerdo con intenciones que se presentan accidentalmente […] nos [puede] ofrecer una unidad *técnica*"[130]. Nuestros descendientes "sin duda, valorarán la

[125] Kant, I. "Idee zu einer…", en Ak. VIII, p. 29
[126] *Ibid.* Ak. VIII, p. 30
[127] Kant, I. *KrV* A835-B863
[128] *Ibid.* A835-B863
[129] *Ibid.* A832-B860
[130] *Ibid.* A833-B861

historia de las épocas más remotas –cuyos documentos habrán dejado de existir para ellos mucho tiempo atrás– *aplicando únicamente el criterio que más les interese* […]”[131], pero “lo que llamamos ciencia no puede originarse técnicamente, en virtud de la similaridad de lo diverso o del uso accidental de conocimientos concretos destinados a cualesquiera fines externos [*por fuera*] sino *arquitectónicamente*, en virtud del parentesco y como resultado de un único fin supremo e interno”[132]. No es debido a la *similaridad de lo diverso, que deja como accidentales y ‘por fuera’ los fines de lo comparado, sino en virtud del parentesco resultado del descubrimiento de un único fin en ellas* que la *unidad técnica* de los conocimientos se vuelve *sistema.*

Esa *‘arquitectónica’* sólo es posible como construcción de un todo bajo el supuesto que Kant llama *‘esquema’* [*Schema*]. Es decir, bajo la figura de la *esencial variedad de lo real* pero en la que existe un orden de las partes *bajo un principio*. El *esquema* es el orden que se impone la *Razón*, vía la *imaginación*, frente a la *sensibilidad*. Es la *acción* acompasada a la *pasión*. Es un instrumento. El *esquema*, que es un *‘monogramma’*, una regla sinóptica o pincelada única que describe una variedad de una vez, que funciona como esbozo, como orden en la multiplicidad o, por mejor decir, *unidad en la diversidad con arreglo a un criterio de selección de la experiencia*, ese *esquema, si y sólo si tiene éxito, ‘realiza una idea* [*Idee*]’[133]. Le da la *realidad* a una *idea*. Y una *idea* es un orden de sentido interno, *a priori*, una unidad significativa que da sentido a la experiencia como tal. Una *unidad* que no es una *unidad técnica:* En un *sistema*, realizada, la *idea* vale por un *concepto*. Así, la *historia universal* [*Weltgeschichte*], bien realizada, completará la tarea de la *empírica* obrando conforme a un plan, conforme a una *idea realizada*, y será por ello *sistema*. Aquella queda nada menos que como *intento* [*Versuch*, una búsqueda], de la que no se juzgan aún sus frutos, sino que se la toma por un principio de la aventura. Pero se confía en que la aventura concluya bien. La *historia empírica* no es *ciencia*, es una *unidad técnica*. Aquél plan o *esquema*, es una *idea* primero y es un *concepto* después cuando se acaba de realizar. Hará en la mejor de las circunstancias finalmente de la *Historia* una *cognitio ex principiis*. Una *ciencia* [*Wissenschaft*, la realización efectiva, la creación –*schaffen*–, de lo sabido –*das Wissen*–]. De los *condicionados* a las *condiciones* de los mismos, y

[131] Kant, I. “Idee zu einer…”, en Ak. VIII, pp. 30-31
[132] Kant, I. *KrV* A833-B861
[133] *Ibid.* A833-B861

vuelta atrás. El orden en un sentido y en el otro coinciden perfectamente. Ha de coincidir. Si el *condicionado* explica *'descriptivamente'*, explica la *posesión*, la *condición* explica *'normativamente'*. Ambos dos coinciden sobre el tema. Esto, a resultas, no es sino el *método experimental* científico –nos asegura el de Königsberg[134].

Así las cosas, ¿cuál será la *idea/concepto de la Historia*? Es decir, ¿qué *esquema*, o qué *idea* con qué *esquema*, producirá la unidad de los fenómenos que llamamos históricos en algo llamado *'ciencia histórica'*?¿Existe una tal *idea*?¿Se llega a hacer *concepto*? *Toda idea* entraña además sus peligros. Cuando seguimos un plan, éste puede cumplir su propósito mecánicamente, aún y a pesar de nosotros mismos, y, precisamente por ello hay que decirle cuándo debe detenerse, porque él mismo no lo sabe. La dinámica del principio puede gustarnos tanto como para que todo empiece a parecer incluido en el mismo. Cuando uno tiene un martillo en la mano, todo comienza a parecerse misteriosamente a un clavo. "En las aplicaciones del *asociacionismo* de Locke al estudio de la historia […] la asociación de ideas [por un lado] es una noción confortable en la medida en que descansa sobre la presunción de una continuidad ininterrumpida [como la que confiere el *esquema* si acaba su misión en la *idea/concepto*] cosa que sugiere a su vez que un conocimiento completo es posible de hecho. Por otro, produce la inquietud referida a la posibilidad de un espectro infinito e incontrolable de asociaciones libres, *lo cual es una forma de locura*"[135]. La *locura*, el *delirio*, es en una de sus variedades más típicas una forma de la ausencia de orden, o, por mejor decir, de que cualquier orden sea posible. Y *orden en la variedad* es una forma y manera de entender el *tiempo*. De hacerlo materia del *entendimiento.*

[134] Cf. con *Ibid.* Nota de Kant a BXX
[135] Labio, C. *Op.cit.* p. 68

5.2. Pasar de largo. La *historia a priori* y los primeros pasos de una nueva disciplina.

5.2.1. La sincronía y la insuficiencia del orden interno [*per intus susceptionem*]. Las *ensoñaciones* [*Träumerein*] del que decide caminar solo.

Pero hay tantas clases de *locura* como lenguas se dice había en Babel. Y esto no por nada, sino porque las mañas que se puede gastar uno en negarse a ser *–o no darse por–* corregido en las propias costumbres se cuentan todas entre las filas del delirio.

De entre esas mañas, junto a la locura o demencia del *desorden*, o del *asociacionismo* extremo, tenemos la del *orden categórico inmutable*. No dejaríamos de ser precavidos si adelantáramos que las dos son un tipo de *forma sincrónica*, y, por ello, de ruptura esencial con el *tiempo*. De regir, *todo sucede en realidad a la vez, en copresencia. Ahora.* Una se deja llevar por aquél *afuera*, la otra simplemente lo ignora. Lo *muy flexible* y *lo carente de flexibilidad* se vienen a dar aquí la mano. La vía que una *ciencia* o *sistema* decidirá habrá de ser una intermedia, pues *hace falta orden*, pero *no un exceso de orden* esclerótico. Esta nueva variedad de delirio la practica aquél que se decide a no hacer caso ninguno a las continuas apelaciones de lo que le rodea y pretende gobernar incólume todo el territorio de su experiencia. *Anarquía* y *autoritarismo* como formas de locura pues, formas de gobierno que son distintas *negaciones del contrapunto del afuera*. O, si se desea enunciar así, *que no son capaces de aceptar la crítica*.

El planteamiento del mismo Locke, como si de un gozne se tratase, nos ha de llevar a esta otra variedad de la demencia que, en vez de la dislocación de las infinitas posibilidades del movimiento, nos habla de la detención del mismo. Hablamos ahora del contrapunto a la melodía anterior: la locura, el delirio a que da lugar el partir de las *condiciones –ex principiis–* y no saber cuándo ni dónde debe uno detenerse. O, por mejor decir, *no tener otra autoridad que decida que la propia de la inercia de los principios.* Y, ¿no es esto es un tipo de desorientación? Pues, ¿quién le dice a ese órgano que se expande naturalmente que ha cesado su crecimiento debido? Es éste el segundo escollo en torno al cual navega el velero crítico. El primer tipo de locura, la del desorden, volverá a ser tratado con posterioridad, cuando lleguemos a las condiciones

dinámicas del conocer que parece ya empezamos a necesitar[136]. Por el momento, *en ausencia de un tiempo concreto*, "a pesar de que Locke discutió los orígenes del entendimiento humano bajo el supuesto de un *'método histórico'*, [parece que] no se sintió obligado a hacer tal cosa diacrónicamente"[137], esto es, *en el tiempo, como proceso*. Lo hubo de hacer entonces *sincrónicamente*. Hay que releer en ese caso la *coda* kantiana sobre la *experiencia* como compuesta de dos momentos inextricables.

Locke incluye el *tiempo* en sus consideraciones epistémicas, por supuesto. Pero, si *todo comienza con la experiencia, pero antes de la experiencia* para Kant, Locke representa las limitaciones del mondo *'todo comienza con la experiencia'*. Para el resto, no tiene nada que decir. "Conocer los orígenes (de nuestras ideas, de nuestras instituciones, de la habilidad del artista) es apropiarse del pasado y cancelar la distancia entre éste y el presente. De ahí la importancia de lo sincrónico de gran parte de la historiografía del siglo XVIII y su historización de su presente"[138]. Una forma esencial

---

[136] Sucederá en la sección tercera de este apartado y con el que será el tratamiento comparativo entre las *ideas prácticas de razón* [*Praktische Ideen der Vernunft, ideas 'in concreto'*, dice Kant] y las *ideas trascendentales* [*Transscendentale Ideen*]. Se comenzará con ello a colmar esta necesidad, para, finalmente, despuntar en el desglose de lo que una *idea* en general es (*vid.* Kant, I. *KrV* A327-B384 y A328-B385)

[137] Labio, C. *Op.cit.* p. 70

[138] *Ibid.* pp. 69-70; No es desde luego como historiador que Locke habrá de ser recordado. La almendra de su razonamiento ya ha sido presentada: los misterios epistemológicos y la puesta en claro de la relación entre *sujeto* y *objeto de conocimiento*. La idea de origen representaría para él la de la relación límpida y directa, en este caso. El ideal que sustituye la relación *innatista* ha de ser desde luego *histórico*. Si la fama del inglés no se acrecentará en los siglos venideros por estos quehaceres, no es menos cierto que David Hume (1711-1776) sí refiere su gloria en vida a su labor como historiógrafo. Su *History of England* en seis volúmenes –publicada entre 1754 y 1761– fue todo un bestseller. Algo que no puede decirse de sus trabajos filosóficos salvo póstumamente. Es en el mismo comienzo de su primer capítulo, y no sin cierta continuidad desde Locke y sus apuntes sobre la lengua y el símbolo, tras un breve esbozo biográfico motivador que lo precede, que Hume pone a las claras la novedad de su enfoque: El individuo aventurero, ya abandonado a los placeres de la curiosidad [*the leisures of curiosity*], se quiere prolongar allá donde el documento y el registro histórico no llegan. Los únicos medios que gozan de credibilidad [*the only certain means*] con los que las naciones pueden regalarse en esta curiosidad son aquéllos referidos a la lengua, las costumbres, y las maneras de conducirse de sus ancestros [*the language, manners and customs of their ancestors*] y la comparación con las de sus vecinos (*vid.* Hume, D. "The Britons", en *The History of England. From the invasion of Julius Caesar to the End of the Reign of James the Second*, Liberty Classics, Indianapolis, 1983). El documento sustituye a la *idea* y a la *fantasía*, con las que disfrutamos elucubrando. Es la prueba documentaria la que restituye la *viveza* [*vivacity*] de nuestras impresiones. No está de más en esto de las comparaciones recurrir al contrapunto de esta opinión que hallamos en su *The Natural History of Religion*, escrita justo en la misma época [1757], y que desplaza los orígenes de las religiones mayoritarias nada menos que a las emociones básicas, el miedo y la apetencia o deseo. Una concepción *expresivista* de la Religión más allá del documento pues, hasta el motivo tras el documento. Esto no obsta para que la *History* de Hume sea un precedente y texto apologético de cierta historia *whig*. Para él la *Historia* avanza a golpe de revolución, no de manera paulatina, y la *History of England* lleva a su cénit para el pueblo inglés, la *Revolución Gloriosa* de 1688. *vid.* Wertz, S.K. "Hume, History, and the Human Nature", en *Journal of the History of Ideas*, Vol.36, Julio-Septiembre 1975, pp. 481-496; Wexler, V.G. *David Hume and the History of England*, The

de *sincronía* es la de la *inmediatez*, que anula el *tiempo* y destila una relación coetánea estrictamente espacial: *No hay nada por en medio.* Su envés por el lado de las razones no es otro que la *causalidad.* Esto es, el enlace entre las experiencias, bien tratado, resulta inconmovible. Es *posesión.* No peligra porque *sucedan* otras cosas, porque nada sucede, pero, por otro lado, que *sucedan cosas* es propiamente *experiencia*, y su medición adecuada conforme a reglas, *conocimiento*. La *Metafísica clásica* de la Modernidad elevó aquél deseo, aún a pesar de esto, a un arte cuidado de caballeros. Las cosas *se suceden en el tiempo*, pero nadie señala concretamente cuándo ni dónde pasa todo esto. Tenemos una *historicidad por traslación* y *geométrica*. Congelada. Vemos los pasos como señalamientos en el espacio, distancias y magnitudes, pero no como movimiento.

Veremos cómo cualesquiera de las dos partes de la *coda*, aisladas, reflejan a su modo su contrapartida. Como *mitades que, no obstante aludiendo a su complementaria, pretenden hacer de sí un todo*. El *empirista* y el *dogmático* se sientan en buena sintonía al final a la misma mesa.

Así, "emparentados ciertamente con los *soñadores de la sensación* [*in gewisser Verwandtschaft mit den Träumern der Empfindung*] están los *soñadores de la Razón* [*Träumer der Vernunft*], y entre estos se cuentan los que a veces tienen tratos con los espíritus, pues tienen algo en común con los primeros en que ven algo que ningún otro hombre sano ve […]. Además, si se admite que dichas apariciones terminan en meras quimeras, el nombre de ensoñaciones [*Träumerein*] se justifica en que, tanto en unos como en otros, se elaboran imágenes que engañan a los sentidos como verdaderos objetos…"[139]. Sin embargo, *no por ello hay que figurarse que los dos tipos de soñador* se asemejan lo suficiente como para que la descripción de uno baste para explicar la desviación del otro. Son dos dinámicas diferentes, esto es, *dos órdenes* que, poniendo en juego los mismos elementos *–ex datis–* proceden *–ex principiis–* de modo diverso ofreciendo dos variedades distintas de *'soñador'*. Hay dos juegos de principios. Si el

---

American Philosophical Society, Philadelphia, 1979; Wertz, S.K. "Hume and the Historiography of Science", en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 54, No. 3, Julio-Septiembre 1993, pp. 411-436; Wiley, J. *Theory and Practice in the Philosophy of David Hume*, Palgrave McMillan, Houndmills, Basingstoke, Hampshire & New York, 2012. Un giro ligero hacia las conexiones entre la *historia del Espíritu* y la *historia empírico-evolutiva* de Hume en Waszek, N. "Hume, History, and Hegel", en *Clio: A Journal of Literature, History, and the Philosophy of History*, Vol. 14, Verano 1985, pp. 379-392

[139] Kant, I. "Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik" [*Sueños de un visionario, aclarados por los suenos de la Metafísica*], en Ak. II, p. 342

historiador empírico y el *historiador dogmático –a priori–* se van a parecer, vendrán a dar en todo caso con sus huesos al mismo sitio desde distintos caminos. El principio diverso que sigan nos dará una pista de los errores cometidos.

Aquél que, en su deambular por el mundo, se hunde despierto y sin precauciones en el jardincillo muelle imaginario de sus ficciones y quimeras, rindiéndose a lo que le ofrecen sus facultades, ignorando aunque sea sólo por momentos la llamada de la impresión intuitiva y sus esfuerzos, puede muy bien ser llamado un *'soñador despierto'* [*Der wachende Träumer*]. Si lo acunáramos en este estado de absorción y lo hiciéramos dormir, "las quimeras precedentes se convertirían en verdaderos sueños. La causa [entonces] por la que estas quimeras no son sueño en la vigilia es porque en el momento en que el soñador despierto se las representa como *interiores* se representa también, pero como *exteriores*, otros objetos que el percibe, de modo que imputa los primeros a los efectos de su propia actividad [*jene zu Wirkungen seiner eignen Thätigkeit*]"[140]. *¿Y los segundos?* Sencillísimo, los *'imputa'*, o se los *'reconoce'*, a un *afuera* [*als außer sich die vorstellt*]. Hay un *indicio de realidad.* "Las mencionadas imágenes pueden, en la vigilia, ocuparlo perfectamente, *pero no engañarlo*", pues –dice Kant– *por claras que puedan ser semejantes ensoñaciones, existe sin embargo la sensación efectiva –ex datis– en su cuerpo por los sentidos externos para provocar un contraste respecto de aquellas quimeras*[141]. "Se me ocurre [entonces] que se debería convertir" aquella proposición de Aristóteles según la cual *cuando estamos despiertos tenemos un mundo en común; pero cuando soñamos cada uno tiene el suyo propio*, "y decir: cuando hombres diferentes tienen cada uno su mundo propio hay que presumir que están soñando"[142]. Así, al considerar a esos *'constructores en el aire de mundos'* [*wenn wir die Luftbaumeister der mancherlei Gedankenwelten betrachten*] que son los filósofos dogmáticos, como *legisladores autoritarios*, aunque sea de su pequeño y aislado terruño, se nos hace cabal la pregunta por la cual nos cuestionamos, de si la ridícula posición que hace rayar a la demencia con la bufonada y el teatro, no hay que referirla más bien a la *buena* o *mala fe* del que se sabe en ella ¿Es consciente de su impostación el metafísico?¿Es honrada y clara su mente? Pues si lo es, la diferencia entre *el que*

[140] *Ibid.* Ak. II, p. 343
[141] *Ibid.*
[142] *Ibid.* Ak. II, p. 342

sueña y el *filósofo dogmático* no ha de ser una de honestidad. Este último tiene todo un mundo que lo circunda que le da oportunidad *para no engañarse*[143].

"Ciertamente, querer concebir una *Historia* conforme a una idea de cómo tendría que marchar el mundo si se adecuase a ciertos fines racionales es un proyecto paradójico y aparentemente absurdo; se diría que con tal propósito sólo se obtendría una *novela* [*Roman*]"[144]. O un *sueño*, o el *cuento de un embustero* ¿Pero por qué opción nos decidimos? *Paradójico* por cuanto, bien la realidad del *afuera* del mundo amenazaría constantemente al desenlace de la fábula, y el *historiador a priori* porfiaría honradamente en asegurar la realidad de su constructo, mientras el mundo no tendría que hacer muchos esfuerzos para llevarle la contraria; o bien defendería aquél aviesa y teatralmente su postura, sin estar convencido de la misma. Posición sostenible aunque entonces enemiga de sí misma. Absurdo porque el esfuerzo es baldío. Los mismos

[143] No quiere confundirse Kant. El *delirante* y el *dogmático* se parecen, pero es en todo caso una *'aclaración'* [de aclarar, *erläutern*] lo segundo respecto de lo primero. Kant escribe sus *Träume* en 1766. A este opúsculo se lo tiene en la estima que merece el primero quizás de los textos publicados en que se ve con más claridad la incursión kantiana en el problema de *la trascendencia/lo trascendental*. Faltan 4 años para la conocida como *Dissertatio* [*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, Sobre la forma y principios del mundo sensible e inteligible], obra clave sobre el tema antes de la *Kritik* del 81. La historia de su redacción no deja de ser curiosa. Kant se ve insistido al parecer por varios de sus contertulios a que intente explicar la pretendida fama de visionario que Emmanuel Swedenborg (1688-1772) atesoraba en los últimos tiempos. Tenemos la noticia por escrito de la *Fraulein* Charlotte von Knobloch (Kant, I. Ak. X, pp. 43 y ss.), en carta del 10 de Agosto de 1763. Swedenborg, el nuevo místico sueco, se había ido haciendo famoso por sus visiones relatadas y su aparente carácter profético. Basándose en el simbolismo que permite la exégesis bíblica, en 1749 había publicado un *Arcana Coelestia* [*Misterios Celestes*], donde más allá de la hermenéutica apelaba a la experiencia *directa* de lo sobrenatural. *Experiencia sensible*, de hecho. Kant se hace con una copia de los manuscritos y armado de paciencia prusiana intenta sacar algo en claro de todos aquellos galimatías. Fuera los apuntes teológicos, fuera la cábala, fuera la escatología… ¿Qué queda? El análisis kantiano saca punta a la contradicción que acompaña a la idea de *seres inmateriales* experimentables *sensiblemente*. Su crítica apunta a que no se puede pensar un cuerpo sin materia, a que la *extensión* es la característica esencial de aquélla, y que en ésta, *'espacio'* es la *externalidad de unas partes respecto de otras*. Unas partes expulsan a otras. La *intuición* acaba de comprometerse en su propio pensamiento. A las malas, si Swedenborg quiere pensar, debe pensar metafísicamente de esta manera, aclararse. No como místico. *Pensar objetos implica pensar su materia de alguna manera, y viceversa.* Ya le llegará luego el turno a la *Metafísica*, pero de momento más oscura es la opción del místico trascendente. Su editor recibe el manuscrito desde el retiro vacacional de Kant en los baños de Goldap –la obra se publica en Königsberg por Johann Jakob Kanter (Y está en Ak. II, pp. 317-373)–. La virulencia del ataque kantiano al misterio sueco, cargado de encono, podría ser debida a la incomprensión para el primero de la epifanía del último por la cual pasó de rendir culto a la *Ciencia Moderna* y hacer importantes aportaciones en ingeniería civil y ciencia natural, a esta especie de oscurantismo religioso. *¿Obra de uno de esos poderosos sortilegios? vid.* Villacañas Berlanga, J.L. *La formación de la Crítica de la Razón Pura*, Publicaciones del Departamento de Historia de la Filosofía, Universidad de Valencia, Valencia, 1980; Schonfeld, M. *The Philosophy of the Young Kant: The Precritical Project*, Oxford University Press, Oxford, 2000; Thorpe, L. "The Realm of Ends As a Community of Spirits: Kant and Swedenborg on the Kingdom of Heaven and the Cleansing of the Doors of Perception", en *Heythrop Journal: A Bimonthly Review of Philosophy and Theology*, Vol. 52, No.1, January 2011, pp. 52-75

[144] Kant, I. "Idee zu einer…", en Ak. VIII, p. 29

episodios de la trama que son los hechos se nos ofrecen dócilmente para llevarles la cuenta trayendo de casa ya cierto orden. Aunque la primera treta y tentación sea un *asociacionismo libre*, éste ya representa la posibilidad de un orden. *Un principio para el tiempo. Ex datis, ex principiis*. ¿No habremos de aprovechar el ingente trabajo de la *historia empírica* y valorar esa avanzadilla en pos de su fundación como ciencia al fin? El que emplea este método, el minucioso, deja tras de sí un hilo de Ariadna, para bien o para mal, que le permite *andar o desandar* el camino a voluntad. "En un desierto intransitado, el pensador, al igual que el viajero, ha de elegir su camino *con entera libertad*; [pero] hay que esperar a ver cómo le va y si, tras haber alcanzado su objetivo, regresa oportunamente sano y salvo a casa, esto es, a la morada de la Razón. En tal caso podría prometerse tener sucesores"[145]. El *historiador*, el *científico*, deben arriesgarse a lo mismo. Si regresan, podrán contar la aventura de su periplo, su bienandanza o no, dar cuenta de los detalles y escollos del viaje, avisar a los no previsores de que lleven un mendrugo de más en el morral, o de qué posada está libre de malhechores... *Éstos podrán tener sucesores que emprendan el mismo camino por solaz o para llegar más lejos*. Pero también está el que no regresa, y está el que fabula y miente sobre sus encuentros en las Islas de los Bienaventurados ¿Quién querrá seguir los pasos del primero?¿Quién no le pedirá cuentas al segundo?

En carta a Marcus Herz, Kant se cuestiona en 1772 por la conveniencia para con la realidad de un saber, la *Metafísica*, que no aparentaba necesitar del *Mundo* para avanzar y que, no obstante, exigía ser tildado de *'verdadero'*[146]. La *Historia a priori* ejerce una misma atracción. A esto se lo ha conocido desde hace tiempo con el nombre técnico de *el problema crítico*, y, tenemos una versión literaria que se ha hecho más

[145] Kant, I. "Recensionen zu J.G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" [Recensiones a la obra de J.G.Herder *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*], en Ak. VIII, p. 64. Tomamos de momento sólo como préstamo la metáfora del desierto como análoga a la de una navegación con mapa de la tercera reseña de Kant a la obra de Herder, comentario crítico que se publicó en 1785. En breve tendremos ocasión de incluir consideraciones más amplias sobre estos textos kantianos en concreto.

[146] "¿Cómo es posible que nuestro conocimiento, *en el plano de las cualidades*, forme totalmente *a priori* conceptos de las cosas con los que coincidan éstas de manera necesaria?" (Kant, I. Ak. X, p. 131. El subrayado es mío) Es éste el nudo principal de la carta a Marcus Herz del 21 de Febrero de 1772 en que Kant comenta una vez más los progresos que hace en su proyecto crítico. Estamos sin embargo al comienzo de la llamada *década de silencio* (1770-1780). La *Kritik der reinen Vernunft* no aparecerá hasta nueve años después. Kant anda ya metido de lleno desde hace tiempo en el problema de la *trascendentalidad* del *conocer*, y para separar las lindes de *sensibilidad*, *entendimiento* y *Razón* debe poder explicar llegado el caso cómo es eso de que no sea raro ver a la última moviéndose a sus anchas y pisando los cultivos de las primeras, a veces *con derecho –de iure–*, otras *sin derecho*.

popular al público incluso siendo exclusiva de la Academia, esto es, prescindiendo con ello de la calidez de la versión epistolar anterior a que nos hemos referido, en esta versión se nos pregunta "*¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?*"[147]. Es decir, *¿cómo es que se puede tener algo nuevo que contar y que no sea una fábula novelada?* Y por *'contar'* podemos apuntar al hecho de que se desgrana, en cuentas, y, con cierto orden, una historia con sentido, que tiene un comienzo, un nudo y un desenlace. Para llegar del primero al último, *hay que pasar por el medio. Trama*. Al mismo tiempo, la *trama* debe guardar cierta proporción con los *hechos*. Ésa sería su verdad. Como guardan cierta proporción los miembros con el todo que es el cuerpo. Y es que la tentación siempre está presente. Tiene la forma fulminante de la inmediatez. El viajero se coloca de un salto en su destino. Al observar su mapa, de un vistazo une con la mirada comienzo y final. Pero, como para el caso de Aquiles, *es difícil asegurar que uno ha acabado una carrera cuando ésta no consistía en ninguna distancia.* Si no nos dejan contar la historia, tanto como si la contamos de corrido y sin detenernos en los hechos narrados, pecamos por lo mismo. Kant distingue entre la *Razón* [*Vernunft*], que *no necesita* siempre de hechos, y el *sano entendimiento* [*Verstand*], y, allí, en los dominios de la primera, donde la *metafísica* de que hablamos campa, puede aquella ganar la partida por la mano, y nosotros correr el riesgo de creernos sus cuentos. Al seguir sencillamente su propio impulso creador, un impulso que es *normativo*, nos convence con sus seguridades. *Ex principiis. Pretende que se mueve sin llegar a hacerlo, puesto que gravita sobre sí misma. Hace normas*, reglas, cánones, en definitiva, *conceptos*… Y los hace en ocasiones de una nada. "La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que *no puede rechazar* por ser planteadas por la misma *naturaleza* de la Razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades. La perplejidad en la que cae la Razón no es debida a culpa alguna suya. Comienza con principios cuyo *uso* es *inevitable* en el curso de la experiencia [*técnicos*] uso que se halla, a la vez, suficientemente justificado por esta misma experiencia [*objetivos* después]…"[148], pero puede sentirse tentada por ello de proseguirlos *sine die.*

El viajero regresa a casa, y, en su relato, el hito que alcanzara le parece poco para asombrar a su audiencia. Fantasea entonces con el camino que hubiera seguido más

[147] Kant, I. *KrV* B 19
[148] *Ibid.* AVII

allá de aquél risco, más allá de aquélla peña. Pero de cobrar voz, esos paisajes jamás podrían decir que ha estado allí.

5.2.2. La diacronía, el tiempo y el fundamento discreto *–en veces–* del *Mundo*.

"Por consiguiente, aun teniendo en cuenta todos los datos objetivos en el cielo, yo, sin embargo, me oriento *geográficamente* sólo por medio de un fundamento *subjetivo* de diferenciación; y si un día, por milagro, conservando todos los astros la misma figura y precisamente la misma posición los unos respecto de los otros, sólo se modificara la dirección de los mismos […], en la primera noche estrellada el hombre no advertiría el menor cambio"[149]. *Estaríamos perdidos*, y tendríamos motivo –nos quiere decir Kant–. Nuestra coartada subjetiva estaría vigente, eso sí, hasta la *segunda noche. Porque tras esto*, se advertiría *'la modificación en la dirección de los mismos'*, o *no se advertiría nada en absoluto.* El fundamento *subjetivo* es necesario, *orienta a su modo*, sigue el impulso de su inercia, de su *libertad* si se quiere, pero no se sabrá dónde se ha estado sin referencias objetivas. *Llegará la segunda noche o no llegará nada*.

La *historia a priori*, por su parte, nos ha prometido ser *vaticinadora* [*vorhersagende*, que dice o habla del hecho antes de que suceda]. ¿Qué se quiere decir con esto? Esta *historia*, procediendo con toda seguridad según el plan de una *idea*, incluye al mundo en sus consideraciones sólo para decirle cómo debe organizarse. Saca *de las condiciones –ex principiis– los mismos condicionados –data–*, predice los hechos a partir de la inercia de los principios… Mal que le pese a lo que suceda de veras. *Cuenta, pero no cuenta. Hace como que cuenta.* Una *historia* así no pasaría de ser una *novela.* Y, si logramos detallar su procedimiento, tanto se nos dará asignar buenas o malas voluntades. Será para ese *historiador* una victoria pírrica que quiere mostrarse como gran batalla, porque un tal *historiador a priori* se proporciona a sí mismo el documento desde el principio sin levantarse de su butaca. Evita equivocarse, pero con

[149] Kant, I. "Was heißt: Sich im Denken orientieren [1786]" [*Qué significa orientarse en el pensamiento*], en Ak. VIII, p. 135. Respecto a esta obra, vale lo mismo que se ha apuntado en la nota anterior sobre las recensiones de Herder. Su importancia es, no obstante, más secundaria en la medida en que pronto abandonaremos los terrenos más puramente intuitivos hacia los pagos de la *Razón*, y la orientación tendrá que venir de la observancia de otros firmamentos y el uso de otra brújula. La metáfora aquí empleada sí sigue a pesar de ello la misma lógica de la retórica geográfica de que venimos.

esto evitará la posibilidad de acertar. "En un conocimiento enteramente concordante con las leyes del entendimiento, *no hay error*. Tampoco lo hay en una representación de los sentidos, *al no incluir juicio alguno*. Ninguna potencia de la naturaleza puede, por sí sola, apartarse de sus propias leyes"[150]. Completemos cerrando el círculo de la comparación lo que no está escrito para evitar la redundancia: *En un conocimiento enteramente concordante con las leyes del entendimiento, no se incluye juicio alguno*. Y, *donde no hay juicio alguno, no hay posibilidad de errar.*

Esto, aunque lo parezca, no es una ventaja. La operación de ese *narrar* es bien sencilla, desde luego. La *novela* se puede confeccionar en casa. *Cuando no hay juicio* alguno, cuando no hay mediación ni riesgo de derivaciones equívocas que nos hagan errar en ese camino *ex principiis pro datis*, en ese riesgo que corre toda *unidad técnica* para ser *sistemática*, "el juicio inferido se halla de tal manera en el primero, que puede derivarse de éste sin la mediación de un tercero, [y] entonces el razonamiento se llama *inmediato*"[151]. Antes de salir ya ha llegado a destino, porque *lo inmediato* es lo que no implica *tiempo*. "La Razón pura no se ocupa, de hecho, más que de sí misma, *ni puede tener* otra ocupación"[152].

Si la *ciencia* que nos propusiéramos versara sobre la *Razón pura*, bien estaría que aprovecháramos el material a la mano, pero es que tampoco necesitaríamos más. El único *conocimiento* que ya es tal, sin las penurias propias de tener que soportar bajo el signo de la duda ese corto interregno que es la *cognitio histórica*, y que "tal y como ha sido aprendido, pueda considerarse como conocimiento racional también subjetivamente […]" es el *lógico-matemático*[153]. "La causa reside en que las únicas fuentes cognoscitivas de las que el enseñante puede extraer el conocimiento se hallan en los principios esenciales y genuinos de la Razón"[154], y, del mismo modo, el *discente* recibe el mismo sin derivación y de ningún otro sitio sino de ahí, de la *Razón pura*. Son principios *concretos, cognitio histórica, y, sin embargo, a priori*, de modo que, lo que se ofrece y lo que se toma coinciden, y, de paso, se puede decir que no hay distancia que salvar entre lo que es *cognitio histórica* y *cognitio ex principiis*. "Por ser pura, [esa

[150] Kant, I. *KrV* A293-B350 y A294-B351. El subrayado es mío.
[151] *Ibid.* A303-B360
[152] *Ibid.* A680 B708. El subrayado es mío.
[153] *Ibid.* A837-B865
[154] *Ibid.*

cognitio] es infalible. Tal uso excluye, pues, *el engaño y el error*"[155]. Pero, por lo mismo, y, apuntado al tipo de *ciencia* que es así posible, sólo sirve para la *ciencia lógico-matemática*. Aquélla que no se ocupe de los mismos *principios de la Razón pura* deberá ofrecer –como nos enseña la *Doctrina trascendental del método*– una distancia efectiva entre el *conocimiento histórico* y el *racional*. Se crea la necesidad de la aproximación porque se instituye la necesidad de que estén separados. Tienen que tener algo que contarse.

Considerado subjetivamente, el *conocimiento histórico* ha de aparecer *primero* como *'experiencia inmediata'*, como *posesión*, pero, además, como *enseñanza*, *relato que le ha sido revelado 'desde fuera'*, y que *tiene la obligación* –si es que quiere ser considerado *ciencia*– de buscar un determinado orden *a partir de un esquema*. Hay que explicar *de iure* la herencia recibida. Tiene la obligación de *llegar a ganarse sus galones de racional.* La *historia a priori* es una *novela* porque realmente no es *historia*. *Absurdo, paradoja.*

La *Metafísica clásica*, para Kant, se caracteriza así, en primer y decisivo lugar, por su esencia totalizadora. *La Metafísica quiere ser un todo acabado y de inmediato*. Ésta acaba siendo su intención final, su mayor deseo y el motivo programático de la misma. *O lo es todo*, o *no es nada*. "Esta ciencia [la *Metafísica*, es] un mar sin riberas [*ein uferloses Meer*] en *donde el progreso no deja huella alguna*, [ni *historia* que contar] y cuyo horizonte carece de término visible que permitiera percibir cuán cerca se está de él. [...] Metafísica es, en su esencia e intención final, un todo acabado: *o todo o nada* [*entweder Nichts, oder Alles*]. Lo que para su fin final se requiere no puede ser tratado pues fragmentariamente, como sería el caso en […] la ciencia natural empírica"[156]. Una travesía por el desierto de las olas que no promete un regreso. Por eso

[155] *Ibid.*

[156] Kant, I. "Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?" [*¿Cuáles han sido los auténticos avances que la Metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff?*]", en Ak. XX, p. 259. El subrayado es mío. El texto que responde a esta pregunta estuvo motivado por una de esas cuestiones que la *Königliche Akademie der Wissenschaften zu Berlin* publicitaba para motivar el debate entre *Gelehrte*, eruditos. Ésta en concreto fue presentada en la sesión correspondiente al 24 de Enero de 1788 –en francés: *Quel sont les progrés réels de la Métaphysique en Allemagne despuis le temps de Leibnitz et de Wolff?*–. La convocatoria salió a la luz en 1790, y la fecha límite de recepción de los trabajos estaba prevista para el 1 de Enero de 1792. Kant nunca envió el suyo a pesar de prepararlo. La fecha del escrito es probablemente 1793. Aparecerá publicado no antes de Abril de 1804, por Friedrich Theodor Rink (*vid.* Kant, I. Ak. XX, p. 257)

la ausencia de orden y el exceso imperativo al que trata de someter la *Metafísica* a la realidad desembocan en la misma neurosis solipsista.

Es Kant quien decide elaborar una alegoría para explicarlo, quizás basándose en que ésta es una forma retórica popular para narrar las revoluciones en su origen: bajo el juicio kantiano, la carrera metafísica fue reducida o, quizá más bien emplazada, a ese retiro no menos lírico que obligado, que le proporciona Kant en la Crítica de 1781 bajo el atuendo de su *Hécuba*, "la matrona, rechazada y abandonada, se lamenta […]: *modo maxima rerum, tot generis natisque potens –nunc trahor exul, inops–* [Hasta hace poco aquélla que se tenía en la más alta consideración, poderosa por encima de todo fruto de su vientre, ahora desterrada como una miserable]"[157].

La *Hécuba* que se nos ha descrito allí, recién comenzado el prólogo, es una figura aún poderosa que cuenta con la perenne administración de los *fieles al dogma*. Los filósofos de la Academia, en muchos casos ya filósofos del Estado prusiano, se encargan de velar por la pulcritud de la doctrina y porque ésta siga siendo pía en lo referente a la tradición heredada. Es un *conocimiento histórico*. Estos prosélitos, están aún prestos por ello a aplicar las razones de aquella en un ejercicio de legislación de toda la realidad circundante. La *deductividad* es la moneda, no ya de cambio, sino *que permite* cambio y reducción de los elementos proscritos de la realidad, de los fenómenos, en el orden creciente de lo que se llevaba llamando *scientia* [*Ciencia*] desde hacía tiempo, un cierto tipo de saber absoluto que no dejaba nada fuera de sí[158].

---

[157] Kant cita a Ovidio, en concreto, *Metamorfosis* (XIII, 508-510). El pasaje está en Kant, I. *KrV* AIX

[158] Basta echar una ojeada a cualquiera de los títulos con que Wolff se decide a culminar sus textos para darse cuenta de este fenómeno. *Ciencia* es efectivamente deducibilidad, universalidad y por ello *necesidad*. La Lógica es capaz de atraerse a su esfera cualquier elemento de la vida para escrutar su posible carácter necesario. Pero resulta curioso lo ligado al *sistema* que permanece el término de *ciencia* en la Filosofía posterior a pesar de los deseos de Kant. Siguiendo este mismo principio se propondrán los idealistas postkantianos realizar definitivamente tal proyecto consiguiendo para ello la *unidad* de las facultades tanto teóricas como prácticas de la Razon, "Si Fichte defiende enérgicamente su sistema es porque está persuadido de que es verdadero y, al propio tiempo, de que *no hay verdad en ninguno de los demás*, ya que «la filosofía es sólo una»" (Quintana Cabanas, J.M. en Fichte, J.G. *Introducciones a la Doctrina de la Ciencia*, introducción, estudio preliminar y traducción de José María Quintana Cabanas, Editorial Tecnos, Madrid, 1997, p. XXI). Y así también Hegel puede decir que "Aquello sobre lo que yo he trabajado y trabajo en general, cuando me ocupo de filosofía, es el *conocimiento científico de la verdad* [*Worauf if überhaupt in meinen Bemüuhungen hingearbeitet habe und hinarbeite ist die wissenschaftliche Erkenntniß der Wahrheit*]" (Hegel, G.W.F. "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse [1827]", en *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Gesammelte Werke*, Band 19, Herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas, Deutschen Forschungsgemeinshaft, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1989, p. 5), y, nosotros podemos apostillar desde su *Lógica* que la Filosofía se ocupa en sus rudimentos de *ideas* y que, "la idea es el pensamiento, no como pensamiento puramente formal, sino como *totalidad* que se desarrolla ella misma en sus determinaciones y en sus leyes

'Deducción' es *a priori*, sí, pero en Kant el uso legítimo del término *'deducción'* implica el empleo de unos principios –*ex principiis*– que no se bastan a sí mismos. Es semejante idea de *scientia*, que vulnera esta regla prudente de la autosuficiencia, la que, como absoluta que es, debe ver como una amenaza el auge de otras pretendidas *ciencias*, pues serán unas que, a no dudarlo, le disputarán su carácter total. Esta *Metafísica*, como *Hécuba*, *princeps* entre las de su clase, se encuentra ya de regreso no obstante de sus días de conquistas.

La clase de dominio al que se había acostumbrado llevaba en tiempos de Kant ya el signo de la *barbarie*. Con este apelativo la toca Kant, y, es uno bien difícil de convertir en equívoco. Donde aquella, reina de los troyanos –que le sirve a Kant como una de las escasas pero ricas metáforas a las que nos tiene acostumbrados–, fuera prodigio por su *fecundidad*, aquí, ésta, que tiene todavía pretensiones de vasallaje sobre parte de las otras ciencias, anticipa ya su declive al no poseer sino la inercia de los cuerpos pasivos, que, continúan su movimiento a pesar de no tener ya ningún impulso originario que lo fortalezca. Sola en ese trono de la *sincronía totalizadora*, pierde a cada vez la oportunidad que le ofrece el mundo *en el tiempo*, ése es el pensar *diacrónico*. La estirpe de la monarca no ha podido conservarse, la línea de sangre se ha diluido. La antigua jerarca, a través de la transformación de todas sus aspiraciones en las de sus administradores, "fue progresivamente degenerando, a consecuencia de guerras intestinas, en una completa *anarquía*"[159], y es que, ante los muchos sistemas rivales y las muchas leyes, "tras haber ensayado todos los métodos –según se piensa–, reina el hastío y el *indiferentismo* total, que engendran el caos y la noche de las ciencias, pero

---

y, por tanto, estas determinaciones y estas leyes *no las encuentra en sí* como elementos que están ya en ella y que le son dados de antemano, sino que *ella misma se los da* [*die es sich selbst gibt*]" (Hegel, G.W.F. "Die Wissenshaft der Logik", en *Op.cit.* §19, p. 45). El subrayado es mío. Como se puede apreciar, parece que los resultados kantianos habían sido *a posteriori* ligeramente revertidos. La crítica de Schelling al uso que del criticismo hacía la Universidad que le tocó vivir podría ser aplicada quizás a los propios discípulos 'hipercríticos' kantianos: "Debido a una serie de acontecimientos, el autor de estas cartas tiene la convicción de que los límites trazados por la *Crítica de la razón pura* entre dogmatismo y criticismo no están, para muchos *amigos* de esta filosofía, determinados aún con suficiente precisión. Si el autor no se engaña, se está intentando edificar, a partir de los trofeos del criticismo, un nuevo sistema de dogmatismo ante el cual cualquier pensador sincero añorará la vuelta al antiguo sistema [*Aus den Trophäen des Kriticismus ein neues System des Dogmatismus zu erbauen*]" (Schelling, F.W. J. "Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus (1795)", en *Schellings Werke. Münchner Jubiläumsdruck*, Erster Hauptband, Jugendschriften 1793-1798, Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung herausgegeben von Manfred Schröter, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1958. p.207). *vid.* Villacañas Berlanga, J.L. "Idealismo como Metafilosofía" en *Cuadernos de Filosofía y Ciencia*, Número 4, València, 1983, pp. 65 y ss.

[159] Kant, I. *KrV* AIX

que constituyen, a la vez, el origen o al menos el preludio, de una próxima transformación y clarificación de las mismas"[160]. Pues es cierto que la parcela del saber, la de las ciencias que, ahora, con toda justeza le vienen disputando las provincias de su imperio, ha caído ya bajo las más diversas reglas y, han sido agotadas ya todas las posibles transformaciones –nos dice Kant– a excepción de una –la suya propia, que escapa a la acusación vertida porque no es una legislación propiamente dicha[161]– en su organización.

Se produjo la confusión propia de Babel y sus lenguas: *Todo era indiferente en su variedad*, y, donde todos los sistemas son vigentes, *ninguno* por lo mismo *es válido* como criterio de ordenación. Pero, es claro que en ese movimiento, allí donde no hay ya poder instituido y legitimado por la abulia del que no puede decidir, se ve venir la aparición de algún mecanismo de elección, pues, entre las cosas que pueblan la realidad, *hay cierto orden* impuesto por el mero hecho de que estén ahí para ser experimentadas.

Anarquía entonces redoblada la que le toca vivir puesto que, por un lado, ésta ausencia de gobierno dividió la provincia del saber en sus potencias hasta reducirla a la impotencia y, por otro, anarquía en tanto que aquella fue sustituida en sus derechos de dominación –por seguir con el símil al que Kant saca punta a lo largo de todo el prólogo a la primera edición de su obra– por los que antes únicamente lo administraban. Es el paso del *ser delegado* al *ser usurpador*. Atomizado así el poder desde el Imperio de aquella *Metafísica*, a una *demagogia* fragmentada en facciones, el símil kantiano es sin duda sumamente productivo. La *historia a priori* "será calificada de *adivinatoria* y como, desde luego, no puede obtenerse por ningún otro medio que no sea la participación sobrenatural en la visión del futuro, se la tildará de *vaticinadora* (profética) [*weissagend (prophetisch)*, decidora de verdad, esotérica]"[162]. Pero será profética al modo en que lo es *'chapuceramente'* el pronóstico de la pitonisa y de la gitana, también del oráculo. El adivino que promete *un hecho concreto* procura rodearlo

[160] *Ibid.*

[161] "En Kant, la voluntad de crítica se entiende así como la de alguien que traza límites elásticos, alguien que fuerza las vallas en las que hemos vivido para ver cómo son de versátiles y si están en el lugar que debieran. A diferencia de otros filósofos anteriores y posteriores toma sumo cuidado de no rotular su obra como ciencia, sistema, doctrina, *treatise* o *essay*... Se aleja del rigorismo ordenado con pretensiones de búsqueda de La Verdad, de orden acabado y jerarquizado, con sumo cuidado se abstiene de poner a su proyecto la etiqueta de completado, cerrado o perfecto, amén de demostrado de una vez por todas" (Villacañas Berlanga, J.L. "Crítica en Kant" en *Investigación y ciencia. Mente y cerebro.nº4*, Barcelona 2003, p. 92)

[162] Kant, I. "Erneurte Frage: Ob das menschliche Geschlecht…", en Ak. VII, p. 79

de embeleco para que sea lo menos específico posible, o es un chapucero, y concreta entonces demasiado de manera que se puede decir ciertamente cuándo se ha equivocado. Acierta siempre o falla siempre. O es un estúpido, o llena su bolsa a nuestra costa "aventurándolo sin conocimiento ni honradez [*ohne Kenntniß oder Ehrlichkeit*]"[163].

Kant, en lo que tenemos por delante, ha de cambiar de parecer al menos en cuanto al uso del término *'profética'*, uso que se va a volver técnico para que el concepto se recupere en el rendimiento de un buen servicio a la *historia moral*. Pues ésta desea fervientemente dar cuenta del *futuro*, recordemos, y ser *a la vez filosófica*. Evoquemos anticipadamente, proféticamente, otro término hermanado: *Expectativa*. Si, por adelantar, ponemos sobre el tapete la idea de que la *Historia* se ha de encargar de la *narración* del *cómo* los individuos llegan a organizarse entre ellos y fundar un sistema de convivencia equitativo, "además de conceptos precisos en torno a la naturaleza de una constitución posible, [se] requerirá de gran experiencia, dilatada por el prolongado discurrir del mundo"[164]. Tendremos que contar con que pase el tiempo.

La *totalización psicológica* de cualquiera de ambos impulsos, el de la *historia empírica*, el de la *historia a priori*, da lugar a un tipo distinto de *locura*. Aquél que no encuentra orden alguno para sus sensaciones, *delira*, aquél que impostándolas le cede un contenido sensible al *concepto* huero, *alucina*. Una vez más, el pecado cometido apunta a *la desmesura*.

Pero, por de pronto, y para concluir, anotemos que la situación a la larga fue tal que, *el Imperio* de la *Metafísica*, no dio lugar a una *República del Entendimiento*, sino a la fractura de –lo que termina llamando para concluir su alegoría– la unión social. No hay mundo en común. ¡Qué no decir ya de una *Historia*! Los últimos 'legisladores' habían llegado ya demasiado lejos en sus hazañas. No se habrían conformado con cartografiar las distancias, medir las dimensiones y levantar acta de la orografía del terreno, ni siquiera se habrían conformado con imponer su organización hasta allí donde llegaron, sino que tuvieron la pretensión de robarle terreno a la misma línea de costa. La

[163] Este comentario [*Anmerkungen*] figura como nota al pie de Kant en *Ibid.* De la misma manera, el que simplemente ofrece la forma nuda de todo conocimiento, la de una *lógica formal*, por ejemplo, no ofrece en realidad nada. O, lo ofrece todo. Pues todo conocimiento deberá mostrar dicha forma para albergar algún sentido. Como debe albergar algún sentido, los alberga supuestamente todos. Pero que con esto se diga 'algo' es cosa de replanteamiento (*vid. supra* nota 157)

[164] Al final de la *Sechster Satz*, en Kant I. "Idee zu einer…" Ak. VIII, p. 23

barbarie es ahora un ejercicio de enajenación. Lo que en principio había comenzado siendo tan sólo un supuesto en tanto criterio, esto es, un método que facilita el juicio sobre algo, acabó siendo convertido en coadyuvante de un *postulado*, esto es, una norma regia de imposición que actúa con necesidad, sustantiva. Más que ser guiados por una brújula hacia la experiencia de *lo real* –pues la idea del ser guiado es la de encontrarse por medio del instrumento con *lo que ya estaba ahí*– emplearon la misma para su construcción. El instrumento, 'la brújula' [*Kompass*] que menciona Kant, era el mismo *pensamiento*, el conocimiento especulativo de la *Razón*, que, midiéndose con el objeto más cercano que poseía, con aquél que se encontraba más a la mano –ya que, es norma del buen método el comenzar por resolver las dificultades próximas antes bien que las lejanas–, a saber, *con él mismo*, consiguió levantarse enteramente por encima de sí en un gesto imposible. La *Razón* que avala la *Metafísica* de este modo, actuaría a la vez *como discípula* y *como maestra* en una parodia que cuesta tomar en serio a la larga. El *entendimiento*, en su pantomima entre el juego de caracteres de aprendiz y de maestro, compartía ya todas las experiencias a discutir. No había intercambio alguno porque no había novedad alguna. Acababa la *Razón* con ello, contrariamente a lo que creía en su vanidad, por no conocer *nada* en absoluto. Añadamos: no ha conseguido encontrar el camino seguro *de ampliar* el campo de su experiencia. Pues desde luego, el suyo era el camino más seguro que podía ser tomado, *aquél que encuentra su destino antes de haber comenzado siquiera el viaje.*

5.3. La *historia filosófica* de Immanuel Kant. Una nueva y comedida disciplina.

5.3.1. Puesta de largo y presentación en sociedad. La *historia filosófica* kantiana como *'historia moral en bloque del género humano'*.

Aquél caminante solitario se aventura en su *primera noche estrellada* con la única ayuda, en principio, de ese impulso íntimo que es su capacidad para orientarse por sí solo.

Se orienta "geográficamente sólo *por medio de un fundamento subjetivo de diferenciación*"[165], haciendo pie, como si dijéramos, en sí mismo, se dice: *Mantendré el*

[165] Kant, I. "Was heißt: Sich im Denken…", en Kant, I. Ak. VIII, p. 135

norte, giraré al este, yo soy el punto de referencia en torno al cual gira el mundo. Tampoco tiene muchas más pistas en principio. La noche, no obstante, está estrellada. Y además es la primera, nadie dice que no pueda haber muchas más. El viajero emprende la primera singladura *con total libertad*, y *mira a ver cómo le va*. No se olvida de ninguno de sus pasos, *hace memoria* lo mismo que *tiene expectativas* con cada linde a la que se adelanta, obra y aprende en el camino. *La ruta inicial es corregida en el momento en el que avista el primer lucero.* El *fundamento subjetivo de diferenciación* colabora con uno *objetivo*, pues la primera estrella ocupa su sitio en el firmamento y contesta al plan ciego inicial de la andadura. Lo avala tímidamente. "Quizás dependa también de una mala elección con respecto al punto de vista desde el cual examinamos el rumbo de los asuntos humanos, el que dicho rumbo nos parezca tan absurdo. Al ser observados desde la Tierra, los planetas tan pronto retroceden como se detienen o avanzan"[166].

[166] Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob…", en Ak. VII, p. 83. En Octubre de 1786 Kant publica en la *Berlinische Monatschrift* –entre las páginas 304 y 330– su *Was heißt: Sich im Denken orientiren*. La redacción le toma la última parte del verano y principios de la estación de la caída de las hojas. Era un escrito esperado en el círculo filosófico, pues contenía la anhelada participación del sabio de Königsberg en el llamado *Pantheismusstreit* [*La disputa sobre el panteísmo*]. F.H. Jacobi y Moses Mendelssohn llevaban por delante la cuestión, el primero defendiendo un *intuicionismo sentimental* bajo la figura de una *Offenbarung* o *revelación*, que fundamentaría todas nuestras creencias como un bajo sostenido. Su *David Hume* es el bastión literario que lo respaldaba, y ante el escéptico filosófico que duda del fondo común que esto tiene con la *fe*, no tiene más que decir que dicha filosofía se destruye a sí misma en *nihilismo*. El *panteísmo* mecánico y vacío es la consecuencia, la doctrina de Spinoza. Filosofía consecuente será siempre spinozismo. Por otro lado, tenemos al Mendelssohn racionalista ilustrado. Entremedias, la memoria de un Lessing, y el conflicto entre aquéllos sobre si éste defendía más bien un *deísmo* o un *panteísmo.* El defensor de la Filosofía y la *ratiocinatio*. *¿Kant?* Llamado a intervenir y en relación de admiración intelectual mutua con ambos dos. Su escrito del 86 decepcionó a ambas partes, pues de alguna manera entendían que no contestaba a ninguna. Esto es un mal entendimiento de la respuesta kantiana, respuesta que no hace sino repetir dos logros propios anteriores que, con variaciones, se recogen en su primera *Kritik*. El escrito se pregunta por el *Pantheismus* indirectamente: *¿Qué significa 'orientarse' cuando el que se debe orientar es el pensamiento?* Esto es, *¿se puede uno orientar a priori?* O, lo que es lo mismo, *¿puede el pensamiento ser completamente libre en su deambular?¿Puede pensar y sacar conclusiones sobre cualquier objeto?* Y, por cualquier objeto nos referimos a objetos realmente importantes…por ejemplo, a Dios. "Significa el orientarse, según el significado propio de la palabra, esto es, según nuestra situación sen una región del globo –y desde la cual dividimos en cuatro la línea del horizonte– el ser capaces de situar la salida del Sol. Digamos que ahora diviso el Sol en el cielo y que además sé con ello que es mediodía. Advierto entonces de seguido donde queda el Sur, el Oeste, el Norte y el Este. Pero en vistas a cumplir con esta aspiración requeriré, no obstante, del medio del sentimiento de una diferencia en mí como sujeto. A saber, la misma diferencia que hallo entre mi mano derecha y mi mano izquierda. Y gusto de llamarla sentimiento [*Gefühl*] porque éstas dos no presentan por lo demás diferencia externa alguna" (Kant, I. "Was heißt: Sich im Denken…", en Ak. VIII, pp. 134-135) Es decir, *a priori* puedo dividir el horizonte, *¿Pero cómo diferencio cada dirección sólo desde el a priori?¿Cómo las 'separo' con el pensamiento?* La respuesta de Kant es que preciso de dos principios. *Concepto* e *intuición.* Respecto del *concepto*, las dos manos son idénticas. Tampoco sabríamos decir nada *'del movimiento de la izquierda a la derecha'* imaginado dentro de un círculo [*in der Beschreibung eines Cirkels*]. Como resultado, Kant subraya de nuevo para Jacobi y para Mendelssohn, la parcialidad de sus

El rumbo que se fija la *Metafísica clásica* no es tal, pues no está entre sus facultades el llevar el bajel a puerto, planificar y concluir el trayecto, sino sólo el continuar largamente el viaje y trazar sobre el mapa su discurrir. Endereza el timón y todo su oriente es la constancia de la dirección en que lo ha fijado. Por eso, cualquier pronunciamiento sobre su travesía es una *predicción de futuro* que se queda en eso, en *predicción*. Y, en tanto se queda *sólo en eso*, resulta el vaticinio la *'chapucera'* [*pfuscherhaft*] obra del adivino. Y, sin embargo, *¿cómo salvar el sano fundamento subjetivo que se aúpa* ex principiis *al fin y al cabo? ¿Cómo es posible una historia a priori* [ex principiis] *que no fanfarronee?* Sería algo tal que *una participación no sobrenatural en la visión del futuro.*

"Por consiguiente, [la cuestión es, cómo es] posible una representación *a priori* de los acontecimientos que han de acaecer […] Muy sencillo, cuando es el propio adivino quien *causa* y *prepara* los acontecimientos que presagia [*wenn der Wahrsager die Begebenheit selber macht und veranstaltet, die er zum Voraus verkündigt*]"[167]. Del *profetizar* diremos que, ahora, su sentido es otro bien distinto al que empleábamos hace unas páginas ¿Cuándo el pretendido conocimiento de la ruta se vuelve conocimiento puntual de la misma? Cuando se ejecuta según el plan trazado. *Se prepara*, se *espera*, se *dispone*. El que la *causa* y el que la *padece* son el mismo. "*Un intento* [así][…] *tiene que ser considerado como posible y hasta como elemento propiciador de esa intención de la Naturaleza*"[168]. Una *historia filosófica a priori* ha de ser *posible. Posible* porque la profecía la elabora el mismo que la piensa llevar a término, posible porque se la dice a sí mismo bajo la forma del principio, y, posible porque lo hace *bajo la forma del principio y se podrá juzgar* su ejecución y su pericia; *propiciatoria* porque la idea de la misma es la que ofrece la expectativa que invita a la acción. *No es un vaticinio, no queda en*

---

soluciones, y remite –implícitamente– a su trabajo de 1763 –*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* [*El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios*], en Ak. II, pp. 65-163– y del 55 –*Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* [*Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico*], en Ak. I, pp. 387-416–. En ambos escritos Kant avanza su teoría sobre el carácter no predicativo de la *'existencia'*, que no puede ser incluida dentro de un concepto. En el escrito más tardío vincula este resultado al problema ontoteológico de Dios por medio del argumento que dice que, desde luego, la posibilidad de algo debe basarse en que *algo* exista. *Algo.* Esa existencia última sobre la que descansa el Universo entero en su posibilidad debe ser necesaria, y debería poder llamarse Dios. Quizás Kant no deseó hacer referencia explícita a este escrito pues dejaba la cuestión de la *personalidad divina* –auténtico punto fuerte para decidir sobre el *Pantheismus*– indecidida, y le otorgaba con ello un aliento spinozista a su solución.

[167] Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak. VII, p. 80

[168] Kant, I. "Idee zu einer…", en Ak. VIII, p. 29

adivinación. Las *hipótesis*, las *expectativas* que adelantan el camino a seguir, *sólo son aceptables como armas de guerra destinadas a defender un derecho, no a fundarlo*. El *derecho* está fundado en otra cosa. Ya está dado. Esto es, se comprende que el *derecho* ya se posee. Somos *libres*, y, es en tanto que *libres*, que somos *libres de seguir el impulso*.

Ahora bien, "en estos casos tenemos que buscar siempre al enemigo en nosotros mismos"[169]. Esto es, *ser críticos* con nuestra actividad de exploración. "Pero ¿cómo podemos hacerlo si no damos a ese germen libertad, si no lo nutrimos incluso, de modo que broten hojas y se manifieste, para cortarlo después de raíz?"[170]. *Sólo el que yerra en su camino, el que se pierde o sabe que puede perderse, conoce lo que ha hecho.* La idea de que el *conocimiento* es un *proceso* de contraste y corrección del propio juicio, y que implica el *dar razones* tanto de cuando se acierta, como de cuando uno se equivoca, es una asunción ya clásica. "La Historia se ocupa de *la narración* [*Erzählung*] de" un intento así. Es la narración tanto de los arribos a puerto que se celebran descargando la rica mercadería de las bodegas, como de los tristes naufragios que dejan tan sólo el recuerdo de la ruta allá en el fondo del mar, unido al del bajel perdido. La *Historia*, es la *trama* que se desarrolla de una cierta *idea* o *esquema* de ese *'objeto'* de investigación peculiar que es el *ser humano*, que yerra y atina. Una que irá entonces desperezándose ante los ojos del *historiador filosófico* bien convencido de lo que busca. Sigamos, en este caso también, las pistas procedimentales que hemos desbrozado respecto a lo que se espera de toda ciencia. La *Doctrina trascendental del método* no deja de estar vigente.

En nuestro caso, es ésta la *narración* de "las *manifestaciones fenoménicas* de […] la *libertad de la voluntad*, [esto es,] de las acciones humanas"[171]. La *acción humana* indica los derechos que pretendemos cobrarnos en el *Mundo*. Esos derechos tienen por nombre *'libertad'*. Y podemos ser, incluso, más específicos. Aquella *voluntad* que no puede ser determinada y conducida sino *por estímulos sensibles, es decir, patológicamente, es una voluntad animal –arbitrium brutum–*, "La que es, en cambio, independiente de tales estímulos y puede, por tanto, ser determinada a través de motivos sólo representables por la Razón, se llama *voluntad libre (arbitrium*

[169] Kant, I. *KrV* A777-B805
[170] *Ibid.* A778-B806
[171] Kant, I. "Idee zu einer...", en Ak. VIII, p. 17

liberum)"[172]. Un *motivo* se distingue del resultado de un *instinto* en su no mecanicidad. No es *mecánico*, no sigue un *pathos*, no es *pasivo* o reactivo. Existe la mediación del *juicio*, sea bueno o malo, pero no es *inmediato.* El *motivo*, el *interés*, el *deseo*, es –como ya adelantamos– un estado mental. No ha de suponer entonces ninguna dificultad el *narrar* lo que de por sí ya tiene una estructura *racional*. A estas narraciones se las suele llamar *'explicaciones'*. La *Historia* adquiere así la fisonomía genérica de una *historia filosófica-racional* por partida doble: comprende la idea de *proceso en el tiempo*, con aciertos y errores, y la de tratar sobre *asuntos* e *intereses racionales.* Como principio no está mal. Habrá que dotarla, no obstante, de algunos rasgos más específicos.

La *Historia* se arroja al Mundo, se confunde con la multitud de los acontecimientos y comienza su labor, a su lado, el mismo impulso heurístico brilla en las intenciones de sus hermanas las mil ciencias. La *expectativa*, el *'esperar'*, tiene una relación análoga con su ejecución, que es la acción explicable *por principios*, a la que tiene el *'saber'* o el *conocimiento* con la *ley de la naturaleza*, como una *idea* o *esquema* que es paso adelantado a la marcha y se va confirmando como *útil*[173]. La *ley de la naturaleza* también es una tentativa propicia que funciona como *unidad técnica* que demanda ser englobada en unidades cada vez mayores de sentido. *Expectativa*, *esquema*, son tentativas que pretenden encontrarse en la realidad con su refrendo, estando como hipótesis realmente en al aire, aunque estén sostenidas por el fundamento que el sujeto les ofrece: *Que sigue una regla* de *actuación*, *que sigue una regla de conocimiento*. A diferencia del oráculo [*Wahrsager*], que abre su boca y pronuncia palabras que quieren ser hechos, el protagonista o *agente* no podrá decir que no estaba en su haber el ejecutar el intento que la expectativa albergaba. *Promete ejecutar lo que está en su mano.* Ha de ser tarea *posible*, ha de ser propiciada.

Aunque la esencia metafísica de la *libertad* nos quede velada para el saber teórico, estos fenómenos peculiares que son las *acciones humanas* también se encuentran, por supuesto, dentro y determinados conforme a leyes universales de la Naturaleza. Justo como cualquier otro *acontecimiento*. En cuanto entran en el Mundo prometen cumplir la legislación del país extranjero a donde han ido a parar. La pregunta

[172] Kant, I. *KrV* A802-B830

[173] *Ibid.* A806-B834. "Para llevar a cabo esa singladura, [se] necesita alimentar[la] con la *esperanza*, cuyo papel en el terreno de la praxis es asimilado nada menos que al desempeñado por el *saber* dentro del plano especulativo" (Aramayo, R.R. *Crítica de la razón ucrónica…* p. 47)

por el *'¿Qué me es dado esperar?'* es una *tanto teórica como práctica* –nos dice el propio Kant[174]–. Como *fenómenos*, las acciones humanas son igual de fragmentarias que cualquier otro. Aparecen aquí y allí. Es fragmentaria cada una de las veces que se muestra la *libertad*, que se muestra la *voluntad* en el mundo, *dónde* y *cuándo* se aparece, y desde quién sabe dónde. Pero "nadie intenta establecer una ciencia sin basarse en una idea. *Sin embargo*, mientras se elabora esa ciencia, raras veces coincide su esquema, ni tampoco la definición dada al comienzo de la misma, con la idea, ya que ésta se halla oculta en la Razón como un germen en el que todas las partes están todavía en embrión, apenas reconocibles a la observación microscópica […] Se verá entonces […][cómo se da vueltas] en torno a una idea que no se ha sido capaz de dilucidar, como se verá también que, por tal razón, no han podido determinar el contenido propio, la articulación (*unidad sistemática*) y los límites de la ciencia"[175]. "Es una pena [continúa Kant] que *sólo tras haber reunido, como material de construcción*, múltiples conocimientos sugeridos *por una idea con la que se relacionan rapsódicamente* y que se halla oculta en nosotros, e incluso después de haber pasado mucho tiempo ensamblándolos técnicamente, nos sea posible contemplar esa idea desde una luz más clara y esbozar un todo"[176]

Y, sin embargo, aunque sea una pena, ¿no es también cierto que *hay que dar gracias a la meritoria minuciosidad de la historia empírica por habernos ofrecido los materiales*? Materiales que, por otro lado, ¿no es igual de cierto que guarecen una *idea de la razón pura* que une el sentido de cada una de las *acciones humanas* adelantándose a la acusación de que aquellas sean *rapsódicas* y hermanándolas bajo la forma del *ideal práctico* y la *ley moral*?[177] Parece que tenemos aperos más que de sobra para emprender la travesía. Jugará en ese caso la *'cabeza filosófica'*, que se entretenga en materia de *Historia*, con cierta ventaja, pues, tendrá todo el material de estudio que precisa bien cerca y además contará con el testigo principal. Está dentro de ella. La *Historia* se mueve por motivos, por máximas en ocasiones, y es testigo y puede medir la distancia entre el propósito como un máximo de perfección en la acción y su ejecución. Una vez más, ahora con Kant, *es posible* una *Historia a priori –ex principiis–*.

---

[174] Kant, I. *KrV* A806-B834
[175] *Ibid.* A834-B862. El subrayado es mío.
[176] *Ibid.* A834-B862 y A835-B863
[177] *Ibid.* A806-B834

El añadido que aporta al paisaje una auténtica *Historia filosófica* rehabilita a la de otro modo vituperada *'cabeza filosófica'*[178]. El *futuro* tiene ahora en sus manos el cariz de lo real que le otorga el proyecto realizable. Ya no es el denostado vuelo de la *Metafísica clásica*. "En esta materia se precisa una muestra de la historia humana y, en verdad, *no del tiempo pasado, sino del futuro*, por consiguiente, hace falta una historia

[178] ¿Ha existido a resultas de esto un conflicto y brote cuasi-psicótico dentro de la presunta 'cabeza filosófica'?¿Ha soportado bien el principio de realidad en/dentro del pensamiento? Es decir, ¿ha presentado problemas el compaginar ambos artes en una misma cabeza? Posiblemente valga la pena remitir ahora a otro caso de filósofo de pro que se mete a historiador. No parecía suponerle perjuicio alguno intelectual al bueno de Hume el acabar enterrado allá, en la *Faculty of Advocates* de Edimburgo, bajo montones y montones de archivos, fruto éstos del espíritu de la minuciosidad precedente. En realidad una cosa figuraba para él como vehículo de la intención más profunda de mostrar mediante ella su propio hilo al respecto de su pensar político. La dificultad del *todo o nada* a que parece obligar el chantaje intelectual entre la *idea* y el *hecho* pudo ser vista con mayor claridad por parte de Kant, sin embargo, en su vecino y precedente Leibniz (1646-1716). Y esto porque Leibniz, a diferencia de Hume, entiende que hay *realidades virtuales*, sutiles, pensadas sólo. Entiende que la *existencia* o la *percepción* se dan en grados, que emergen fontanales, y no suceden –eso pretende Hume– como producto de un choque de fuerzas y vivezas, un choque elástico o inelástico más adecuado para un Newton de la percepción. Y por ello, por esta diferencia cualitativa en Leibniz, la oportunidad del brote de la escisión metodológica y del espíritu es factible. Quizás por eso tenemos en Leibniz a un muy mal historiador por ser muy buena *'cabeza filosófica'*. Leibniz publicó en vida a partir de 1693 –con el *Codex iuris gentium diplomaticus*– su trabajo como historiógrafo para la casa de *Braunschweig-Lüneburg*. El duque lo manda llamar a Hannover, y lo ata como bibliotecario a una enorme masa de documentos de más de 10000 volúmenes, la biblioteca familiar, para que los clasifique y relate el origen y desarrollo de su ducado. Como bibliotecario implementa en primer lugar un sistema propio de clasificación, orden para el trabajo minucioso, pero no se le ocurre en el terreno de la práctica otra cosa que, ante la cantidad de material incluso ordenado, tratar de contarlo *todo.* Tejerlo todo de hilo en hilo. En sus estancias en la biblioteca ducal, a caballo entre Hannover y Wolfenbüttel, Leibniz se quiere remontar nada menos que a los tiempos de Carlomagno… Cuando deja el intento en paz por su propio deceso ha llegado en su texto apenas al año 1005. El duque, que conocía sus avances, advirtió la lentitud del mismo y su prolijidad. Quedó decepcionado. Entre 1707 y 1711 se van publicando algunos materiales, los *Scriptores Rerum Brunsvicensium Ilustrationi Inservientes*, en tres volúmenes. La edición de la Academia de sus obras tiene pendiente aunque anunciada la serie quinta (*Reihe V. Historische und Sprachwissenschaft Schriften*) que contendría estos materiales, como nos avisa en su página web (www.leibniz-edition.de). La edición crítica de sus obras comenzó en 1966, pero ha sufrido modificaciones y retrasos debido –entre otras cosas– a la reunificación alemana. El material al abasto se puede consultar en las series de *Gottfried Wilhelm Leibniz. Sämtliche Schriften und Briefe*, Hrsgb. von Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften/Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Walter de Gruyter, Berlin, Hannover&Potsdam, 1966- . Sorprende encontrar ciertas referencias que apuntan a que el propósito de Leibniz hubiera sido remontarse en el tiempo nada menos que al comienzo geográfico de toda su *Historia*, sería el fin de su *Protogaea oder Abhandlung von der ersten Gestalt der Erde und den Spuren der Historie im Denkmalen der Natur*, que se publica póstumamente en 1749 en Leipzig [Hay edición en castellano en Leibniz, G.W. *Protogaea, o del primitivo aspecto de la Tierra y de su antiquísima historia según los vestigios de los propios monumentos de la naturaleza*, introducción, traducción y notas de Evaristo Álvarez Muñoz, KRK, Oviedo, 2006]. Puede verse entonces cierto reflejo en cuanto a intenciones entre Leibniz y Kant, de la Geografía a la *Historia*, sólo que éste último bien podría haber advertido a lo que la avalancha de materiales y la ambición total podía desembocar y decidiendo ir por un atajo clasificatorio propio: la configuración de una *idea de la Razón* y no la rapsodia racional. Sobre el tema *vid.* Spitz, L.W. "The significance of Leibniz for Historiography", en *Journal of the History of Ideas*, Vol 13, Junio 1952, pp. 333-348; Palumbo, M. "Das schöne Supplementum: Die Privatbibliothek von Leibniz", en *Studia Leibnitiana: Zeitschrift fuer Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften*, Vol. 38-39, No. 1, 2006-2007, pp. 19-41

profética"[179]. Eso sí, una *'que se lleve a cabo conforme a leyes naturales conocidas'*[180]. Es así como la *historia filosófica a priori* es posible. Se revaloriza cuando de dar cuenta de la experiencia real de la *Historia* se trata. Lo que no ha podido realizar la *Metafísica*, el oráculo equívoco, Kant lo busca completar con las condiciones bajo las que sería posible la empresa.

Kant introduce tentativamente en sociedad a la nueva ciencia, de una manera casi humilde, como un "*intento* [*Versuch*]"[181], una idea que se avanza tímidamente, e, *'Historia filosófica'* no es sino la aventura de "concebir una *Historia* conforme a una idea de cómo tendría que marchar el mundo si se adecuase a *ciertos* fines racionales"[182]. Dichos *fines racionales* son *normas para la acción* que, de hecho, bajo la suposición de que el *ser humano* alberga *motivos* –que tiene *arbitrium liberum*–, hacen inteligible semejante plan filosófico de trabajo. A este *plan filosófico*, *posible* y *propiciatorio*, Kant lo ha llamado consecuentemente *'hilo conductor'* [*Leitfaden*][183]. Es bajo el supuesto de que, existe un *hilo conductor* o *plan providencialista*, y que ese *hilo* se enhebra desde las apariciones individuales –*técnicas*– de la *libertad humana*, que la *historia a priori* es posible. "Además de conceptos precisos en torno a la naturaleza de […][semejante empresa, se] requerirá de una gran experiencia ejercitada por un dilatado transcurso del mundo"[184]. No nos hurta a la suerte pues el hecho de que para llegar a ella se precisa del desarrollo de una *trama*, del seguir la pista a aquella *idea* que nos es tan íntima, pero que hay que *hacer y reconocer en el mundo.* Y es que, la *Historia universal*, al hacerse *filosófica*, corría el peligro de volverse ilusoria. El *'territorio del entendimiento puro'* era "una isla que había sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables. Es el territorio de la verdad –un nombre atractivo– y está rodeado por un océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión, donde algunas nieblas y algunos icebergs que se deshacen producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez con vanas esperanzas al navegante ansioso de

[179] Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak. VII, p. 79
[180] *Ibid.*
[181] Kant, I. "Idee zu einer…", en Ak. VIII, p. 29
[182] *Ibid.*
[183] *Ibid.*
[184] *Ibid.* Ak. VIII, p. 23

descubrimientos, llevándolo a aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás"[185].

Pero es sobre esa isla, que es el origen de la acción del individuo, sobre la que nosotros *pretenderemos* y *podremos* elaborar nuestra idea. *Tenemos*, como decimos, *el material justo a la mano*, y nos sometemos a la *realidad del hecho* que es *la libertad en el mundo*, como un *proceso que se da en el tiempo y en el espacio* entonces. No nos podemos ahorrar el viaje y situarnos *de inmediato* en el resultado deseado, quitarnos de la foto a nosotros mismos y abstraernos. Un resultado que, por otra parte, nos es tan caro y cercano. Hay que salir. Quizás también, porque –por trocar el símil del hierbajo por el de la navegación costera– incluso la línea de costa familiar y conocida de nuestro pequeño islote cobrará nuevos significados una vez nos alejemos mar adentro y volvamos la vista atrás para redescubrirla bajo nueva faz.

Y es que, si bien de hecho, esa misma "capacidad de hacer abstracción prueba una libertad del poder de pensar y una autonomía del espíritu [*es eine Freiheit des Denkungsvermögens und die Eigenmacht des Gemüths beweist*]"[186], el espíritu obra y se

---

[185] Kant, I. *KrV* A236-B295

[186] Kant, I. "Anthropologie in pragmatischer Hinsicht", en Ak. VII, p. 131. Kant no elude la patente "extrema ambigüedad del término" *abstraer/abstracción*, y diferencia para facilitar el tránsito intelectual entre un "abstraer algo de algo" –*abstrahere aliquid*– y un "abstraer desde algo" –*abstrahere ab aliquo*– (Kant, I. "Logik [1800]", en Ak. IX, p. 95). En su *Dissertatio* del 70 había ya contemplado, con viento favorable en dirección al puerto trascendental que "un concepto intelectual abstrae de todo lo que es sensible, pero *no es abstraído* de aquellas cosas que son sensitivas, y quizás fuera más conveniente por ello que se lo llamara *'abstrayente'* antes bien que *'abstracto'*" (Kant, I. "De mundi sensibilis…", en Ak. II, p. 394). Hay un uso que llega a sobreentenderse como una génesis inductiva de la experiencia que produce conceptos –como referencia a la *extensión* de la experiencia– y otro como especificación de cómo un concepto es usado –referencia a *intensión*–. Por ello, "una prenda escarlata, por ejemplo [*wenn ich z.B beim Scharlach-Tuche*] de pensarla sólo en relación a su color carmesí, lo que queda abstraído es la prenda misma del color" (Kant, I. "Logik [1800]", en *Ibid.*). Respecto de la capacidad tan humana de la *percepción*, acercándonos ya al problema del *sujeto*, la *KrV* pone bien a las claras que dicha actividad de forja consiste no en una derivación o destilado, sino que se considera "un alejamiento de la experiencia [a tanta distancia] como" para seguir haciéndola "posible" (Kant, I. *KrV* A78). Como ejemplo, la *lógica formal* puede abstraer todo contenido, pero llega un punto en el que ofrece dentro de lo esperado de su función un límite de estrés, y éste es que no puede ser ella misma abstraída de él si se ha de pensar en algo (*Ibid.* A131-B170). Cf. con De Vries, J. "Lo inevitable de la percepción del ser a la luz de la Crítica de la Razón Pura", en *Revista de Filosofía*, Vol. 12, México, 1979, pp. 7-20; Rogerson, K.F. *Kant´s Aesthetics: The Role of Form and Expression*, University Press of America, Lanham MD, 1986; Falkenstein, L. *Kant´s Intuitionism. A Commentary on the Transcendental Aesthetic*, University of Toronto Press, Toronto,Buffalo&London, 2004 ¿Y para la Historia?¿En qué influye la función del abstraer pensativo en el recuento de los hechos humanos?¿Para qué se necesita y cuál es por lo tanto su límite de empleo en todo este asunto? En la sección tercera de su *Anthropologie* lo explica bien a las claras: *'Abstraer'* es una operación de *negación de la atención* [*das Aufmerken-attentio*], cuyo complemento es la *distracción* [*die Zerstreuung-distractio*] (Kant, I. "Anthropologie…", en Ak. VII, p. 131). *¿Es la distracción una perdida-llamada de la libertad desde otro sitio?* El *ser humano* puede abstraer, seleccionar el foco de su *atención*, es libre en su pensar, y, el mismo pensar es *libertad* por tanto. Es autónomo. Esa es su esencia. El *pensamiento* es una actividad de la *libertad* en sentido propio, y tanto

coloca a distancia, pero hace de la experiencia un útil sólo moldeándola. Toma *posición* al tomar aquella experiencia *posición* en él a su vez, pues no puede dejar de situarlo en *un tiempo y un lugar concretos*. Tener *conciencia histórica* no puede, por tanto, sino ser una reelaboración de esta situación refleja y cobrarse esa tan cacareada *'mayoría de edad'* [*Mündlichkeit*] o *capacidad para hablar con voz propia.* El oráculo habla por otro y así hace dejación de su responsabilidad. Aquí hay que mojarse. Esto es, se adueña uno de su discurso y sus consecuencias y se tiene capacidad para decir *cómo le va a uno en la feria*, al "regresar oportunamente sano y salvo a casa, esto es, a la morada de la razón" le será dado relatar a la lumbre del hogar la *narración* oportuna, y, ¿quién sabe? Quizás pueda "prometerse tener sucesores"[187]. *No puede uno, sin embargo, tener historias que contar sin salir de casa, obtener réditos sin invertir, ver la película sin pasar por taquilla, o tener experiencia sin descender al mundo.*

Allí donde se nos obliga a *suponer*, a *creer*, a aceptar sin más la enseñanza y a *asentir* y *admitir*, a uno lo han enajenado incluso de su derecho a ocupar un sitio en el curso de los acontecimientos, lo han despojado de un derecho vital, pues la *libertad de pensamiento* no es sino una sutil aplicación de la *libertad de acción* y, ambas, proceden de la *ratio essendi* del *ser humano*, la *libertad trascendental* infundida en la *libertad individual*.

Una *Historia natural*, con la que la comparación podría ser inmediata –pues *¿por qué no satisfaría ésta a la cabeza filosófica?*–, daría para explicar la historia *del ser humano –singulorum–* pero no para colmar expectativa alguna de entre las que con Kant hasta aquí nos hemos planteado. El *individuo humano* es *por naturaleza*, pero acaba siendo *más que naturaleza*[188]. No es simplemente una bestia. La *Razón* es otra

---

el uno como la otra dependen de la *Razón*. De esta debe encargarse pues la *Historia* si ha de ser humana *¿Qué sentido tendría que desviara el Hombre la atención de aquello que más le puede interesar?* Justo parte del argumentario, la más potente por cierto, del *Was heißt: Sich im Denken orientiren* del 86 de Kant se basa en esta doble faz de la *libertad de pensar-libertad de actuar*. Orientarse y cambiar la atención van de la mano. Cf. con Suto, R. "Kant, Human Nature and Practical Rationality", en *Analysis and Metaphysics*, Vol. 4, No. 1, October 2005, pp. 235-238; Cohen, A. "Kant and the Human Sciences: Biology, Anthropology, and History", en *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 19, No. 5, December 2011, pp. 777-781

[187] Kant, I. "Recensionen zu J.G. Herders…", en Ak. VIII, p. 64

[188] De la *historia*, a la *historia humana*, y de aquí a la *Historia*, hay una serie de saltos cualitativos que hay que detallar. Desde el *Von der verschiedenen Racen der Menschen* [1775] pasamos a la *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse* de la *Berlinische Monatschrift* de Noviembre del 85 (*vid. supra* nota 110). Es la determinación de lo que contiene el *concepto genérico* de *raza humana* [*Menschenrasse*] lo que explica en último término el paso de *'una Historia natural del ser humano'* a una *Historia.* Tratar de lo primero lleva a lo segundo. Pero determinar el rasgo distintivo del concepto de *ser*

cosa. Ni un Linneo puede esperar tener éxito en una empresa de este jaez. La *Antropología* acabaría dejándonos entonces algo que desear en este terreno. La conclusión *no se deja esperar*, esto es, se sigue de suyo: No "se trata de la historia natural del hombre (de si, por ejemplo, podrían surgir nuevas razas en el futuro), sino que lo que nos interesa es la *historia moral* y, ciertamente, no con relación al *concepto genérico* (*singulorum*), sino con respecto al *conjunto* de los hombres (*universorum*) reunidos socialmente y esparcidos sobre la tierra"[189]. La *historia moral* del *'singulorum'* sería una suerte de *Antropología* imposible en la que se descubriría el desarrollo genérico de la *esencia moral* de éste dentro de su concepto, pero aquí el término *'historia'* no tiene articulación alguna. Dentro del *concepto genérico* del individuo humano, esta *'historia'* se ha relatado ya en la segunda de las *Críticas*, y con llamarla *'historia'* sólo puede querer decirse equívocamente entonces que se tiene que empezar a contar por el principio, pasar por el medio, y llegar a un final. La *'historia moral'* del *conjunto* o *en bloque*, del *género humano* es –permítasenos el juego de palabras que hemos arrastrado– *otra historia*. Las funciones mecánicas del *astrónomo* no dejan de comprender que el número de cuerpos que participan en los giros, revoluciones y, incluso, interfiriendo entre sí, modifican cualquiera de sus resultados.

Con esto Kant se propone un aumento de las exigencias a la *explicación* que pretende ser la *Historia*. Lo que sirve de base a la *Historia* no es únicamente la

---

humano, si bien da para completar una *historia humana*, no relata la vista atrás de la esposa de Lot que hace recuento cristalizado de los *hechos del Hombre*. Y esto porque la *historia del ser humano* como individuo genérico –*singulorum*–, a pesar de ser objeto de la *Anthropologie* es, por contenidos tratados, la historia anunciada de su superación *por Razón*. Para Kant *'raza'* supone una "diferencia clasificatoria [*atributo esencial*] de los animales del mismo *phylum* en la medida en que dicha diferencia *es sin excepción hereditaria*" (Kant, I. "Bestimmung des Begriffs…", en Ak. VIII, p. 100. El subrayado es mío). El ser humano es un animal más, pero… La clave de la esencialidad es la separación o no del *phylum*. Los grupos y familias no se hacen sino por similaridad/diferencia de caracteres. "En la *historia natural* (que se ocupa de la generación y el origen filogenético) la *clase* y de la *especie*, no se distinguen en cuanto tales", pues se fija –un prejuicio kantiano– en la aparición y desaparición en el tiempo tan sólo de los grupos. "La distinción sólo aparece en exclusiva en la descripción de su naturaleza [o *atributos*] en la que importa entonces tan sólo la comparación de rasgos distintivos" (Nota de Kant a *Ibid.*). La unidad de la especie humana, su *carácter universal*, lo que la separa distintivamente por cualidad y no cantidad –*distinción temporal de origen y decadencia*– es en lo que hay que fijarse. No en una diferenciación topológica o geográfica –esto lo puede ofrecer si acaso el loco del dato– sino una distinción conceptual. Y esto sólo puede regalarlo una *'cabeza filosófica'*. Para lo primero, quizás sirva sólo la observación, para lo segundo se necesita además la atención a los problemas que al individuo humano interesan respecto de su *libertad* y también la historia particular de aquéllos de los que la distrae. La obra del 86, el *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* [*Presunto comienzo de la historia humana*] es, de hecho, la exigencia kantiana recién expuesta puesta en marcha y hecha escrito para contestar a Herder (*vid.* Kant, I. "Mutmaßlicher…", en Ak. VIII, pp. 109-123). Cf. con Glasgow, J. "Kant's Conception of Humanity", en *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 45, No. 2, April 2007, pp. 291-308

[189] Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak. VII, p. 79

consideración *del conjunto de las acciones de los hombres reunidos socialmente y esparcidos por todos los pueblos de la Tierra*, cosa que se anclaría al proyecto crítico por medio de un estudio de *las condiciones trascendentales de la acción*, una *historia empírica* posiblemente, sino que va un paso más allá, pues siendo *'moral'* lo que le interesa son *el conjunto de las acciones de los hombres reunidos socialmente y esparcidos por todos los pueblos de la tierra en relación con su desarrollo moral*. Lo que Kant se cuestiona y para ello necesita *el bloque* que forma la Humanidad, es *cómo es posible la aparición del hecho que es la moral en el tiempo.* La *narración* de este plan, del *hilo*, es la *Historia.* O, de forma inversa, *la única Historia que puede ser llamada propiamente así es moral.*

"Esta tarea es la más difícil de todas y su solución perfecta es poco menos que imposible […] La Naturaleza [*como impulso e inercia*] sólo nos ha impuesto la aproximación a esa idea […] Requerirá de una gran experiencia ejercitada por un dilatado transcurso del mundo [*durch viel Weltläufe geübte Erfahrenheit erfordert wird*] y, sobre todo, *de una buena voluntad* dispuesta a aceptar" el resultado de tanto esfuerzo[190]. Ese resultado es una *idea*, sí. Ese plan tiende a la solución del "*problema del establecimiento de una constitución civil perfecta*"[191]. No una *constitución civil*, sino una *constitución civil perfecta.* Pues, donde el procedimiento que al *historiador filosófico* le proporcionaría la *unidad técnica* de los fenómenos pueda ser suplementado con el máximo de *a qué fines últimos* tienden cada una de las acciones, se le abrirá a aquél la imagen de la deseada *unidad sistemática.* ¿Y cuál es la unidad sistemática y máximo al que tiende y alude aunque sea indirectamente cada acción? La respuesta es sencilla, la *ley moral.* Un *esbozo* o *intento* o *esquema heurístico* –el *hilo conductor*–, y un posible final, un *concepto* –el *quiliasmo* que es la *constitución civil perfecta*–. Al final, una *distribución perfecta* del *Derecho* y, con ello, del *uso de la libertad* entre los individuos. La Naturaleza nos "arrastrará, primero a intentos fallidos, pero finalmente, tras muchas devastaciones, tropiezos e incluso la total consunción interna de sus fuerzas, [se llegará] a lo que la Razón podría haber[nos] indicado sin necesidad de tantas y tan penosas experiencias"[192].

---

[190] Kant, I. "Idee zu einer…", en Ak. VIII, p. 23
[191] Como figura en el encabezamiento del *Siebenter Satz*, en *Ibid.* Ak. VIII, p. 24
[192] *Ibid.*

Kant ha resaltado el elemento que decantará su decisión respecto al tipo de *Historia* que pretende desarrollar filosóficamente. *Sobre todo, es la bien dispuesta buena voluntad* [*und über das alles ein vorbereiteter guter Wille*], *solícita en el aceptar dicha constitución* lo que constituirá de veras el punto de llegada de semejante aventura, y, como se sabe, la *'buena voluntad'* es un asunto de la práxis.

No obstante, quisiéramos resaltar más bien aquí la importancia de aquél de entre los factores en concurso citados que parece tener menos peso. Nos referimos *al requerimiento de una gran experiencia ejercitada por un dilatado transcurso del mundo/tiempo*, pues en este factor están concitados los dos enganches con el argumento desarrollado poco más arriba: la *acción* como ejercicio en la *trama*, y el *discurrir del mundo* que implica que dicha *acción* interfiere y corta el curso de los acontecimientos. Eso es *experiencia*. Se aprende. Lo primero que se les vino a las mientes a los revolucionarios franceses es un ejemplo. Una lección *sustituible*, intercambiable en su lugar, de aquélla estrategia de la trama y el proceso y de la importancia de la misma en el curso de los acontecimientos. Su *posibilidad de repetición* supone el paso y dilatación del *mundo qua tiempo*: la tragedia de Charles I, las consecuencias de la *Revolución Gloriosa* en Inglaterra, fueron comparadas por aquellos respecto del caso con que les tocó lidiar. Acontecimientos parejos, consecuencias parejas[193]. Louis XVI, de hecho, no tuvo mejor suerte que Charles I, y ambos sucesos históricos cabrían dentro de una explicación positiva del tipo de la descrita como sendas instancias de la misma. Y, sin embargo, *el conocimiento de los sucesos que tuvieron lugar en Inglaterra no puede sustituir la posesión de los conocimientos que hallaron sitio en la Francia revolucionaria.* Y así, la noción de *conocimiento* excede a la de *explicación* hasta aquí traída.

Se puede pues colegir que los elementos antes desglosados tienen su lugar en la disposición kantiana. Lo *configurativo* y lo *cronológico*, las 'acciones humanas' como *incidentes*, se disponen en pos del desenlace y extienden el *hilo conductor* de Ariadna en el laberinto. Para Kant este *monogramma* tiene la forma de *una constitución civil perfecta* [*eine volkommene bürgerliche Verfassung*][194]. Ninguna acción es superflua, ningún hecho es superfluo. La *explicación histórica es* esas *acciones dispuestas en el*

[193] *vid*. Andress, D. "El albor de una nueva era", en *El Terror. Los años de la guillotina*, Editorial Edhasa, Barcelona, 2011, p. 238

[194] Kant, I. "Idee zu einer…", Ak. VIII, p. 24

proyecto, y esas *acciones son la idea de esa constitución civil perfecta.* Se necesitan mutuamente.

Kant ha de sostener ambas posiciones*:* Una respecto del *carácter del objeto de estudio –carácter moral–*, que es *estático, sincrónico*, e indica la configuración, y otra respecto de la *trama* que redundará en *explicación –carácter justificativo–*, que es *dinámica, diacrónica*, un *proceso en el tiempo cosechado a golpe de acción*. Las razones de esta componenda, como veremos, son varias, pero tienen su fundamento en dos ideas que forman la articulación no susceptible de renuncia de su concepción del género narrativo histórico. A la base parece estar el que el tipo de *'aparecer'* que es el de la *voluntad libre* –la *acción*– no es de la misma naturaleza que el de la *existencia*.

La segunda posición a defender por parte de Kant es que, como hemos citado, la *Historia* es la *narración* de *un proceso asintótico por el que el conjunto de los hombres reunidos socialmente y esparcidos en pueblos por toda la tierra llega a devenir moral*. O, al menos, la *Historia* es el *intento/ha de ser el intento* de una tal *narración*. Dicho proceso es *asintótico* [*asymptotisch*]. Es decir, es la narración de un proceso que no concluye jamás, pero fundado en una *determinación subjetiva* que obra *objetivamente en el mundo alejando el ciego azar e instituyendo un sentido en el mismo*. *'Asintótico'* por *jamás alcanzado.* Es decir, *en ningún tiempo, en ningún lugar*. Y es *uno*, como una es su *idea*[195]. Si en el desarrollo técnico o procedimental de una *ciencia* existe el

[195] "Esta serie" que tiende a la determinación de una línea [*Linie*] "se va aproximando sin interrupción, razón por la cual no supondría una contradicción el afirmar que en todas sus partes sería asintótica, alcanzando sólo merced a ello en el mismo movimiento un todo completo" en Kant, I. "Recensionen von J.G. Herders…", en Ak. VIII, p. 65 ¿Qué quiere decir Kant con esto de que no supondría contradicción [*Widerspruch*] afirmar el todo del movimiento como uno, teniendo aún así en cuenta el carácter asintótico de cada uno de los eslabones de la cadena? Porque de veras parece no acomodarse bien una cosa con otra. Esto se explica al modo en que un buen ataque puede ser visto como la mejor defensa. Kant está pensando de nuevo en Noviembre de 1785 en la confutación de la aparentemente sana conclusión de las *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [*Ideas sobre una Filosofía de la Historia de la Humanidad*, 1784-1791] en cuatro partes de J.G. Herder (1744-1803). La *idea* [*Idee*] de Kant, a diferencia de las *ideas* [*Ideen*] de Herder saca su fuerza del argumento trascendental que hace de las acciones con sentido de los individuos y pueblos sobre la Tierra un nuevo sentido por agregación que tiene en cuenta justamente lo que Herder defiende: su *Menschheit*, su *Humanidad* como un rasgo distintivo y fin comunal inconsciente. Transforma el argumento de Herder. Si Herder piensa en *ideas*, éstas sólo tienen sentido vistas desde la condición trascendental de todos sus sentidos, desde una *Idea*. Ojo, a diferencia de la *Historia General de la Naturaleza* [*Allgemeine Naturgeschichte*] en que hemos traducido *'Allgemeine'* por *'general'* y no *'universal'* porque la generalidad no implica comunidad entre la *historia* y la *historia humana* de caracteres o *atributos ontológicos esenciales* en común como concepto, la *Menschheit* si los implica. Es una *universalidad.* El concepto de una serie de pueblos con rasgos eidéticos en sus esfuerzos históricos que *es común* –como *especie*– pero *no es común* –porque se alega que son *distintos y variados* pueblos, únicos–, es *'contradictorio'*. Las *'ideas'* se van aproximando *sin interrupción* –dice Kant– al mismo sitio. "La mujer de Herder [Maria Carolina von Herder, nacida Flachsland] llegó a sospechar que Kant hubiera redactado

momento de la incertidumbre, el momento en el que se hace aún difícil de vislumbrar la *idea/concepto* de la misma, pero en el que se sabe que está ahí, aquí Kant pone y quita esa esperanza. *'Asintótico'* implica una *idea* que nunca se hace presente para la generación actual, un proyecto que se sabe no se concluirá. Kant podría parecer que flaquea en sus convicciones. *¿No es ésta una paráfrasis del 'todo o nada', para el 'en algún momento, en algún lugar' que indicaba su utopía/ucronía?*

Las consecuencias de semejante decisión implicarán partir de una posición que hace de la *acción moral* el principio interpretativo del devenir histórico, y luego, dinamizar su aparición en el mundo. El ideal de una *constitución civil perfecta* lo juzga todo siempre. Ese es el punto de llegada y desenlace de la *Historia* que está suspendido sobre cada *acción del género humano* midiéndola, pero, además es el motor. Los *acontecimientos humanos* vienen dados de otra guisa respecto de los naturales.

Trataremos de mostrar tanto en lo que resta de apartado, como en los apartados reflejos siguientes, apartados que llegarán a enlazar incluso con los autores influidos por esta visión, la inconsistencia de ambas condiciones.

---

su *Idea para una Historia Universal en clave osmopolita* a modo de 'antídoto preventivo', con el fin de neutralizar las tesis contenidas en la obra de su marido, a la que Kant bien pudo tener acceso antes de su publicación a través de Hartknoch [uno de los editores que Kant y Herder compartían] o Hamann [vecino de Königsberg, amigo de Kant, mentor de Herder, y uno de los padres del *Sturm und Drang*]" (Aramayo, R.R. "El significado kantiano de una «historia filosófica»", en Kant, I. *¿Qué es Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, edición, traducción y notas a cargo de R.R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2013, p.67) Las recensiones kantianas –salvo la segunda, que aparece como apéndice al número de Marzo– aparecieron en la *Allgemeine Literatur-Zeitung*, en Enero y en Noviembre de 1785. La primera es una petición expresa por carta –el 10 de Julio de 1784– de uno de los editores de la revista, Christian Gottfried Schütz, *Professor* de Historia de la Literatura en Halle y fiel aliado de Kant. Kant la publica anónimamente. Hay otra respuesta anónima, contra este primer escrito, en el *Der Teutsche Merkur*, de quien resulta ser K.L. Reinhold (1757-1823), futuro defensor del kantismo, lo que da pie al apéndice de Marzo que es la segunda reseña kantiana. Tras el tercer escrito de Noviembre, Kant sólo había atendido a las dos primeras partes del trabajo de Herder, considerando que ya era suficiente reseñar y que mejor seguía con sus demás proyectos. *vid.* Bondeli, M. "Von Herder zu Kant, zwischen Kant und Herder, mit Herder gegen Kant –K.L. Reinhold", en Heinz, M. (ed.) *Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus*, Fichte Studien Supplementa 8. Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 1997, pp. 203-234; Linker, D. "The Reluctant Pluralism of J.G. Herder", en *Review of Politics*, Vol. 62, No.2, Spring 2000, pp. 267-293; Mayos Solsona, G. *Ilustración y Romanticismo. Introducción a la polémica entre Kant y Herder*, Herder, Barcelona, 2004; Sikka, S. *Herder on Humanity and Cultural Difference: Enlightened Relativism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011

5.3.2. Prolegómenos a una crítica de la *historia filosófica moral* kantiana. El límite en el que se es *'un Berlin'*.

Pero, "*¿Es razonable admitir que la Naturaleza observa una finalidad en las partes mas no en el todo?* De este modo, [el mismo valor tendría] lo que hiciera el estado carente de finalidad de los salvajes [la *libertad* de una presunta *anomía* anárquica][…] que lo que hace la bárbara libertad de los Estados ya civilizados, obstruyendo el pleno desarrollo progresivo de sus disposiciones naturales"[196].

Esto es, *a igualdad de facto*, el 'estado de naturaleza' del *salvaje* y del *civilizado*, son equivalentes. ¿Qué razones tenemos para introducir una diferencia entre estos dos tipos de barbarie? La misma relevancia tendría el *hecho* aparentemente neutro de la aparición informada del primer esqueje del *género humano*, aún por identificar, *'el aparente estado carente de finalidad de los salvajes'*, que, la *lucha de todos contra todos* en la que el *hombre moderno* se despereza y ejerce conscientemente su poder y decisión para abrirse un hueco en la *res publica*. La diferencia, no obstante, es palmaria y señala a la base que tiene la comparativa a que nos aventuramos. De hecho, nosotros diríamos que ciertamente hay una diferencia y que se demanda un juicio sobre semejante finalidad, la del *hombre moderno*, que pasa por alto la supuesta civilidad alcanzada ya como si no hubiera existido, como si no hubiera dejado huella alguna, o se hubiera olvidado. "*¿De qué serviría ensalzar la magnificencia y sabiduría de la creación en el reino irracional de la Naturaleza* […] *si* [*la historia del género humano*] *representa una constante objeción en su contra?*"[197].

Lo que se ha de considerar a todas luces un *atentado* a la esencia misma del *ser humano* es una *disposición que obstruya el desarrollo y el progreso del citado género* cuando está en su poder. Cuando *es posible*, es éste sin duda el peor de los crímenes. Un crimen *contra natura*. Pues el *hombre civilizado* ha descubierto la *Razón*, y *puede* exigirse *lo que debe*. Es este un nuevo elemento esencial que en el expediente anterior *bárbaro-civilizado* se ha de incluir con necesidad como diferencia, de lo contrario, el sentido de los actos de ambos tipos de individuo se solapan, porque significar, significan lo mismo, toda vez que el *género humano* siga siendo una denominación común a ambos, *'y no hablemos del surgimiento de una nueva raza'*. Dejando de lado la

[196] Kant, I. "Idee zu einer…", en Ak. VIII, p. 25
[197] *Ibid.* Ak. VIII, p. 30

cuestión moral de si esto se ejecuta o no, si la *Razón* impera sobre cada *acción* o no, la mirada del *historiador* ha de ser lo bastante sutil como para asimilar esta diferencia concreta. *Así se diferencia la barbarie, con lo que pudo no haber sido,* frente al *reino salvaje* de la *necesidad* metafísica de la que todavía surge el *salvaje*. En el *hombre moderno* ha crecido el esqueje de la *'libertad'* aunque se halle aprisionado en ocasiones entre los intersticios del pavimento. No está agotada la *'libertad'* aunque se quiera. Un punto de vista semejante, que introdujera subrepticiamente el *estatismo* como perspectiva de una marea que viene y va eternamente ahogando, igualando o allanando, todo *posible progreso*, "afirmo que es absolutamente imposible [*no puede* y *no debe ser*]. Un contrato semejante, que excluiría para siempre toda ulterior Ilustración [*alle weitere Aufklärung abzuhalten geschlossen würde*] del género humano, es, sin más nulo y sin efecto […] Sería un crimen contra la naturaleza humana"[198]. *No puede ser*, como imposibilidad metafísica para un ser cuya esencia es apertura al mundo, *libertad*, y, con ella *ilustración*, aprendizaje, oportunidad a la enseñanza. Y, *no debe ser* porque tal norma haría precisamente violencia contra su naturaleza pidiéndole algo que de por sí no puede ofrecer.

"No nos es posible probar ninguna *idea* teórica o dotarla de realidad objetiva (inmediata) [*unmittelbar*], salvo en el caso de la de la libertad"[199]. La hemos de incluir *con necesidad* para poder explicar la que es necesidad a su vez propia del anterior juicio. Y es que, "¿qué significado [puede tener semejante juicio], salvo en el supuesto de que *no es totalmente irracional atribuir mérito* y culpabilidad morales e intentar ser justo [y] que *los seres humanos merecen que se les haga justicia* mientras no lo merecen los palos o las piedras […] y no [así] alabar o culpar de manera arbitraria o equivocada, debido a la ignorancia o a la falta de imaginación?"[200]. Pues es todavía el *salvaje*, apenas ha dejado la mano de la madre nutricia Naturaleza, un *animal* más, que, sin embargo, alberga dentro de sí un potencial todavía no descubierto sobre la Tierra. *El ser humano, surgiendo del caldo de cultivo terrenal, está llamado a romper la linealidad del decurso mundano.* La *'libertad'* es un *hecho*. Se puede demostrar, es *real*, y todo esto, sin abandonar su esencia como *idea*. *¿Pero qué significa en este contexto*

[198] Kant, I. " Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", en Ak. VIII, p. 39

[199] Kant, I. "Aus dem Nachlaß. Phase ß. ca. 1752-1800. Reflexion 2842", en Ak. XVI, p. 541. El subrayado es mío. *vid.* Aramayo, R.R. *Crítica de la razón ucrónica…* p.45

[200] Berlin, I. "Historical Inevitability", en *Liberty. Incorporating Four Essays on Liberty*, edited by Henry Hardy, Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 117-118

'idea teórica'? Porque en el entramado terminológico kantiano, dicho en general, tan *'idea'* es en su origen el *esquema* o *esbozo* de que hemos hablado, como el *concepto* en el que concluye en sus casos felices, como lo que él llama *idea trascendental*… Una serie continuada *ad infinitum*, esto es, el pecado en el que cae el *filósofo dogmático.* La diferencia no es baladí, porque la clase de *explicación* que del *hecho* que estamos estudiando –la *esencia libre* del *ser humano*– vayamos a establecer dependerá directamente del tipo de *'idea'* o *'hipótesis'* con que den nuestros huesos. Esa *idea/hipótesis* tiene la obligación, y, por si fuera aún poca la demanda, de hacer buena la continuidad entre el *proceso* del *hilo conductor* y su *posible conclusión* en el *quiliasmo constitucional perfecto.* Y hacerlo vía un *proceso real objetivo (inmediato).*

Kant puede presumir –aunque en ocasiones no se deje a sí mismo mucha oportunidad para dicha presunción– de poseer una capacidad retórica de importancia. Esta rara habilidad discursiva es especialmente útil cuando se desean introducir *supuestos* no probados. Los giros en sus obras sistemáticas quizás se echan muchas veces en falta. La aridez convierte el proceso argumentativo en un trayecto sobre raíles muy plácido, pero que discurre ofreciendo a la vista la llanura aplanada y las formaciones geográficas más esquemáticas. Uno no pierde el oriente, pero desde luego no disfruta el paisaje. No obstante, la inteligencia retórica kantiana suele despuntar en ese momento del bostezo, y coloca de tapadillo casi siempre el supuesto que movilizará el resto de sus razones. Absortos apoyados en el marco de la ventana del tren, echando una mirada que casi claudica en mitad del desierto, allá afuera, no advertimos que hay un nuevo pasajero que ha tomado asiento en nuestro compartimento. Pero, ¡había que dar por hecho que nuevos pasajeros podían ocupar los asientos vacantes!

Aquí, ese supuesto es *el condicionado*, la *acción moral* del *ser humano*, como plausible, y esperable. Luego ya nos preocuparemos de pasar a probar su posibilidad. La conversación posterior nos explicará las circunstancias que nos han traído a este nuevo compañero de viaje. Es un método perfectamente legítimo. No se nos entienda mal. La *excepción* que es *la idea teórica de libertad*, que se nos nombre de un *'hecho'*, surge como demanda en el terreno de la teoría con todas las de la ley, pues "obedece al hecho de configurar la condición de la ley moral, *cuya realidad supone un axioma* [*dessen Realität ein Axiom ist*]"[201]. La *ley moral* es una realidad teórica, un *factum* –en

[201] Kant, I. *Ibid.* Ak. XVI, p. 541. El subrayado es mío.

terminología kantiana–, esto es, un artificio intelectual que *de hecho empleamos* y se realiza sólo en su uso. El uso muestra la realidad sobre la que se basa. Este empleo se basa, por supuesto en reglas. En que consistan estas reglas, es harina de otro costal. Pero, la *posesión* de semejante *concepto-factum* implica incluso teóricamente una base, y esa base, que es la *ratio essendi* de la *ley moral*, no es otra que la *'libertad'*. Como *ratio essendi* que es, podemos decir que se trata de un *hecho* y hereda *'axiomáticamente'* la misma *realidad* de que gozaba su pariente directa. Aunque quede velado metafísicamente en comparación a *'otros hechos'* más mundanos. Este *hecho* está ahí. El argumento corre tal que así: *uso-condiciones de uso-condición/condicionado*, pues el *agente libre*, la *causa libre*, *es a la misma vez fenómeno –condicionado–* y *noúmeno –condición–*. Colocar ahora en primer lugar el *condicionado* es por tanto una argucia que dota de relevancia la condición de *hecho* de lo que estudiamos. Ése es el paso kantiano.

"En la *Crítica de la Razón pura* he procedido sintéticamente con respecto a esta pregunta, a saber, de tal manera, que investigué en la Razón pura misma e intenté determinar en esta fuente, según principios, tanto los elementos como las leyes del uso puro de ella. Este trabajo es poco grato, y requiere de un lector decidido para internarse poco a poco con el pensamiento en un sistema que pone por fundamento, *como dado, todavía nada*, excepto la razón misma [*was noch nichts als gegeben zum Grunde legt außer die Vernunft selbst*], un sistema que por consiguiente intenta desarrollar el conocimiento a partir de sus gérmenes originarios, sin apoyarse en hecho alguno"[202]. *No suponemos aquí nada*. Esta es la aridez a que nos referíamos. La fuerza del *método dogmático* reside en no dejar huecos, en que los términos se coimpliquen. Esta es la llamada *'exigencia de la razón'* [*das Bedürfnis eigener Vernunft*][203]. *Si* acepta usted esto, *entonces debe* aceptar aquello. Este *procedimiento dogmático* es aquel que ya siguiera el *'célebre Wolf* [sic]*'*, y que no consiste sino en "el ordenado *establecimiento de principios*, la clara *determinación de los conceptos*, la búsqueda del *rigor en las demostraciones* y la *evitación de saltos* atrevidos *en las deducciones*"[204]. Pero para eso ya se han de tener ciertas *ideas* y *esquemas* o, en su defecto, echar mano de las que ya

[202] Kant, I. "Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können", en Ak. IV, p. 274

[203] Kant, I. "Was heißt: Sich im Denken…", en Ak. VIII, p. 136

[204] Kant, I. *KrV* BXXXVI

nos vienen de serie. Anular entonces la distancia entre *cognitio histórica* y *cognitio ex principiis.* Frente a este *método académico*, tenemos un método más amable, el *'método popular'*.

"Los *Prolegómenos* deben ser, por el contrario, ejercicios preparatorios; deben más bien indicar lo que hay que hacer para llevar a la realidad una ciencia, si ello fuere posible, antes que exponer la ciencia misma. Deben, pues, *apoyarse en algo conocido ya como seguro* [*sie müssen sich also auf etwas stützen, was man schon als zuverlässig kennt*], de donde se pueda partir con confianza y ascender hasta las fuentes, que no se conocen todavía, y cuyo descubrimiento no sólo nos explicará lo que ya se sabía, sino que nos mostrará a la vez una extensión de muchos conocimientos que surgen todos de las mismas fuentes"[205]. Este proceder es *analítico* donde el otro es *sintético.* Donde el primero *'no nos ofrece como dado, todavía nada'*, éste *'nos da algo conocido ya como*

[205] Kant, I. "Prolegomena zu einer jeden…", en Ak. IV, p. 274; El 19 de Enero de 1782 en la sección tercera, páginas 40 a 48 de la revista *Göttingische Zeitungen von Gelehrten Sachen*, se editaba una reseña anónima de la *Kritik der reinen Vernunft.* En ella, el recensionista, hacía de *Herr* Kant apenas un berkeleyano más, reduciendo su idealismo a la doctrina del inglés y al absurdo. *¿Y cómo?* Eliminando todo sentido del añadido *trascendental.* Obviamente, el autor del anónimo no había entendido nada. Un enfadado Kant le responde. Es 1783, y la respuesta son sus *Prolegomena*: Una exposición más sucinta de su primera *Kritik*, expuesta de modo analítico. En un apéndice a la obra se despacha el de Königsberg agusto (Kant, I. "Prolegomena zu jeden einer…", en Ak. IV, pp. 372-380). El 13 de Julio de 1783 recibe Kant carta de Christian Garve (1742-1798), figura de primera fila de la *Ilustración* alemana, quien se confiesa autor de aquéllas líneas…pero sólo autor en parte (Kant, I. "Briefwechsel, 1783. Von Christian Garve", en Ak. X, pp. 328-333): A la reseña le falta un tercio, y, además, hay un tercio de la misma que él no ha escrito. Johann Georg Heinrich Feder (1740-1821), el primer editor y un leibniziano anti-idealista, es el culpable del desaguisado y el malentendido filosófico por filiación. Kant le contesta rápidamente el 7 de Agosto de ese año (Kant, I. "Briefwechsel, 1783. An Christian Garve", en Ak. X, pp. 336-343). En el apéndice al volúmen XXXVII, L.II, Sección II, páginas 838-862 de la *Allgemeine Deutsche Bibliothek* de 1783 sale editada la auténtica reseña, que sigue sin gustar a Kant. El motivo reside no en una diferencia del todo epistemológica, sino en cómo queda retratado el tema de la *Moral.* Garve es un ecléctico, cultivador de la prosa de Cicerón y sí, del empirismo inglés más funcional y práctico. Como *philosophe*, participa con éste de un cierto *expresivismo* y aboga decididamente por una *armonía natural sensualista* próxima al *utilitarismo* en cuanto interés orgánico o motivo que un Paley o un Ferguson habían popularizado. El *placer-dolor* son guías en el mundo de la moralidad. Kant, por su parte, es un pensador sistemático, innovador y original, pero un escolástico al fin y al cabo. Se comprende que llegado el momento de aclararse ambos autores en sus posiciones, hubiera un desacuerdo esencial tanto en el método como en el contenido, a saber, en el terreno de la práxis. En concreto, es en el papel de la *ley moral* y las *ideas* como determinaciones del obrar. El planteamiento especulativo le era a Garve, el *Popularphilosophe*, muy ajeno. Conservaron así y todo una duradera amistad basada en la admiración intelectual hasta el final. Las dos cartas referenciadas son el comienzo. La fueron cimentando hasta la temprana muerte del primero víctima de la enfermedad que comenta en sus últimas misivas buscando consuelo. Para una panorámica de las relaciones kantianas con la *Popularphilosophie vid.* Bertomeu, M.J. "Ila se iactet in aula!", en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, No. 42, Enero-Julio 2010, pp. 73-90. Respecto de Garve, la discusión y el problema moral: Miller, G. "Kant and Berkeley: The Alternative Theories", en *Kant-Studien: Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft*, Vol. 64, 1975, pp. 315-335; Ludwig, B. "Kant, Garve and the Motives of Moral Action", en *Journal of Moral Philosophy: An International Journal of Moral, Political and Legal Philosophy*, Vol. 4, No. 2, July 2007, pp. 183-193

seguro', nos otorga la confianza de saber a dónde regresar al anochecer. Los paralelismos con el porfiar *técnico* a la busca de inspiración que lo ilumine en *conocimiento* siguen siendo asombrosos. Al descubrir las *'fuentes'* ganaremos el *conocimiento* de *'lo que ya sabíamos'*, de lo que *poseíamos*, la *creencia* refulgirá luego como confirmada y explicada. El esbozo despuntará y florecerá en la forma apenas atisbada entre los pliegues del fenómeno disperso en un *concepto* o *unidad del entendimiento.* El que sabe, puede que no tenga *conocimiento* todavía, sí, pero parte de una *creencia* u *opinión racional* y con cierta confianza. En nuestro caso más confianza si cabe, pues cada vez que el campamento base al que regresemos sea otro *concepto*, habremos de dormir plácidamente sabiéndonos guarecidos por las seguridades que lo hacen un producto derivado y depurado como *cognitio*. Si abandonamos el calor del hogar para aventurarnos hacia la fuente de la *cognitio ex principiis historica*, siguiendo ese *hilo conductor*, que es el sonido del arroyo que se oye correr allí a lo lejos, será con la seguridad de poder regresar a la ganancia del *concepto* de *ley moral*, ganancia que no podemos perder. Sabemos de la acción del individuo, sabemos que implica *libertad*, es esto un *conocimiento racional.* Se tiene una *opinión –hipótesis racional–* que luego es testada: "toda *creencia* es un tener por verdadero subjetivamente suficiente, pero con *conciencia* de su insuficiencia objetiva; la creencia, por lo tanto, es opuesta al *conocimiento* [*also wird er dem Wissen entgegengestzt*]. Si, por otro lado, se tiene algo por verdadero por fundamentos objetivos [por *principios de razón*], pero con conciencia de su insuficiencia, se trata de mera *opinión* [*Meinen*], si bien esta *opinión* puede, mediante una complementación gradual en la misma especie de fundamentos, devenir finalmente *conocimiento*"[206].

La decisión por un *condicionado* tan patente no puede ni siquiera hacernos pestañear. No podemos renunciar a él. Es el *sujeto* mismo. "Al contrario, si los fundamentos del tener por verdadero de ningún modo son, según su especie, objetivamente válidos, la creencia jamás podrá ser convertida en un saber por uso alguno de la razón"[207]

Pero, ¿de verdad sigue siendo esta libertad una idea teórica?¿Qué quiere decir Kant aquí con el término *'idea'*? Pues por *idea teórica* parecemos estar mentando equivocamente a la *idea trascendental*. No ha de chocarnos la conexión casual y

[206] Kant, I. "Was heißt: Sich im Denken…", en Ak. VIII, p. 141
[207] *Ibid.*

relación inmediata de sentidos que esto conlleva. Si se está refiriendo a las *ideas trascendentales* –que no deja de ser el lugar al que miraríamos dado que el estatuto de la *libertad* es estudiado en este pasaje de la *KrV*– éstas son del todo *indemostrables* y no son *reales objetivamente* hablando. No se pueden *'tener por verdaderas'* si por *'verdad'* se quiere decir *'objetivamente válidas'*, pues jamás encuentran un hecho en el mundo adecuado para ellas, ni pueden encontrarlo, aunque puedan ser pensadas y funcionen como cierto 'saber'. Tienen un *fundamento del tener por verdadero*, una cierta racionalidad por ello, pero de una especie que no encuentra su horma en el mundo. Por otro lado, ya hemos hecho mención a otro tipo de *'ideas'*. Kant tiene para la *realidad – objetividad*– de la *ley moral* la forma de la *idea/concepto*. Allí donde teníamos necesidad de echar mano para el uso de una *pre-concepción –idea técnica*– para arrojarnos a medir el mundo, necesitábamos un *esquema*, *esbozo* o *'idea'*, un *plan de viaje*. ¿Estamos aquí ante algo nuevo? No, simplemente, ante un concepto ya fabricado. Un *factum*. Es el final exitoso del viaje de una *ciencia.* Podemos explicar *qué es eso de moral*. Porque la mención es clara: *es una idea teórica* que puede ser *'demostrada'* y *'dotada de realidad'*. Al mismo tiempo, como *concepto sistemático* o *unidad sistemática* de la e*xperiencia* que fundamenta el estudio de la *moral*, parte de *algo y supone algo.* La *libertad.* Nuestra investigación más cercana del próximo apartado ahondará en este carácter especial de la *'libertad'* como *idea* en comparación con su más inmediata competidora. La *idea trascendental* también quiere ser un todo acabado y suponer algo, pero nos deja ilusionados y expectantes, dejando la labor de colmar esa realidad a un futuro imposible.

Pero ahora, quedémonos un poco más a la vera de lo que se pretende explicar con eso de que la *ley moral* es un *factum* y veamos cómo podemos aproximar este dato a la ayuda que precisará la explicación que quiere ser el *hilo conductor.* Y es que, como *concepto* que es, la *ley moral* presenta las características propias de una *unidad intelectual* o *unidad del entendimiento* [*Verstand*], *sistemática*, que ha sido elaborada a partir de principios. Bien puede ser un *axioma*, un *concepto indiscutible*, tanto se nos da. Pero, siendo *concepto*, lo que podemos asegurar es que –dado el recorrido del proceder de la *cognitio*– su análisis sólo puede quedar legitimado completamente si se asume que antes ha habido un *proceso de síntesis*. Esto es, si acaso en el *procedimiento expositivo sintético*, no se pone *por fundamento –como dado–*, *todavía nada*, a

excepción de la Razón misma, las cosas suceden muy de otra manera en el *procedimiento expositivo analítico*, donde nos apoyamos *en algo conocido ya como seguro*. O, si así se nos permite avanzar lo que de las dos proposiciones anteriores se extrae: Nos apoyamos en *algo que se ha puesto como fundamento, como dado*. Suponemos que alberga una especie particular de principios.

El caso del litigio existe. No es imaginado. Pues, en su *historia filosófica*, *'Idea'* [*Idee*] es el término que Kant emplea también para distanciarse del pulular de las *'ideas'* de Herder, las cuales, como si de las sirenas de Odiseo se tratase, lo dejan a uno tentado y sin solución, como bellas intuiciones y guiños. Seducciones bellas que tironean de nosotros en tantas direcciones como pueden hurtarle a nuestra atención. Para Kant, por el contrario, *'idea'* ha de ser la naturaleza –aparentemente– de ese *plan oculto* e *hilo conductor* que es la *Historia*. Una *explicación unitaria*, *una idea*. Y es que la *Historia* para ser *filosófica*, *ciencia*, *unidad sistemática*, *concepto*, tendrá que labrarse y tendrá que ofrecerse en un *tener por verdadero por fundamentos objetivos*. Y, aunque se diera el caso de que en el estado actual de la misma tuviéramos *conciencia de su insuficiencia objetiva como sistema*, como opinión que sería de momento este intento, podría gradualmente obrar en pos del mérito de ser *conocimiento* como cualquier otra. Éste y no otro es el perfil del *proceso asintótico*.

¿Qué estatuto tiene nuestra idea, dado entonces el caso, ése que es nuestro hilo conductor y quiliasmo? Porque no se nos olvide que *hilo conductor-quiliasmo* son sólo las dos caras de una misma moneda. Ambos son el tema de la *Historia* o, por mejor decir, de su narración: *Camino andado e hitos* son la misma cosa. También es la misma cosa la posibilidad de ésta como *cognitio*, será el *hilo* y *plan* el que deba sostenerla.

Metodológicamente, sin embargo, en la constitución progresiva como *conocimiento* de la *unidad sistemática* de un saber, la naturaleza de *lo que nos es útil* o lo que empleamos técnicamente no entiende del carácter especial de las sustantividades. Esto es, tenemos una *opinión*, la *ley moral*, que puede ser impulsada como *fundamento objetivo* que es, y que conoce de su insuficiencia para explicar el 'olor' tenue de un *plan*, *esbozo* o *idea* de *Historia*. Depende por entero del proyecto que tengamos, del marco depende la unidad de medida. *Libertad* por un lado, *Historia* como el conjunto o bloque de las actuaciones libres de los individuos. Los artefactos técnicos que nos sirven de andaderas en el mundo pueden ser tanto una creencia como una opinión, un

esbozo como un concepto. En el plano metodológico son posiciones variables ocupadas resumidas en un proyecto y su ejecución. De *creencia* a *opinión*, de *opinión* a *cognitio*, son transiciones permitidas. Parecen casar muy bien con esa llamada al proceso de aprendizaje humano, un aprendizaje de lo que vale la propia *'libertad'* y que se ejerce por ensayo y error en muchas veces. Pero lo que ocupa el lugar de una *idea procedimental*, *técnica*, auxiliar, puede tener un carácter distinto cada vez que se emprende el intento del *'tener por verdadero'*, pudiera decirse. De hecho, Kant va a mostrar que *qua concepto*, la *idea moral* tiene la misma factura que cualquier otra tomada en sí, y como muestra va a vestir a la *'libertad'* de lo que acabamos de llamar *'opinión'* en la *Crítica de la Razón pura*.

A partir de esto –una opinión, por otro lado, por entero de acuerdo con el parecer de Kant– vamos a criticar las supuestas ventajas de partir de ese *condicionado* recuperándolo en su posición normal en cualquier procedimiento tendente a producir suficiencia objetiva. El *condicionado*, el *concepto* en este caso, funciona como *opinión* que puede promocionarse gradualmente. Semejante postura se criticará realizando un pequeño ejercicio de travestismo inverso en el texto en cuestión entre *'libertad'* y *'conocimiento'*, para mostrar que la factura y comportamiento de aquélla, *procedimental*, no hace nada particular en comparación a cualquier otro intento por parte de cualquier otra *idea/concepto*, y, en pos de afirmar la pretendida realidad de la misma como hecho. Repetimos, no hace más que cualquier otro concepto. Otra cosa bien distinta es que lo intente. Esto es, Kant transige y acepta que la *'libertad'* puede funcionar como cualquier otro *esquema* o *esbozo* en la constitución de una ciencia, dirá, a su favor, que, de hecho es la única componenda capaz de dar cuenta del transitar humano por el mundo, pero, de su aquiescencia a dejar a aquélla introducirse en la corriente de las confirmaciones, se desprenderán consecuencias no muy halagüeñas para las supuestas ventajas con las que desea investirla.

Podría decirse –por introducirnos mansamente en la argumentación– que, por ejemplo, la *creencia histórica* en la muerte de un gran personaje, de la que podemos estar informados por los documentos, cartas y legatarios que nos deja, y de la que nos podemos considerar informados puntualmente, *puede devenir un conocimiento* si la autoridad competente nos da parte de la misma, *'si nos enteramos de su sepelio, de su testamento'* –nos dice Kant. "Por consiguiente, algo *histórico* puede ser tenido por

verdadero simplemente sobre la base de testimonios, esto es, puede ser creído [y *conocido*]"[208]. Esta *creencia* es un *tener por verdadero* sobre *fundamentos subjetivos*, pero con conciencia de su *insuficiencia objetiva.* La *historia empírica* nos ha de pasar por el caletre al momento. A partir de esta creencia y, exactamente a partir de ella, comienza el procedimiento razonable y racional del pico y de la pala que la *ciencia* que despunta se suele proponer. No hay mejor definición de la *cognitio historica*. *Conocimiento* con *conocimiento de su insuficiencia objetiva.*

¿Qué es por su parte una explicación?¿Cómo se empieza a preparar una opinión? A partir de un cierto *fundamento objetivo* que puede ganar más objetividad. Lo que una *explicación* sea, carece todavía de una respuesta canónica en los textos de Immanuel Kant. No encontraremos allí este fetiche narrativo. Se puede, no obstante, aproximar perfectamente una posible respuesta: Mismamente, *'explicación'* es *la narración* [*Erzählung*] *del conocimiento.* Heredemos la cuestión, *¿qué es pues conocimiento?* La estructura narrativa se repite, se repite al menos su linealidad. *Conocimiento* es la *narración* tanto del *conocer*, que se realiza por *conceptos*, como del *pensar*, por *ideas*. En esto Kant sí es muy claro. Un *'pensamiento'* es un concepto a la busca de una experiencia que lo haga real, con la que concuerde. Uno de esos tanteos que investigan el mundo intentando atrapar la experiencia y así confirmarse. Este proceder, como *creencia razonable* que es, ya indica el punto crítico que la abre al *'conocer'*. Desde un *fundamento objetivo* tiende a la búsqueda de la *suficiencia objetiva*, lo que pase por el camino nos devuelve bien *idea*, bien *concepto*. Puede que no nos sea posible "*conocer* ningún objeto pensado sino a través de intuiciones que correspondan con esos conceptos"[209], pero nada se dice del caso especial de aquellos conceptos que no aspiran a ser considerados *'objetos'*. Uno de ellos, es el *'sujeto'*, por ejemplo. Otros conceptos, situados en el límite entre la *lógica formal* y la *lógica trascendental*, como son las *categorías*, como son las *ideas*, los *esquemas*, y el entero aparato trascendental, pueden *ser pensados*, y ofrecen –por ejemplo en la descripción cumplida de cómo obra en el

[208]Kant, I. *Ibid.* p. 141; *vid.* Djukic, G. "Kant on Existence as a Property of Individuals", en *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 13, No. 4, October 1996, pp. 469-481; Ameriks, K. *Kant and the Historical Turn: Philosophy as Critical Interpretation*, Oxford University Press, Oxford, 2006; Gelfert, A. "Kant on Testimony", en *British Journal of Philosophy*, Vol. 14, No. 4, November 2006, pp. 627-652; Gaudet, P. *Kant et le fondation architectonique de l'existence*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2011; Mori, M. (Con traducción de Iacobelli, N.) "Kant and Historical Knowledge", en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Vol. 34, No. 1, 2013, pp. 21-42

[209] Kant, I. *KrV* B165-B166

mundo el germen de una posible ciencia– lo que es una explicación racional del fenómeno[210]. Son, de toda ley, *fundamentos racionales* y *objetivos*, y simulan y se exponen en lo que es una *condición posible* para la experiencia.

La cuestión sobre el *'¿qué me cabe esperar?'* es, como se sabe, *teórica* y *práctica* a un tiempo. *Puede* y *debe haber* un *conocimiento* en el *uso práctico* de la *Razón pura*, pues hay una *ley moral*.

Y, el *hilo conductor* nos habrá de traer de vuelta a casa sin demasiados extravíos bajo el amparo de una *explicación* que se cifra en estar de acuerdo con *leyes naturales* sin descuidar que, al mismo tiempo, comprende la *ratio essendi libre* del *ser humano.* Pero, ¿no habían de ser de la misma especie los fundamentos que han de devenir finalmente conocimiento?¿Qué fundamentos o principios se han de poner en común para la *libertad*, por un lado, y para la acción, como manifestación fenoménica de la voluntad, por otro? Pues se ha de descubrir una explicación "que no sólo pueda servir para *explicar* el confuso juego de las cosas humanas o el arte de la *predicción* de los futuros cambios políticos […], sino que también […] *abra una perspectiva reconfortante de cara al futuro*"[211]. Ese es el contenido y tarea que Kant quiere para su *Historia*, y dicho contenido coincide plenamente con el que una *historia filosófica* presentaría y podría desear para sí. La *idea* que era teórica se nutre de realidad para ofrecer la posibilidad de articular un proyecto futuro. Del *procedimiento técnico* a la fundamentación del *conocimiento* podemos repetir el descubrimiento tanto de lo teórico como de lo práctico en la fundación de una ciencia. Más aún cuando se nos ofrece ya por fin la posibilidad de articularla por medio de una *idea*, ya que, si bien antes era "una utilidad que ya se había extraído de la historia humana, [era considerada sólo en tanto][…] efecto disparatado de una libertad no sometida a reglas"[212]. *Empírica*. Ahora tenemos los principios de la *ley moral.* Tenemos el *esquema* de una *libertad sometida a reglas* que, por tanto, puede ser explicada.

"De modo que lo práctico [*la regla prudente técnica*] nos lleva, como *hilo conductor*, a dar una respuesta a la cuestión teórica y, si ésta se eleva, [a dar una

[210] Cf. con *supra* nota 101 para ciertas consecuencias del proceso abstractivo para lo que una *lógica formal* y una *lógica trascendental* es y puede ser en cada caso. La clave está en *saber* –no tanto en *conocer*, ya que ahí, en la casualidad de la *existencia* se frenan las razones– *qué es lo que a cada objeto le es propio*. Esta propiedad, pertinencia, determina [*bestimmt*] la clase del *concepto* a tratar y las notas que se le deben.

[211] Kant, I. "Idee zu einer…", en Ak. VIII, p. 30

[212] *Ibid.*

respuesta] a la cuestión especulativa"[213]. De *creencia*, a *opinión* quizás, a *idea* o a *concepto*, quizás. Es ésta una primera aparición del *'hilo conductor'*, justamente como lo que seguirá reclamando ser años después, una *ficción heurística*. Lo *práctico* tira de lo *teórico*, que, apresurado, corre en pos de la confirmación de su díscolo compañero de viaje, que ya se halla abriendo camino y corre el riesgo de despeñarse de no ser precavido. Pero es ése impulso el que al final hace que el *uso especulativo*, tenga respuestas. Para quedarse quieto ya tiene el juguete que es la *Lógica*, que ya se encuentra acabada. Si animado en demasía se elevara el *uso especulativo* a esferas uránicas, entusiasmado por las andanzas de su compañero, no se nos despierte insomne la preocupación. El *uso práctico*, que rastrea el mundo, regresará sobre sus pasos y tirará de aquél. En esta investigación *técnica* que forma los años de aprendizaje de una *ciencia*, nadie adelanta de manera poco precavida que la respuesta deba ser siempre positiva y que nuestros desvelos vayan a tener motivo, nadie asegura confirmación alguna de nuestras averiguaciones. También *se pueden rechazar las cuestiones que se nos planteen*: No encontrar un *'objeto'* tal, o, encontrarlo pero basarlo simplemente en un *fundamento subjetivo –creencia racional–. No es el impulso*, sino *las cuestiones*. El impulso es una dinámica natural, recordemos. Y todo *'esperar'* –o *'expectar'*, *echar la*

[213] Kant, I. *KrV* A805-B833; Lo que nos deberíamos cuestionar es la clase en que se encuadra la respuesta. *No toda respuesta es una explicación, y no toda explicación se inscribe en el proceso, canon y 'uso correcto' que da para una ciencia.* Tampoco obsta esto último para apuntar a que, de una ciencia a otra, la clase de discurso explicativo debería cambiar *¿Es la moral una ciencia en sentido propio?* La práxis, que es aquí *ratio cognoscendi*, nos orienta en lo teórico, pues ahora el *pensamiento* sabe qué *existencia* debe pensar, qué *concepto* debe colmar –uno *moral*–, pues la *existencia libre* debe evitar *el efecto disparatado de una libertad no sometida a reglas.* Ahí entra la analogía entre Naturaleza y Razón. Pero en eso mismo se limita la especulación. Se ponen las condiciones al pensamiento de una determinada parte de la práctica. No son las condiciones de cualquier práctica. También la *Ciencia* es un proyecto práctico, *técnico*, uno infinito, por ende. Y del mismo modo y manera, si el que se implica en el estudio de la *Biología* debe cargar con el concepto de *organismo*, y de algún modo comprender en él inscrito el etéreo *'vida'*, no es menos cierto que si la *Historia* ha de distinguirse de la investigación ética, tendrá que mostrar en qué se distancia de su modo de explicar. Esto en cuanto a propósitos. La idea, no obstante, no circula hacia el sentido que una *Historia propiamente dicha* podría llegar a tener. Kant habla de *Geschichte*, que es *Historia* como *'lo acaecido o sucedido al ser humano'*. Para él el momento teórico o del que teoriza –mejor dicho– es un ejercicio casual, de dar sentido a lo concreto del suceso a través de la posibilidad de la acción eterna. No se le puede ocurrir otra *Historia propiamente dicha*, no se le ocurre una *Historie*, que es el pensar histórico institucionalizado, como *ciencia propiamente* (*vid. supra* nota 113). Cf. con Beck, L.W. "Über die Regelmäßigkeit der Natur bei Kant", en *Dialectica*, Vol. 35, 1981, pp. 43-56; Butts, R.E. *Kant and the Double Government Methodology. Supersensibility and Method in Kant`s Philosophy of Science*, D. Reidel, Dordrecht, Boston, Lancaster, 1984; Buchdahl, G. *Kant and the Dynamics of Reason. Essays on the Structure of Kant´s Philosophy*, Basil Blackwell, Oxford, 1992; Wohlers, C. *Kants Theorie der Einheit der Welt. Eine Studie zum Verhältnis von Anschauungsformen, Kausalität und Teleologie bei Kant*, Königshausen&Neumann, Würzburg, 2000; Hutter, A. *Das Interesse der Vernunft. Kants ursprüngliche Einsicht und ihre Entfaltung in den transzendetalen philosophischen Hauptwerken*, Felix Meiner, Hamburg, 2003; Breitenbach, A. *Die Analogie von Vernunft und Natur*, Walter de Gruyter, Berlin&New York, 2009

vista hacia adelante– se refiere a "la satisfacción de nuestras inclinaciones"[214]. Es este un principio en común. ¿Compartirán más? Kant hasta aquí así lo piensa.

Estas inclinaciones son tanto *teóricas* como *prácticas*, de la misma manera que la *libertad de acción* y la *libertad de pensar* mostraban una raíz común. Así, si hay un "*esperar* que se refiere a la felicidad y [que] es, comparado con lo práctico y con la ley moral"[215], no será menos cierto que, en el terreno de la teoría, del *conocimiento especulativo*, habrá una inclinación, una *creencia* expectante, que se comparará, como *lo técnico* se compara con *lo científico*. El *'saber'*, *'las leyes de la naturaleza'* son instrumentos provisionales, *técnicos*, reglas prudentes del conocimiento que apuntan al proyecto porfiador que es la *Ciencia*. Donde el *uso práctico –técnico–* tiene las reglas orientativas mínimas *–lo práctico, lo prudente–* y máximas *–la ley moral–*, el *uso teórico* tiene las suyas propias. Las *'leyes de la naturaleza'* y el *'saber/conocimiento'*. "Las primeras se basan en principios empíricos, pues sólo a través de la experiencia podemos saber qué inclinaciones hay que busquen satisfacción y cuáles son las causas naturales [*intuiciones empíricas*] capaces de satisfacerlas. La segunda prescinde de inclinaciones y de los medios naturales para darles satisfacción; se limita a considerar [el *conocimiento*] de un ser racional en general y las condiciones necesarias bajo las cuales, *y sólo bajo las cuales* [*es decir, las necesarias, deducidas*], ese [*conocimiento*] concuerda" con las *posibilidades* que ofrece este *Mundo*. "Esta segunda ley *puede* al menos apoyarse en meras ideas de la Razón pura y ser conocida *a priori*"[216]. Lo *sintético* frente a lo *analítico.*

Ya hemos advertido sobre esto. Basta con sustituir en la larga cita anterior *'libertad'*, que es lo que figura en el original, por *'conocimiento'*, que ha sido nuestra elección y como hemos adelantado en nuestros propósitos del principio. Se observará, sin ejercer violencia alguna, que se mantiene perfectamente todo el sentido que Kant deseaba darle al fragmento. El proceso de asentamiento de *lo teórico* y de *lo práctico* es exactamente el mismo. Comparten los mismos principios metodológicos a la hora de constituirse como ciencias. La ciencia que pueda ser esa *historia filosófica* no dejará de obrar de la misma manera, o no podrá dejar de pretenderlo según la presentación que de ella nos ha hecho Kant. Las ciencias teóricas o las ciencias prácticas, tendrán en común

[214] Kant, I. *KrV* A805-B833
[215] *Ibid.* A806-B834
[216] *Ibid.*

un fondo prístino de investigación trascendental, *pura*, de las *condiciones de posibilidad de la experiencia* que sea que estén estudiando, y un *fondo ampliado*, que se va llenando de contenido, *de la condición a lo condicionado*… Y el camino se puede hacer a la inversa. *De lo analítico a lo sintético.* Esto funciona siempre que *haya una complementación gradual en la misma especie de fundamentos.*

¿Puede entonces la *'idea'* de *libertad* que hemos presentado actuar de alguna manera como guía técnica para fundar semejante ciencia a la larga y ofrecer sus principios al *hilo conductor*?

En principio, y según el Kant de la cita anterior, la respuesta sería que lo que una *ciencia* –sea *teórica* o *práctica*– puede hacer es *basarse primero en principios empíricos* para descubrir *qué inclinaciones –teóricas* o *prácticas– hay* que busquen satisfacción. Desde aquí, o, *aparte rei*, puede emprender el camino que hace del prolegómeno algo superfluo. La *ciencia teórica*, *práctica*, puede *prescindir de las inclinaciones* y considerar *sólo el conocimiento de un ser racional* en general y las *condiciones necesarias* bajo las cuales ese otro conocimiento anterior puede concordar. Pero es esto un falso dilema, pues Kant ya ha respondido a la tierna esfinge: Lo primero no es más que una *historia empírica*. Lo segundo es lo que está por descubrirse. Nada se dice del *cómo* pueden compartir y si comparten *principios de la misma especie* alguna de ellas. Pero es sobre la *exigencia* de este compartir sobre lo que se debería fundar la *historia filosófica moral.* Labor difícil, pues, eso sí, "la Razón pura no contiene en su uso especulativo principios de la *posibilidad de la experiencia*, a saber, principios de aquellas acciones que, de acuerdo con los preceptos morales, *podrían* encontrarse en la historia de la Humanidad"[217].

---

[217] Kant, I. *KrV* A807-B835 y A808-B836; *¿Qué futuro puede esperar, predecir* [*vorherzusagen*], *la Humanidad?¿Y cuál de entre ellos es realmente deseable?* Esto es, que merece la dignidad de ser deseado…En 1774 había publicado Herder su *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* [*Otra Filosofía de la Historia para Educación de la Humanidad*], durante su estancia en Bückeburg, poco tiempo antes de desplazarse a Weimar. Desde 1776, asentado en la que será Atenas del Clasicismo/Romanticismo alemán, redacta sus *Ideen*, que acaba en 1791 con la cuarta entrega (*vid. supra* nota 196) *¿Y qué acciones imagina que deberían encontrarse dentro de las posibilidades originarias de lo humano?* La concepción herderiana, a diferencia de la de Kant, parte del uso instrumental *a posteriori* de la Razón. La Razón es un último elemento al que hay que mezclarlo y tamizarlo con cuidado. La ilustración más debatida es aquella de la postura erecta como origen de la inteligencia. Para Herder, primero viene ésta postura, y luego el entendimiento se desarrolla a resultas. Para Kant es justo el proceso contrario, pues es el *entendimiento* lo definitorio del Hombre. Estamos ante esa distancia de cara al acuerdo sobre qué características y rasgos le son esenciales al ser humano. Para Herder existe una armonía previa de las facultades, de los individuos para consigo. El ser humano es más que Razón, en sus demás rasgos ya es humano. Como estudiante y discípulo devoto de Kant entre los

Entendámoslo bien. La *Razón pura*, en su *uso práctico* entonces, podría tener una clara ventaja sobre aquélla si establece *qué principios de qué acciones podrían encontrarse en la historia de la Humanidad*. A partir de aquí, el cometido del *hilo* estaría más que claro: Nutrirse de semejantes *principios*.

Según palabra de Kant, sí puede la *Razón pura* en este uso, y, al menos en éste, instituir los fundamentos del *obrar moral, por libertad*, y señalar por implicación el *hecho que es la libertad*. Esto es, puede no sólo *poner los fundamentos de la ciencia moral*, sino adelantar que, en tanto *deber*, han de ser no sólo *posibles*, sino *propiciatorios* dichos fundamentos. Y, lo que *propician* no es más, pero, tampoco es menos, *que la acción consiguiente*. Lo que se propicia es *un principio de la posibilidad de la experiencia*. La *acción* es *posible* y *debe serlo* en *un tiempo* y *un lugar* ¿Pero es eso lo que buscábamos? Bajo la perspectiva kantiana, la pregunta está resuelta. Sí. Y esto, no por otra cosa, sino porque, de ser así profética y no acabar el futuro por su propia mano, la acusación de ser un oráculo novelado estaría presta de nuevo a alzarse contra nosotros. El tema de la *historia a priori* es el futuro[218]. Añádase a esto que, la

años 1762 y 1765 Herder no ocultó su admiración por el anciano. No obstante, su idea propia y sustancial de la irrepetibilidad de los individuos y su carácter único lo separarían más pronto que tarde del universalismo kantiano. No es sólo la influencia de Hamann y su hermenéutica bíblica, es la transformación en sus mientes de Leibniz: Herder concebiría a los seres individuales al modo de la *mónada* leibniziana, transformada por la elección divina. Ensalzada como distinción ontológica. Como *símbolo* más que como *alegoría*, que tiene un carácter más intelectual y menos sensible, sí. Es un Wolff cabeza abajo. Donde éste pretendía reducir el *principio de razón suficiente* al de *contradicción* y hacer de la *existencia* algo 'entendible', Herder va en el sentido contrario. Ya el método es un adiós al de Königsberg. Cada individuo es una *entelechéia*, un *fin* que se mueve hacia sí mismo, un *concepto* propio que se autorregula, pero que se autorregula hacia su *felicidad*. Cada pueblo [*Volk*] tiene un *fin propio*, y, en tanto no hay discriminación hacia que éste sea *moral* o no, el tema de la *Razón pura* es secundario. El tema de Herder es la *felicidad*, justamente lo que Kant llamaría el resultado de *'los efectos disparatados de una libertad sin reglas'*. Una *felicidad* perfectamente entendible y esperable, pues no tendría sentido que *observáramos la dignidad de la elección divina en cada una de las partes, mas no en el todo* –protestaría Herder. Lo que hay es una *armonía preestablecida*, pues Dios elige y gloria a cada una de sus creaciones individuales, y, obviamente, de sus desgnios múltiples se obtiene un único cuadro. Para Kant esto es la *rapsodia* [*was ist planloses*]. Para Herder es que es expresivo. La relación del entendimiento común con éste no es la del *todo es superior a la suma de las partes*, que es el razonamiento kantiano, tan aristotélico, sino –por poner un ejemplo ilustrativo– la que mantiene cada una de las caras de un poliedro con el conjunto: Los poliedros regulares son capaces de formarse a partir de polígonos encarados y separados diferentes. Hay una relación entre el número de lados de los polígonos y los poliedros que con ellos se pueden formar. El poliedro no es sin ellos, pero no es más que ellos, ni ellos son él. Es otra cosa. *vid.* Arnold, G. " 'der grösste Mann den Deutschland in den neueren Zeiten gehabt' –Herders Verhältnis zu Leibniz", en *Studia Lebnitiana*, Vol. 37, No. 2, 2005, pp. 161-185; Segura, L.F. "Expresividad y reflexión en Herder", en *Signos filosóficos*, Vol. 10, Julio-Diciembre 2005, pp. 289-311; Sikka, S. "On the Value of Happiness: Herder against Kant", en *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 37, No. 4, December 2007, pp. 515-546; Vilmer, J.B.J. "De la possibilité a l'existence: Kant critique de Leibniz", en *Dialogue: Canadian Philosophy Review*, Vol. 47, No. 2, September 2008, pp. 211-234

[218] "En los *Träume* [Kant] comprendió que no podía […][dar forma cumplida a] una noción de libertad" para su moral idealista "si no podía solucionar sus problemas de base con la noción de alma

utopía/ucronía, se debe a, y persigue, la tarea de situar en concreto y como amparo un lugar y tiempo de su institución. Es decir, un criterio fenoménico, que, aunque *moral*, la *historia filosófica* kantiana tiene que incluir. Esta *historia a priori* supera las limitaciones de su antecesora sólo si se compromete a suceder, y vale *si y sólo si* se compromete a *suceder*. *Causa* y *autor* de la *Historia* son lo mismo. Es por eso que una *historia moral quizás podría ser necesaria* y la investigación trascendental se alejaría de las aguas especulativas. No ya porque ofrezca *principios* de la experiencia acordes con la *ley moral*, ni porque sugiera aquellas *acciones* que *podrían encontrarse en la historia de la Humanidad*, sino porque sugiere aquellas *que podrán encontrarse* en la misma. Estos principios, la *Razón pura* "sí los contiene en un cierto *uso práctico*, esto es, *moral*"[219]. *Posee los principios de la posibilidad de la experiencia* ¿Pero qué se quiere decir con semejante cosa?

"En efecto, si la razón ordena que tales actos sucedan, ha de ser posible que sucedan"[220]. Exactamente como la *exigencia de la razón* que ordena que "la conclusión de que *haya algo* (que opera como causa […]) es *porque algo sucede*, equivale a la conclusión de que *haya algo* (que determina […] un fin posible) *porque algo debe suceder*"[221].

Hasta aquí los comportamientos de ambos *usos* son *homólogos* en principio, pero la *homología*, desde luego –no nos equivoquemos–, no es igualdad. La *historia a priori filosófica* kantiana se hace *posible* al parecer *sólo* sobre la base de que poseemos los *principios* del *uso práctico…* Aquí acaba la *homología* por decisión autoritaria kantiana. O, por afilar el argumento, lo que Kant dice es que, siendo homólogos los conceptos, las implicaciones de la *ley moral* nos solucionarán el problema de la *Historia*

---

espiritual, distinta y autónoma de la noción de cuerpo" (Villacañas, Berlanga, J.L. *La formación de la Crítica de la Razón Pura...* p. 56). Esto es, Kant comprendió que debía hacer de la primera noción algo más que un alma llena de buenos propósitos o una mente que desea *lo bueno*, y acercarla a su conexión con un cuerpo humano que actúa. La *autonomía moral* no tiene sentido desde la ausencia de pasiones y fines, como incropórea. Este actuar es uno *en el tiempo*, comprende y tiene en cuenta a éste. *vid.* Kleingeld, P. *Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants*, Königshausen&Neumann, Würzburg, 1995; Meyer-Abich, K.M. *Praktische Naturphilosophie. Erinnerung an einen vergessenen Traum*, C.H.Beck, München, 1997; Kleingeld, P. "The Conative Character of Reason in Kant´s Philosophy", en *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 36, 1998, pp. 77-97; Gloy, K. *Denkanstöße zu einer Philosophie der Zukunft*, Passagen, Wien, 2002; Rajiva, S. "Is Hypothetical Reason a Precursor to Reflective Judgment?", en *Kant-Studien*, Vol. 97, pp. 114-126; Herrero Olivera, L. "La antinomia del futuro en Kant", en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 43, 2010, pp. 275-284

[219] Kant, I. *KrV* A807-B835 y A808-B836

[220] *Ibid.*

[221] *Ibid.* A806-B834

desde sus principios. Pues –repetimos con él–, "la Razón pura no contiene en su uso especulativo principios de la *posibilidad de la experiencia*, a saber, principios de aquellas acciones que, de acuerdo con los preceptos morales, *podrían* encontrarse en la historia de la humanidad"[222]. ¿Qué razones tiene para sostener esto? Semejante *dictum* es en primer término plausible, podríamos pensar, pues, la *Razón pura* es una y lo que hace es aplicarse a diversos objetos, pero no se puede obviar que lo hace de diversas formas. Esto concuerda perfectamente y tiene sus ecos en la siguiente reflexión del legado kantiano: "Las reglas de la prudencia no presuponen inclinación ni sentimiento algunos, sino únicamente *una relación peculiar del entendimiento para con ellas* [*sondern ein besonder Verhältnis des Verstandes auf dieselbe*]. Las reglas de la moralidad comportan un sentimiento homónimo a través del cual el entendimiento se conduce del mismo modo en todos y cada uno"[223]. Se puede entender, sin causar demasiada violencia al texto, que la regla prudente, la que introduce las posibilidades de inclusión del caso particular en el general, es una red de relaciones de coherencia del entendimiento con su propia regla racional, y que dentro de lo peculiar del *concepto de moralidad*, de la *ley moral*, esta también tiene su propia lógica interna en la que el *'entendimiento'* obra sus implicaciones, sus *relaciones peculiares entre sentidos*, para que la *moral* sea como *debe ser*. Hay algo, luego algo debe haber. Pero, en este sentido, la *Razón pura*, de hecho, contiene en su *uso especulativo* –y por mucho que diga Kant– principios de la *posibilidad de la experiencia*. Desde luego que los posee. No predice acontecimientos concretos, es cierto… Pero dice *cómo suceden acontecimientos*: *En el espacio y en el tiempo*. Esto es *grosso modo*, la *posibilidad de la experiencia* o *una relación peculiar del entendimiento para con* una regla. Que haya algo. Es más, una *'ley natural'* nos habla sin duda del futuro. Eso sí, los acontecimientos futuros son subsumidos bajo su gobierno. En ese sentido, la acusación kantiana comparativa acerca de que la *Razón pura en su uso práctico* sí determina los *principios de la posibilidad de la experiencia* y que sólo desde ella se cuida de la *historia futura* no aporta sino la misma consecuencia tal cual está. *Da el fundamento de posibilidad –condición–* de un *condicionado –la acción moral–*. La *Razón pura* en su *uso teórico, especulativo, da el fundamento de posibilidad –condición–* de un *condicionado* –las *manifestaciones*

[222] *Ibid.* A807-B835 y A808-B836

[223] Kant, I. "Reflexionen zur Moralphilosophie (Phase Eta). Aus dem Nachlaß", en Ak. XIX, p. 93. El subrayado es mío.

fenoménicas en el mundo, una de las cuales, por lo dicho, tiene su raíz en la propia *libertad de la voluntad*–.

Pero, lo que le interesaba a Kant era mostrar las ventajas del *uso práctico* de la *Razón pura*. Y ese nuevo uso implicaba la palabra *'futuro'* bajo una guisa que el *uso especulativo* no puede soñar. O, si se nos permite, que puede soñar para su desgracia. El individuo puede explicar sus acciones en base a una referencia a *principios* de la *libertad*, y la *libertad* es *representada* por él, que es un hecho. La *Razón pura* en su *uso práctico puede profetizar* y le saca cabeza y media de ventaja –una *cabeza filosófica*– al *uso especulativo*. Cuando se suceda la acción, ésta aludirá por activa o por pasiva a aquella norma de ley. Pero no hay que olvidar que la *Historia* se merece un marco algo más amplio. *Hay que narrar esta historia respecto del conjunto de los hombres (universorum) reunidos socialmente.* ¿Nos siguen siendo útiles los mismos principios? Esta es la dimensión dinámica precisa que le va a querer añadir al concepto con el que trabaja Kant, y el *principio* con que hay que articular el *hilo conductor*, si es que éste ha de *ser propiciatorio*, a saber, *si es que ha de intervenir* en el feliz suceso de la *utopía/ucronía*. Pues el *individuo* sumergido en la *Historia* mira y se percata sin duda de quién lo acompaña en su compartimento y, a no dudarlo, el proceder que tendría viajando solo se ve transformado sustancialmente por semejante circunstancia.

Haberes, deberes. Poseemos la *idea* de la *ley moral*, que es nuestro bastón y cayado en esta peripecia. Una *unidad sistemática* como *relación peculiar de la razón* consigo misma. *Debemos* a cuenta la ansiada *unidad sistemática* de lo que no es sino el ligero resplandor de un *esbozo* de *nueva ciencia histórica*. Es el *hilo conductor*. Obviamente, los *principios* sobre los que se sostenga éste no pueden ser, así las cosas, los mismos que sustenten la *ley moral*. Pues, de no ser así, uno podría decir llegado a este punto que, en lo fundamental, la *Kritik der praktischen Vernunft contendría ya todo lo que la Filosofía de la Historia kantiana puede decir*. La *filosofía práctica* kantiana no puede decir hasta aquí –al igual que la razón en su *uso especulativo*– *cuándo* sucede el *hecho moral*, sino *lo que es.*

Las posibilidades de la *nueva ciencia* penden de un hilo, del *hilo conductor*, valga el juego de palabras, y de su estatuto. ¿Cómo alcanzar esa nueva unidad sistemática? ¿De qué consta como hipótesis semejante hilo y qué aprovechamos de los fustes de la *ley moral*? Pues, al fin y al cabo, es porque pensamos que una *acción*

humana y un *acontecimiento* son diferentes en esencia por lo que recorremos de nuevo la senda por la que al mundo se nos ha avenido para ver lo distintas que son las provincias de su origen. De conseguirse el paso, la *Razón pura* en su *uso práctico* ensalzará a la *acción* como encarecida de una *realidad* superior, y el *hilo* cantará sus gestas. Y, regocijémonos, pues es *posible* su consecución, porque "*tiene que poder haber*, pues, un tipo peculiar de unidad sistemática, a saber, la unidad moral"[224], dado que la *ley moral* sí instituye en su puridad los *principios necesarios de lo que debe ser hecho*, y los *instituye* como *universales*. Fundamenta las *acciones que podrán encontrarse en la historia de la Humanidad.* Tendremos el futuro. Y, ya que el que actúa lo hace guiado por máximas universales que explican sus actos. "Fue, en cambio, imposible demostrar la unidad sistemática de la naturaleza *de acuerdo con principios especulativos de la Razón*"[225]. El *conjunto*, el *en bloque* de la *historia humana*, forma bajo la bandera de la *unidad sistemática*. Los actos todos de ésta son cubiertos por la sombra de *lo que se hace y lo que debería haberse hecho*. En esta tesitura, lo que se requiere es "una muestra de la historia humana y, en verdad, no del tiempo pasado, *sino del futuro*"[226]. Luego no nos ha de ser difícil extrapolar las consecuencias benéficas de

[224] Kant, I. *KrV* A807-B835 y A808-B836

[225] *Ibid.*

[226] Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak. VII, p. 79. La *'pregunta renovada'* [*Erneuerte Frage*] es un texto de por sí engalanado con todos los ornamentos de la peculiaridad. Ha despertado entre los especialistas preguntas de todo tipo. La primera de ellas, directamente, acerca de su particular ubicación y sentido como segunda parte de *Der Streit der Facultäten* (1798) (*vid.* Brandt, R. "Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung: Kants 'Streit der Fakultäten'", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* Sonderband 5, Akademie, Berlin, 2003, p.120). Intentaremos una interpretación posible y plausible que arroje cierta luz sobre el asunto. Tras la sección primera de la obra, correspondiente a la crítica y resolución de la posible disputa entre las facultades de Filosofía y Teología, Kant subtitula la segunda sección como *'Sobre el conflicto entre la Facultad de Filosofía y la de Derecho'* (Kant, I. "Der Streit der…", en Ak. VII, p. 77). Cada una de las secciones parecen haber sido pergeñadas por separado, y Kant las habría acabado publicando juntas en 1798 –en la prensa de Nicolovius, en Königsberg–. La sección segunda dataia justo del año anterior. Aproximadamente en Octubre de 1797, si hemos de hacer caso a su mención en la correspondencia del 5 de Abril de 1798 a Tieftrunk (Kant, I. "Briefwechsel. 1798. An Tieftrunk", en Ak. XI, pp. 240-241) *¿Y qué pintaría un ensayo de este tipo, sobre una reflexión del progreso de la Humanidad, como crítica a la Facultad de Derecho?* El contenido sorprende, la elección del escrito previamente desarrollado sorprende, el tono en comparación con las otras dos secciones no sorprende menos. Como *facultad menor* [*Untere Facultät*] la de Filosofía funciona de reguladora crítica de la actividad de las tres mayores, la de Teología, Derecho y Medicina. Es la de Filosofía la que debe velar porque el teólogo no se deje poseer por su Biblia, el abogado por el Código y se convierta en leguleyo, y el médico en un fontanero del cuerpo humano. De lo que se trata, el espíritu universitario preserva, que *no haya una legitimación acrítica de lo que hay*. La actividad filosófica ayuda al libre pensamiento, busca la verdad, garantiza autonomía frente a la ortodoxia de la doctrina, sea esta eclesiástica, jurídica o la del *vademecum* (Kant, I. "Der Streit…", en Ak. VII, pp. 19-20). Hay que escapar de las leyes dadas por una voluntad arbitraria, sea ésta la que sea. *Una voluntad carente de reglas.* Y, entonces, *¿a santo de qué regalamos un cuadro con tres alternativas históricas de futuro para su examen como cumpliendo con el cometido crítico para la sección jurídica?* Es hasta cierto punto sencillo. Kant

un tal análisis a lo remoto, pues el *hilo conductor* es sumamente generoso, y caben bajo sus faldas lo pasado, lo presente y lo futuro. Las *ideas trascendentales*, que pretendían ofrecer esta unidad sistemática, fracasaron. La *Idea-Mundo* era una de ellas. La *filosofía práctica* cuenta presumiblemente con claras ventajas en este sentido. La *unidad moral* que es el individuo en sus actos servirá de guía para lo disgregado de sus acciones por el mundo. *Los condicionados* que son las acciones señalan a la unidad de la *condición*, que se reconcilia con su sentido único en el mundo. La *Razón pura en su uso especulativo* –nos dice Kant–, no puede ofrecer semejante unidad.

Pero una cosa es la *unidad sistemática* que Kant desearía tener, y otra la que tiene. Aquí tenemos de nuevo uno de esos juegos de manos retórico kantiano. La plausibilidad de una *historia filosófica moral* descansa sobre las ventajas que para la confección del *hilo conductor*, que sería su contenido, tiene la *unidad sistemática* y de la cual carece una aproximación teórica. *Tesis.* La *Razón pura* en su *uso especulativo* no puede fundar tal ciencia porque fracasa a la hora de constituir el acontecimiento futuro, tema que debe incluir toda *historia filosófica* que se precie. *Expectativa* al igual que *recuerdo. Confutación.* La *Razón* en su *uso práctico* no tiene estas dificultades. *Puede* formar y forma una *unidad sistemática*. *Corolario*. Y, desde luego, no se puede negar que la *unidad sistemática de la Naturaleza* por medio de una *Idea-Mundo* es una aspiración y viaje proyectado que acaba en fracaso. Pero –sincerémonos– que el equivalente exitoso a ésta sea la *unidad sistemática de la ley moral*, es algo más que discutible. Porque, ¿es entonces una unidad que uniría las apariciones de lo moral a lo largo del tiempo en un fenómeno universal? Eso precisamente es. Eso parece requerirse, y eso debería ser la *historia filosófica moral.*

¿Pero, y, a todo esto, quién ha dicho que el tema de la *Historia* deba ser el futuro? Más bien nos suena –como de un fondo ya muy lejano en nuestra exposición– que ese lugar lo ocupaba el pasado[227].

---

entiende que tanto la *historia eudemonista*, como la *terrorista*, y no menos la *abderita* (*Ibid.* VII, pp. 81-82), basadas de un modo u otro en el guarismo de *ganancia/pérdida de la felicidad*, de la *propiedad del bienestar* –sin atención al entramado moral pero tan cercano a las garantías que el Derecho mondo y lirondo protege–, elude sistemáticamente el pensamiento sobre *el Derecho propiamente dicho*, y se autoelimina por tanto como Derecho toda vez que es incapaz de ver allá, en la lejanía, *su fin final: el establecimiento de una constitución civil perfecta* (Kant, I. "Idee zu einer…", en Ak.VIII, p. 24). Cf. con Zammito, J.H. "A text of two titles: Kant's 'A renewed attempt to answer the question: Is the human race continually improving?'", en *Studies in the History and Philosophy of Science*, Vol. 39, No. 4, December 2008, pp. 535-545

[227] *vid. supra* Bermejo Barrera, J.C. *Introducción a la historia…* p. 7

Realicemos entonces ahora una comparación *condicionado-condicionado* tendente a ver si tienen las mismas hormas. Pues, es este último pensamiento sobre las equivalencias *sistemáticas* un pensamiento engañador, ya que, en su *uso especulativo*, la *Razón pura* tiene –por supuesto que sí– su propia *unidad sistemática*. *Primera apostilla.* Se llama *apercepción trascendental* [*transscendetale Apperzeption*][228]. La *X* que sirve de foco del experimentar vario. Es ésta incógnita el *sujeto* del *conocimiento. Individual.* Revirtamos la comparación. *Segunda apostilla.* La *unidad sistemática* del *uso práctico* de la *Razón pura* en la *ley moral* coincide en el tiempo y el espacio con la *apercepción*. Pues, el *agente moral* es *un sujeto,* y es esta unidad del *sujeto* la que garantiza la *unidad de experiencias tanto teóricas como prácticas*. No tenemos un *sujeto del conocimiento* por una parte y *un sujeto moral* por otra. Y así, y, del mismo modo y una vez que tenemos ahormadas estas *unidades sistemáticas* que –*¡oh felicidad!*–, son *homólogas, no hay un pasado colectivo*. La naturaleza continua de la experiencia constituida como *duración* es cosa del *individuo*, el *futuro* carece de esa agregatividad y su naturaleza continua depende de la propia unidad de propósitos que el individuo puede arrogarse[229]. Hasta aquí, lo único que tenemos son dos tipos de *unidades particulares conceptuales*, la del *'conocer'* y la de la *'hacer'*, y, ambas, son sistémicamente homónimas, y, ambas, nos dejan sin la promesa siquiera de que podamos llegar a predecir acaso *las acciones o los conocimientos a los que podrá aspirar la humanidad en su Historia.* La ventaja del *uso práctico* se difumina. El *hilo conductor* no puede narrar ningún *'en bloque'*, y, al ampliar el marco del escrutinio, no se nos aparece de ningún modo la *libertad*.

Pero es que a nivel individual tenemos el mismo problema. ¿Por dónde anda eso que se llama *'libertad'*? Permítasenos traer aquí de nuevo una digresión que traemos aquí desde una explicación que hemos dispuesto nosotros mismos hace unas páginas a propósito de Berlin: El *juicio moral* ofrece contenido razonable y, es explicativo, en la medida en que presenta un criterio válido para la acción bajo la forma de *lo que debe*

[228] Es "la conciencia de sí mismo (apercepción)", pues en realidad como tal no se percibe nada, sino que se tiene el sentimiento [*Gefühl*] de la unidad a la que tienden en la conciencia las demás representaciones. Este sentimiento "es [apenas un marcador,] la representación simple del yo, y si, por medio de ella tan sólo, toda la diversidad existente en el sujeto fuera dada por una *actividad espontánea*, esta intuición interna sería [completamente] intelectual", *pura* (Kant, I. *KrV* B68); *vid.* Baldacchino, L. "Kant's Theory of Self-Consciousness", en *Kant-Studien*, Vol. 71, Nos. 1-4, 1980, pp. 393-405; Kitcher, P. *Kant's Transcendental Psychology,* Oxford University Press, Oxford&New York, 1990; Kitcher, P. "Kant on Self-Consciousness", en *Philosophical Review,* Vol. 108, No. 3, pp. 345-386; Kitcher, P. *Kant's Thinker*, Oxford University Press, Oxford & New York, 2011

[229] Bermejo Barrera, J.C. *Ibid.* p. 115

ser. Bajo esta forma de normatividad se introduce en *Historia* el fundamento y aclaración del acto libre del agente. Es en el contenido de la norma donde aparecen sus razones. Se *justifica moralmente*. La moral, en tanto contiene *normas para la acción*, es justificativa. Pero, no es lo mismo cómo explica la moral que cómo desearía que explicara ésta Kant. No se puede anular la diferencia entre el experimento mental citado y la perspectiva del juicio sobre el *'deber ser'*. Quiere creer, que, como *deber ser*, uno puede ser en principio libre, pero que la comprensión de la norma implicará y 'obligará' –en un *futuro-pasado*– en conciencia a la acción subsiguiente en el futuro inmediato, y que es al caer bajo esta norma por lo que la acción tiene capacidad explicativa. El motivo de que hagan esto proviene de las convicciones que tienen acerca de *cómo deben ser* los hombres y *de lo que deben hacer*[230]. El *guardián de las buenas costumbres* presupone un añadido metafísico, y es que el carácter obligatorio se impone en el mundo y proviene de la 'existencia de la norma' en tanto su existencia es su contenido, que tiene eficacia ontológica. Y así la *libertad* se encarna *qua existencia*, ¿cómo negarle entonces su carácter de hecho? *Tesis fuerte ampliada, tesis débil.*

No nos extrañe entonces que este peculiar tipo de fatalista sepa nadar y guardar la ropa. El guardián piensa que la única manera de hacer explicativa en Historia la acción libre es cuando se puede someter a la norma. Entonces, además, es cuando se la puede juzgar. Podrá *entender, explicar, y justificar* todo a una.

Pero la actividad teórica no colma nunca el juicio que Kant desearía sacar de todo esto. Éste ya lo había descubierto. *No puede ser que queramos remendar la historia a priori dogmática para tener que pasar, acto seguido, por una historia a priori utópica a la par que fatalista.* Estaríamos condenados al final feliz y podríamos además, *'felizmente'*, predecirlo. Y, no por otra cosa, sino porque un replanteamiento de la cuestión del *hilo conductor* que lo tejiera partiendo de *principios de posibilidad de la experiencia* que incluyeran consideraciones respecto del espacio y del tiempo, amén de las consabidas consideraciones de la *moral*, mostraría para Kant un peligroso parecido con un bostezo dogmático tendente a desbaratarle la composición teórica de la tercera antinomia. *Ambas clases de principios son incompatibles*. Debe ser *una complementación gradual en la misma especie de fundamentos.* Y, sin embargo, las acciones surgen en el tiempo y en él de nuevo desaparecen, y no parece que haya forma

[230] Berlin, I. *Op.cit.* pp. 118-119

de reunirlas sin contar con su primera dispersión a lo largo del mismo ¿Cómo si no podría narrar algo *el hilo conductor*?

"Por desgracia, no somos capaces de adoptar ese punto de vista cuando se trata de la predicción de acciones libres [*wenn es die Vorhersehung freier Handlungen angeht*]. Pues tal sería el punto de vista de la Providencia [*Vorsehung*] que, al estar situada por encima de toda sabiduría humana, abarca también las acciones *libres* del hombre, algo que éste puede sin duda *ver*, pero no *prever* con certeza (para el ojo divino no existe aquí diferencia alguna)"[231]. El ojo divino no ve el tiempo. Todo para él es presente. Para el ser humano, el trayecto por este valle de lágrimas es necesario, *hay que pasar por ese dilatado curso de la experiencia del mundo*, y nuestro *'ver'* podrá calcular los *futuribles* del *'prever'* como plan de acción, *pensarlos* quizás, y es así como serán *conocimiento*. Viendo una diferencia. Nuestras *'expectativas'* son racionales, pero habrá que cifrar el peso que éstas tienen y de dónde surgen, para asistir al *hilo conductor* que tiene en el punto de mira un proyecto filosófico como el de la *Historia*.

Kant, hasta aquí, no llega más lejos que un Berlin. Pero en Kant hay un estudio pormenorizado de cómo se desarrolla y obra el motor del *conocimiento*, y cómo lo hace el milagro de la *moral*. Algo que en Berlin no es ni rudimento. La *historia a priori* todavía puede sostenerse toda vez que podamos explicar *por qué el hecho moral es una idea teórica convertida en realidad* y *cuál es la naturaleza de esa otra 'idea'* que es el *hilo conductor*. Hasta aquí sólo hemos señalado la inconsistencia del camino del *procedimiento o de la doctrina trascendental del método* en estas lides y también ciertos lapsus comparativos a la hora de introducir la *idea de libertad* como determinando ciertos *principios* que se llegaban a convertir en nada menos que *acciones.* Si se ha de criticar la postura kantiana en materia de *Historia*, éste nos va a obligar a ahondar un poco más en el aparato trascendental kantiano, habrá que tomarse esas molestias. Pues lo analizado sólo nos veda el camino desde cómo –según el *proceder heurístico*– deberíamos discriminar en la elección de los *principios* que han de intervenir en la configuración del *hilo conductor*, si es que hay que elegirlos entre los que constituyen un *acontecimiento* y una *acción.*

Pues "esto no haría progresar en lo más mínimo [semejantes tentativas], ya que, si bien poseería por medio de esa maravillosa facultad, que sólo me es revelada por la

[231] Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak. VII, p. 83

ley moral, un principio puramente intelectual para determinar mi existencia *¿con qué predicados la determinaría?* No podrían ser otros que los que se me tienen que dar en la intuición sensible, con lo cual volvería una vez más, a la situación en que me hallaba"[232].

El siguiente apartado corresponderá en buena lógica a la comparativa entre las *ideas trascendentales* y *las ideas prácticas de Razón*. Será la forma en que esa *realidad de los predicados* es trasplantada a las *máximas de razón universales*, a ciertas *ideas*. Si en este apartado hemos hecho una crítica negativa, a saber, que *la libertad no es tocada como algo especial en tanto producto de la Razón pura*, en el apartado inmediato siguiente Kant se propondrá la *tesis fuerte* respecto a la naturaleza de tal *idea*. Esto es, que, si por la vía de la homología éramos incapaces de diferenciar entre las dos *opiniones –teórica* y *práctica*– a la hora de fundamentar esa ciencia que pretendía ser la *Historia*, y se advertía que la decisión kantiana en pos de una *historia filosófica práctica* del proyecto futuro no tenía ningún plus, será de esperar que del análisis de los *principios* involucrados en ese fenómeno que es la acción podamos dirimir si hay *condiciones de posibilidad de la experiencia* aprovechables para nuestro hilo. Hay que analizar los *principios de posibilidad* de la *ley moral* a la búsqueda de una diferencia respecto de los principios que animan cualquier otro acontecimiento. Pues la *historia filosófica* se propone contarnos exclusivamente sobre ellos y, en todo caso, sobre los *acontecimientos* directamente implicados en ellos. ¿Cómo serán esos principios? Sobrevendrá después de esto nuestro análisis de los mismos.

Para finalizar el estudio de Kant, surgirá como cuestión relacionada allí la posible relevancia del evento como *ejemplar*, *símbolo* o *signo*, y, como contraste. En

[232] Kant, I. *KrV* B431. Con la imagen de la *homología* y sus límites aclaratorios o diferenciadores se hace necesario pensar bajo la idea de la exigencia de un 'origen' de la experiencia para salir de semejante atolladero. El *yo* no tiene referencia. No es como tal sino un origen lógico, una condición trascendental de la esperiencia. Por otro lado, en el otro extremo, sólo aquellas *ideas* o *esquemas* que se ayudan de una *intuiciín empírica* o una *pura* logran su éxito. A saber, si las funcionalidades de *uso especulativo* y *uso práctico* de la Razón son equivalentes, de su forma de proceder no se extrae un fundamento de distinción. Esto es, su haz de relaciones con la experiencia describe un mismo movimiento, pero lo hace desde y hacia distintos sitios –hemos de imaginar. Así pues, la idea es que, en esto del *'orientiren'*, el mapa y la brújula indican a buen seguro los puntos cardinales, la rosa de los vientos es de fiar…sólo falta que tomemos cuerpo y nos decidamos sobre el mapa respecto de cuál es el origen y el destino del viaje. Esto es la *intuición original*, empírica o pura, que se precisa como co-determinación. *vid.* Benoist, J. *Kant et les limites de la synthèse: Le sujet sensible*, PUF, Paris, 1996; Tonner, P. "Kant and Transcendental Arguments: A Question of Interpretation", en *Gnosis: A journal of Philosophic Interest*, Vol. 9, No. 1, 2008, pp. 1-22; Dean, R. "Humanity as an Idea, as an Ideal, and as an End in itself", en *Kantian Review*, Vol. 18, No. 2, July 2013, pp. 171-195

esto, a la sugerencia que iremos arrastrando de la insuficiencia de esos principios para llenar de sentido una narración, vendrá a apoyarla demostrativamente el estado en el que quedará lo que es un *hecho histórico universal*. Nos referiremos a la *Revolución Francesa.* A partir de la introducción de este *hecho histórico* incontrovertido como sitial girarán las próximas consideraciones y autores. Situaremos pues en el medio de nuestra labor el hecho con el que se prometía contrastar las respuestas a lo que una *experiencia histórica* es. A saber, y, en el caso de Kant, mostraremos cómo queda la consideración de un *hecho histórico* indiscutido y reconocido bajo su opinión, y, por añadidura, cómo queda desde los principios que desea fundamenten ese plan providencialista y tema de la *Historia.*

Confirmaremos entonces lo que esos principios dogmáticos que aventurábamos nos habían hecho esperar. Una vez más, viajaremos con viento en las velas, *de lo condicionado a la condición*.

5.3.3. El esperado *conflicto* [*Streit*] entre las *ideas prácticas de Razón* y las *ideas trascendentales*.

No es muy difícil imaginar que, que la *Historia* deba ser tratada desde un punto de vista moral equivale a aquella operación de giro copernicano que realizara Kant al principio mismo de la carrera crítica.

Hay un *kósmos* [*κόσμος*, orden] que legislar. A nuestro alrededor se mueven errantes los planetas, los diferentes cuerpos siderales, y, para orientarnos en el firmamento, no esperemos que nos sea suficiente con el paso adelante de un Tycho Brache. Sintámonos felices si acaso es un Kepler lo que tenemos, sí, lo cual ya es un avance, pero andamos ya necesitando como agua de mayo la llegada de un Newton que aherroje con leyes a sus meteoros. Pues, al fin y al cabo, la decisión por el *juicio moral* en *Historia* obedece a que "tal *justificación* de la Naturaleza –o mejor de la *Providencia*– no es un destino fútil *para escoger un determinado punto de vista*"[233]. Lo veremos con el tiempo, "si logramos encontrar un hilo conductor para diseñar una historia semejante, dejando en manos de la Naturaleza el engendrar al hombre que habrá

[233] Kant, I. "Idee zu einer…", Ak. VIII, p. 30

de componerla más tarde sobre esa base"[234]. Avancemos con ayuda de una *hipótesis procedimental*, llegará quien la convierta en *idea* o *concepto*. Cuanto mejor escojamos esta *hipótesis*, no obstante, mejores preces podremos aventurar.

---

[234] *Ibid.* Ak. VIII, p. 18; *¿Cómo funciona realmente la ilustración cosmológica en las obras más 'históricas' kantianas?* Su uso metafórico está más que justificado en la *Kritik der reinen Vernunft*. El cambio de punto de vista o de perspectiva es primero uno lógico desde el punto de vista formal: *hay experiencia donde hay objeto para un sujeto.* Es éste el que determina al primero, y no al revés. *El yo debe acompañar todas mis representaciones* (*vid.* Kant, I. *KrV* A354 y ss.). En el *conocimiento*, el *sujeto* es unidad de *representaciones*, es el que les da a las distintas imágenes de la variedad de la experiencia una unidad *¿Pues no debería acabarse en lo mismo, de ver sólo múltiples unidades de las representaciones que tuvieran como foco cada uno de los diversos objetos a los que nos enfrentamos?* Tenemos la metáfora adecuada: Kant, un entusiasta en sus años mozos de la *Astronomía* ve en la *teoría heliocéntrica* de Nicolás Copérnico (1473-1543) la imagen ilustrativa perfecta. El cambio a la Modernidad en Epistemología es colocar como foco y centro de los rayos luminosos al Sol que sería el individuo percipiente. Es la luz del Sol la que baña la Creación. Los cuerpos celestes no poseen luz propia…Nos interesa sobre todo, sin embargo, la repetición de la metáfora en el contexto de las dos obras que hemos elegido como de nuestro principal interés. En 1784, en la *Idee*, Kant realiza la siguiente transición como analogía astronómico-histórica: De Copérnico a Kepler a Newton. En 1797, con la *Erneuerte Frage*, la serie es más bien una que va de Kepler, a Tycho Brahe, a Newton *¿Cuál puede ser el motivo de la diferencia?* Tycho Brahe (1546-1601) se hallaría a caballo entre la cosmovisión ptolemaica y la copernicana. Para él, la Tierra sigue siendo estática, el Sol y la Luna giran a su alrededor, pero, el resto de planetas conocidos giran en torno al Sol. La Tierra ha de quedar fija, pues, de no ser así, *un movimiento aparente debería ser descubierto en las estrellas distantes*, cosa que no sucede. *Ergo*, la Tierra no se mueve. Brahe es gloriado por haber contado con los recursos suficientes como para mejorar los resultados copernicanos vía observación metódica precisa de los fenómenos a estudiar. Sus *tablas astronómicas* acumulaban un sinfín de observaciones planetarias. Son el fruto del mecenazgo de Federico II de Dinamarca, primero, quien le construye el famoso *Uraniborg*, un palacio-instituto astronómico en la isla de Hven (1576-1597). El método era la observación celeste, diaria, minuciosa, contando con los instrumentos calibrados más avanzados de la época. Brahe poseía además una imprenta y una fábrica de papel propia en los subterráneos del castillo para publicar de inmediato sus resultados. En 1599, despojado del favor real debido a recortes en investigación, se ve obligado a instalarse en Praga finalmente, acogido por el emperador Rodolfo II, de la casa de los Habsburgo. Dotado de suficientes recursos, reemprende su labor. Es en Praga donde conocerá en 1600 a Johannes Kepler (1571-1630) *¿Qué significado tiene Tycho?* La clave de la interpretación kantiana está en ofrecer en 1797 un aliento a la *empiria*, sólo para robárselo pidiendo toda la razón para la *Idee* un paso más allá del argumento. Brahe representa para la *Astronomía* la riqueza de la observación directa. Todos los recursos. Así lo retrata Kant *¿Por qué fracasa Tycho Brahe?* Por su apego a la virtud regalada: Brahe no pudo mover a la Tierra de su sitio porque el llamado *paralaje* estelar no es observable. *Existe y no es observable.* No lo recogían sus datos. Kepler, que hereda el caudal informativo de Brahe en su lecho de muerte, era un copernicano convencido. Uno quizás demasiado entusiasta. Su fe en el maestro y su decisión personal de creer en la armonía cósmica divina fueron sus *a priori* dogmáticos. El círculo es la trayectoria que una órbita perfecta merece. Los planetas están relacionados armónicamente por una componenda de círculos *porque* Dios no puede haber pensado en otra trayectoria más perfecta. Pero, las tablas de Tycho le llevan la contraria. Los cálculos no coinciden. Kepler tiene su revelación *sólo cuando renuncia a la idea preconcebida de perfección dogmática* y se deja corregir por las observaciones heredadas de Brahe. Es 1602, la *Astronomia nova* se basa en la 'degradación' de las relaciones entre planetas del círculo, al óvalo, hasta la elipse. La elipse, una forma de geometría analítica degradada y prejuzgada resuelve el dilema de los movimientos. *No más ciclos ni epiciclos*. Aquí se imagina estar Kant. *Para el objeto de conocimiento*, un *'ich denke'* que lo acompañe siempre. Sutil. *Para el sujeto de la acción*, una norma y regla, una órbita, que explique sus movimientos. La *ley moral ¿Y para la Historia?* De fijarnos en la observación directa, nada tendría sentido si no. Sería repetir en la *filosofía práctica histórica* la era pre-copernicana. Sería el resultado frustrante de una *libertad sin reglas.* Ahora el *singulorum*, el individuo –como en la tercera ley kepleriana, que relaciona el movimiento planetario individual en referencia a la distancia del foco contrario que es el Sol– puede seguir midiéndose con la perfección de la *acción* que es la *ley moral.* Nos

La regla de la *claridad discursiva* prima, es la de la sencillez de los principios y la de la evitación de la redundancia. *No hay que multiplicar los entes sin necesidad.* Lo que hace un momento hemos discutido como *principio de posibilidad de la experiencia* lo que hacía era establecer los rudimentos mínimos que una *Razón pura* precisa como sobreentendido para ponerse a trabajar. Así, en esta suerte de asignación de bancos a los *astrónomos filosóficos*, lo que Copérnico toma "como simple *hipótesis*" funciona a la larga como una *exigencia de la razón*, y no hay mejor elección de punto de vista, pues implica en el ámbito del *'conocimiento'* un *sujeto* para un *objeto* y un *'agente'* para una *acción*[235]. Ambos focos permiten el solapamiento. El sujeto del *'conocimiento'* es un *agente*, que actúa de cierto modo sobre lo que conoce. El *'agente'* dentro de su acción, comprehende el fin de ésta, lo asimila bajo la norma y regla de su comportamiento. Lo que como *hipótesis* funciona como primera avanzadilla, que "se basa en principios empíricos, pues sólo a través de la experiencia podemos saber qué inclinaciones hay que busquen satisfacción y cuáles son las causas naturales capaces de satisfacerlas"[236], es un *prolegómeno*. "Por mi parte [dice Kant] presento igualmente […] la transformación de un pensamiento […]. Con el solo fin de destacar los primeros ensayos de dicha transformación, ensayos que son siempre hipotéticos, dicha hipótesis queda[rá] demostrada en el tratado mismo, [y] no según su carácter de hipótesis"[237]. Del mismo modo, el *hilo conductor* es *un intento posible* [*ein möglicher Versuch*]. Así, ese *pensamiento* que surge *a priori* como *hipótesis llana* puede regresar de su viaje por el mundo siendo *principio de posibilidad* de la *experiencia.* En principio, "prescinde de inclinaciones y de los medios naturales para darles satisfacción; [y] se limita a considerar [el *conocimiento*][…] en general y las condiciones necesarias bajo las cuales, *y sólo bajo las cuales* [*es decir, necesarias, deducidas*], ese [*conocimiento*] concuerda"[238].

---

falta un Newton, no obstante. Newton unificará las tres leyes de Kepler por medio de su *ley de la gravitación universal.* Es una ley de leyes. Del *universorum*. Lo mismo espera Kant. *vid.* Munitz, M.K. "Kantian Dialectic and Modern Scientific Cosmology", en *Journal of Philosophy,* Vol. 48, May 1951, pp. 325-337; Rego, P. C. "Idealismo e refutaçao do idealismo na filosofia crítica de Kant", en *Kriterion: Revista de Filosofía,* Vol. 54, No. 127, January-June 2013, pp. 63-87; Whistler, D. "Post-established Harmony: Kant and Analogy Reconsidered" en *Sophia: International Journal for Philosophy of Religion Metaphysical Theology and Ethics,* Vol. 52, No. 2, June 2013, pp. 235-258

[235] Nota de Kant en Kant, I. *KrV* BXXII

[236] *Ibid.*

[237] *Ibid.*

[238] *Ibid.* A806-B834

Este no es sino "el método tomado del físico, [que] consiste, pues, en buscar los elementos de la Razón pura en lo que puede confirmarse o refutarse mediante un experimento"[239]. La bondad del experimento y que éste concuerde consigo mismo en la realidad, depende, como vemos, de que '*puedan adoptarse dos puntos de vista diferentes*'[240]. Precisamos a la larga "un Newton que explique esas leyes mediante *una causa universal* de la Naturaleza [*aus einer allgemeinen Naturursache*]"[241]. Este que vendrá, no tendrá siquiera que molestarse en recordar el embrollo y desatino del Tycho Brahe que lo precedió, con sus cada vez más complejos ciclos y epiciclos. Obrará en *simplicidad*. Buscará una explicación universal que unifique todos esos fenómenos en su familiaridad. "De la misma manera que [se] produjo a un Kepler, el cual sometió de forma inesperada las formas excéntricas de los planetas a leyes determinadas"[242], nuestro Newton vendrá a remendar igualmente su labor. Porque Kepler creía precisamente haber realizado la tarea que luego quedó para el británico. Kant es aún algo comedido en este sentido, piensa que el *hilo* es provisional. Él espera. Para avanzar tiene la *hipótesis* del *hilo conductor*, forma en el tiempo de la *esperanza/expectativa* del *quiliasmo*, y, la intuición de que "en la especie humana *ha de presentarse alguna experiencia* que indique, *de facto*, la índole y capacidad de ésta para ser *causa* de un progreso hacia lo mejor, así como (puesto que dicho progreso debe ser obra de un ser dotado de libertad) la *autora* del mismo. Ahora bien, sólo cabe predecir un acontecimiento a partir de una causa dada cuando concurren las circunstancias que coadyuvan en ese suceso"[243]. Ese es el límite de nuestro Kepler y lo que lo hace precisamente un Kepler. El *hilo conductor* merecerá en el futuro, y por obra del Newton de la *moral* –que será el Newton de la *Historia*– la calificación de *Historia filosófica* o *Idea de la Humanidad.* Pero por ahora sólo disponemos de los *membra disiecta* con los que entretenernos. Miembros no desechables cual escoria, pues *causa* sólo puede ser uno de ellos.

Recogiendo nuestro propio hilado filosófico, nos ponemos las cosas primero difíciles para que nuestra conclusión no peque de ligereza. Dos cosas nos son patentes

[239] Nota de Kant a Kant, I. *KrV* BXVIII
[240] *Ibid.*
[241] Kant, I. "Idee zu einer…", en Ak. VIII, p. 18
[242] *Ibid.*
[243] Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en VII, p. 84

aquí, y, son estas dos cosas las que dan fuerza al argumento de Kant y al proceder del mismo respecto de las posibilidades de una *historia moral filosófica*.

La primera es el atisbo de que, si bien *no podemos predecir un acontecimiento a partir de una causa dada* in abstracto, *sí podemos predecir* "el que tales circunstancias hayan de concurrir alguna vez […] en general con el cálculo de probabilidades, como en los juegos de azar [*wie beim Calcul der Wahrscheinlichkeit im Spiel*], pero lo que no se puede determinar es si eso acontecerá en el transcurso de mi vida y obtendré la experiencia que me confirme aquella predicción"[244]. La *investigación heurística* se ahorma con la idea de *explicación*. El *esquema* o *idea* que se echa a andar por el mundo busca, *qua predicción*, su salvaguarda en el mundo como *concurrencia*. De la misma manera, podemos decirnos partiendo de la mera *forma de la Razón pura* en su *uso práctico, cómo sucederán cuando sucedan* semejantes actos, mas no *cuándo* y *dónde.* Nos falta el ligado *procedimental* que dé aliento al *intento* de *historia filosófica*. La *libertad* está desde luego dentro del mundo, pero queda por andar el camino intermedio entre *que hayan de concurrir las circunstancias de un acontecimiento cualquiera*, y *la concurrencia de las circunstancias en que un acontecimiento moral tiene lugar*. Hete aquí la necesidad de un Newton que unifique ambas *condiciones de posibilidad*, y, el intento kepleriano es el *hilo conductor* o *plan providencialista* kantiano. Esto debe ser suficiente de momento. Además, como del Newton para con el Kepler, *la Idea del primero será una versión más completa y común de las ideas del segundo.* Una comprehensiva. Aquí están las dificultades del apartado anterior, para las cuales Kant no ha dejado de tener ojo en el año 98. Este es el *cálculo de la expectativa* a que nos hemos referido antes, un *cálculo de las condiciones de posibilidad* de determinados sucesos, sin más. Uno racional por añadidura.

La segunda constatación es más entusiasta y es la que pedirá de Kant el *intento* de una *auténtica historia filosófica y moral*. Enlaza con la anterior disposición. Repetimos: *La libertad está desde luego dentro del mundo. Esto debe ser suficiente de momento.* Aparece. Tenemos *ley moral* y la peculiar existencia que es la *libertad*. Se nos ofrece la esperanza y la expectativa, y es que *en la especie humana ha de presentarse alguna experiencia que indique, de facto, la índole y capacidad de ésta para ser causa de un progreso hacia lo mejor* entonces. No es sólo esa clase del existir,

[244] *Ibid.*

es la cuestión de la obra producto de su dinamismo en la *Historia*. Podría decirse que, dadas las *condiciones de posibilidad de la acción moral, en algún momento, en algún lugar, van a concurrir semejantes circunstancias.* Falta su confirmación. La confirmación del proceso racional, no sólo del *momentum inercial*. Pues, de darse ésta feliz circunstancia, esta confirmación, podríamos entonces adoptar *dos puntos de vista diferentes*. Claro que el hecho que debemos esperar ha de ser uno "que muestre la *disposición moral* de [todo el] género humano [*einen moralischen Charakter*]"[245], esto es del *universorum*, no del *singulorum*. Ésa y no otra es la confirmación para la *ley*.

Estemos tranquilos. Para Kant, *de hecho*, ésta ocasión se va a presentar. Andemos el camino de ese razonamiento. Los *seres humanos* son *libres*… Volvemos al *factum* sobre el que sostenemos toda inspiración moral. Como *factum* es un *concepto* construido desde una *posesión*. Es esta la *'exigencia de la razón'* que esperábamos y habíamos conseguido de parte de la *Kritik der praktischen Vernunft* [*Crítica de la Razón Práctica*]. El *concepto de la ley moral*. Esto no se *'predice'* de ningún modo, es nuestra *hipótesis demostrada*. Se nos ofrece en este caso una perspectiva en la que nuestro *condicionado –ex datis–* concuerda al fin con su *condición –ex principiis–*. La *perspectiva trascendental* lleva de la *condición* a lo *condicionado –sintética–* o de lo *condicionado* a la *condición –analítica–* por medio de mecanismos implicativos. Lo que *hace posible al condicionado* es *condición*, lo que *hace posible* la *condición*, es un tipo de *condicionado*. De nuestro *condicionado*, la *acción moral*, se pueden extraer las condiciones de su posibilidad. Pero ésta, hasta donde sabemos, es sólo la aventura de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* [*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, 1785] que regala la relación de la *libertad* para con la *ley moral* en la implicación *ratio cognoscendi-ratio essendi*. También se puede transitar cómodamente –aunque, ya se sabe, es un camino de descenso recomendado para escaladores profesionales– de las *condiciones de posibilidad* a sus *condicionados* respectivos ¿Qué sería una *acción moral*? Es ésta la ruta inversa, la de la *Kritik der praktischen Vernunft*, del 88[246]. Sea

[245] Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak. VII, p. 85. Se ha de abrir "una perspectiva reconfortante de cara al futuro", como expectativa, "algo que no se puede esperar con fundamento sin presuponer un plan de la Naturaleza, imaginando un horizonte remoto quizás en el que la especie se ha elevado hasta un estado en el que se han podido desarrollar en ella todos los gérmenes que la Naturaleza ha depositado en la misma [*In welchem alle Keime, die die Natur in sie legte, völlig können entwickelt und ihre Bestimmung hier auf Erden kann erfüllt werden*]" (Kant, I. "Idee zu einer…", en Ak. VIII, p. 30)

[246] La *Fundamentación* se encuentra en Ak.IV, pp. 387-463, la *KpV* se encuentra localizada en Ak.V, pp. 1-164. La *Grundlegung* guarda con la *Kritik der praktischen Vernunft* la misma relación

como fuere, "cuando no es arbitrario el que uno quiera o no quiera juzgar acerca de algo, es decir, cuando es una *exigencia* [*Bedürfnis*] efectivamente real, y, como tal, inherente a la Razón misma, la que hace necesario el acto de juzgar y cuando, por otra parte, la carencia de nuestro saber nos limita respecto a los elementos requeridos para el juicio, entonces es necesario *que tengamos una máxima al menos según la cual emitir nuestro juicio*"[247].

La *existencia*, la *libertad*, no se pueden construir. No se pueden sintetizar. *De manera análoga*. Esta podría ser la misma *máxima* con dos atuendos diferentes. Una *máxima* que nos guía la mar de bien cuando nos es necesario juzgar. Porque *sin existencia, sin libertad, no hay juicio alguno*. Son exigencias de la razón suspendidas de la necesidad que entraña el uso de conceptos que no podemos negar. *Si tenemos un uso, entonces determinadas cosas están implicadas en el mismo*. "Los conceptos de la Razón pura serán tantos cuantas sean las clases de relación que el entendimiento se represente"[248]. O más bien se presente. Con que se regale. Y, puesto que hay una *regla prudente*, *técnica*, *pragmática*, y hay una *ley moral*, aparte de las diversas *ideas*, *categorías*, etc.. esto tendrá sus implicaciones con necesidad. *Si* se nos apetece, *si* nos inclinamos hacia una nueva relación, *entonces necesitaremos un nuevo concepto*. Un elemento nuevo para una nueva *unidad sistemática.* Aprovechar como avanzadilla otro *concepto* como artefacto *técnico* está permitido, pero sólo como avanzadilla… Cuando

---

metodológica que los *Prolegomena* y la *Kritik der reinen Vernunft.* El orden de edición es sin embargo justo el contrario: Kant se encargó primero de la exposición analítica del problema de la *Moral* en la obra del 85, y sólo después emprendió el segundo de la exposición sintética –aunque llegó a dudar acerca de si todo ya estaba dicho con el primer ejercicio en torno al contenido de la *ley moral*–. En el 87 acababa por cierto de editar en la prensa de Hartknoch, en Riga, la segunda edición de la primera *Kritik*. Respecto del estudio y la relación entre ambas obras, además de la profundización en cada una de ellas por separado, cabe consultar por ejemplo al que pasa por ser el mayor experto en la *filosofía práctica* kantiana en lengua española, al que ya nos hemos referido con anterioridad y que tiene el mérito de haber traducido y prologado casi todas las obras kantianas dedicadas al *uso práctico* de la *Razón*: Roberto R. Aramayo. A este fin, y entre sus numerosos trabajos introductorios *vid.* Aramayo, R.R. "Los dos ejemplos paradigmáticos del rigorismo jurídico de Kant", en Kant, I. *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid, 1986, pp.IX-XXXIX; Aramayo, R.R. "La cara oculta del formalismo ético en I.Kant", en *Lecciones de ética*, Crítica, Barcelona, 1988, pp. 7-34; Aramayo, R.R. "Kant ante la razón pragmática (Una excursión por los bajos del deber ser)", en Kant, I. *Antropología práctica*, Tecnos, Madrid, 1990, pp. IX-XLIX. En relación a las dos obras mencionadas citamos por sus ediciones más recientes: Aramayo, R.R. "El empeño kantiano por explorar los confines de la razón", en Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Alianza Editorial, Madrid, 2012, pp. 7-49 y Aramayo, R.R. "La biblia de la filosofía moral moderna y contemporánea" en Kant, I. *Crítica de la razón práctica*, Alianza Editorial, Madrid, 2013, pp. 7-48

[247] Kant, I. "Was heißt: Sich im Denken…", en VIII, p. 136

[248] Kant, I. *KrV* A323

esto no es así y no tenemos el celo y los miramientos, sucede el desastre y descarrilamos dogmáticamente en la trascendencia, allá lejos.

Hay carreteras marcadas. La *ratiocinatio polysillogistica*, el árbol y entramado por el que discurre la Razón en sus inferencias, puede tener su retoño que se desbanda bien del lado de las *series ascendentes –per episyllogismos–* de razonamientos que se pierden en el infinito, bien por el de un comportamiento especular en el que el comedido *prosilogismo –per prosyllogismos–* se remonta a la serie de las condiciones que dan lugar al fenómeno estudiado. Al *antes* de *qué*. "Cuando consideramos un conocimiento como dado [como cuando juzgamos que algo es un *acto moral*] la Razón se ve obligada a suponer completa y dada en su totalidad la serie ascendente de las condiciones"[249]. La *serie* que se derive de ella, el *uso*, debe contener esa exigencia y tenerla por *incondicionalmente verdadera*, si pretende tener por verdadero o real lo condicionado por ella y que se considera, para más señas, una consecuencia. Para el *fenómeno*, será lo dado de la *existencia*, para la *acción* como *manifestación fenoménica de la voluntad* y no mero *acontecimiento*, será la *libertad*. Éstas son las *hipótesis prosilogísticas*. Esto es la *máxima al menos según la cual debemos emitir nuestros juicios.* Una *máxima* lógica, una *exigencia de la Razón*, *apodíctica*. "Dicha *hipótesis* queda demostrada […] no según su carácter de hipótesis, sino *apodícticamente*, partiendo de la naturaleza de nuestras representaciones"[250]. *O de nuestras presentaciones.* Como tenemos *representaciones*, algo *se representa*.

Y es que la Razón quiere ser satisfecha. Quiere llegar a un final, y, *recordar el camino de vuelta a casa* es un tipo de final. Un viaje sólo tiene sentido de tal si se sobreentiende que se ha partido, y se parte siempre de algún sitio. Podremos "al menos, someter bajo conceptos puros del entendimiento la *relación* del objeto [la *hipótesis*] con los objetos de la experiencia; con esto, por cierto, no sensibilizamos el objeto [*wir ihn noch gar nicht versinnlichen*], sino que pensamos algo suprasensible compatible, por lo menos, con el uso empírico de nuestra Razón"[251]. Eso *suprasensible* no son sino las *'condiciones de la experiencia'* dada, esto es, *algo que no es en tanto tal intuido –sensible–* pero que está embebido en la *experiencia*. Permítasenos dar a este tipo de *hipótesis prosilogística* el nombre de *hipótesis*$_1$, para diferenciarla próximamente de

[249] *Ibid.* A332
[250] Nota de Kant a *Ibid.* BXXII
[251] Kant, I. "Was heißt: Sich im Denken…", en Ak. VIII, p. 136

otros tipos de hipótesis que el sistema kantiano propondrá. El subíndice quedará otorgado, nominalmente, en referencia a sus capacidades *'arquitectónicas'* como exigencia primera y fundamental que es. Esta *hipótesis*$_1$ es perfectamente compatible y, además, *necesaria* en los usos conceptuales que provienen de la experiencia. Por el momento, baste decir que es, precisamente, gracias a esta peculiaridad necesaria y base demostrativa que nos ofrece la forma simple del razonar puro, que podemos hacer el distingo preciso entre la clase de ideas que Kant quiere tocar con un encarecimiento y las que quedan en quimera, fantasmagoría e ilusión. Y se puede entonces sin temores aventurar que, en tanto *explicación*, como algo *que se está obligado a pensar*, es una clase de *conocimiento*. La *moral*, el *conocimiento teórico*, no son quimeras. Tienen su correspondiente *hipótesis*$_1$ o *prosilogística*. *Existencia*, *libertad*.

Ahora, hay por cierto una clase de ideas que, por exigencias de la *Razón*, precisan de ser distinguidas con la misma clase de realidad de que goza el fondo existencial del fenómeno, pero, a las que la *Razón pura* garantiza en su relación con el entendimiento otra clase de naturaleza.

Kant las llama *ideas prácticas de Razón* [*praktische Ideen der Vernunft*]: "las ideas de la Razón práctica pueden darse siempre *en concreto de modo real* [*jederzeit wirklich* in concreto *gegeben werden*][…] Es más, tal idea constituye la condición indispensable de todo uso práctico de la Razón"[252], pues para aplicar la *Razón* en su análisis tenemos que tener algún caso sobre el que aplicarla primero. "[Como idea] se halla siempre bajo el influjo del concepto de una plenitud absoluta. Según esto la idea práctica es siempre muy fecunda y, en relación con los actos efectivos, *necesaria e indispensable*"[253].

En el *uso práctico* del *entendimiento* no se trata sólo de actuar según las reglas, la *idea de la Razón práctica* funciona como *máxima*, *norma*, *regla de conducta* o *principio para la acción* que aloja en sí la necesaria explicación de la misma, significativa por cuanto da cumplida cuenta de qué es eso de una *acción* –un *acontecimiento motivado*–, y que describe tanto aspectos fenoménicos o físicos, como estados mentales e intereses. Pero esto sólo es una faz del problema. Esto es la *explicación* que es su *concepto* como *relación peculiar de la Razón* consigo misma o *unidad sistemática*. La *acción* es además otra cosa. La misma *idea práctica* o *concepto*

[252] Kant, I. *KrV* A328-B385
[253] *Ibid*. El subrayado es mío.

práctico es la acción y su *explicación*. Es *'posible en concreto'* no indica como expresión únicamente una concordancia casual con las *condiciones de aparición del fenómeno en la experiencia,* sino una concordancia *real*. De la misma manera que, *lo real* y *lo posible,* como modalidades, se implican, pero son ganancias ontológicas diferentes[254]. La *idea* o *concepto de la Razón práctica* es al mismo tiempo *'universal'* y *'concreta'*. El *individuo* mismo es *concreto* y *universal* en un doble envés. En este caso, la norma aporta una exigencia conceptual superior, pues una *norma* se elabora como *principio constitutivo* y *propicia* su acatamiento futuro en cada una de sus aplicaciones. Apunta a *todos los casos* en su *universalidad.* Es así que *se encuentra siempre bajo el influjo de la plenitud absoluta*. Pero, la *idea* se ha hecho además carne, si así se quiere ver, y ha entrado en el mundo y se aparece ante nosotros en el acto humano. *Sólo en tanto acto humano.*

Si andamos buscando principios sobre los que basar nuestro *plan histórico, plan que busca la plenitud absoluta del 'en bloque',* parece que no hay mejor sitio donde buscar, ya que, el otro lugar al que podríamos acudir en su busca nos muestra a "los conceptos puros de Razón que [hace un momento hemos] considerado y que eran, [no

[254] Respecto de la actividad del *juzgar*, primero, "la modalidad de los juicios constituye una especialísima función de los mismos, y su carácter distintivo consiste en no aportar nada al contenido del mismo", esto es, el juicio sigue teniendo pese a ella el mismo significado o *intensión.* "Ya que fuera de la cantidad, la cualidad y la relación, no hay nada […] Los juicios *problemáticos* son aquellos en que se toma el afirmar o el negar como algo meramente *posible* (opcional). Los *asertóricos* se llaman así por considerar la afirmación o la negación como algo *real* (verdadero). Los *apodícticos* [finalmente] son aquellos que se conciben como algo *necesario*" (*Ibid.* A74-B100) *¿Y qué representa esta actividad del juzgar?* Una "afección únicamente sobre el valor de la cópula *en relación con el pensar en general*" (*Ibid.*). Es decir, una tasación *metacrítica* sobre el valor real del contenido de los conceptos cuando los articulamos entre sí, como en una *explicación*. La posibilidad de su *pensamiento* es la posibilidad de afirmarlos/negarlos como *hipótesis* demostradas/indemostradas: Las categorías de *posibilidad*, *realidad* y *necesidad* nos llevan con la mayor naturalidad a los principios, al uso dinámico objetivo de aquéllas (*Ibid.* A161-B200) *¿Cuál es su canon o uso correcto?* "Lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (desde el punto de vista de la intuición y de los conceptos) es *posible.* Lo que se halla vinculado con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación) es *real* [además de tener que ser *posible*]. [Y] aquello cuya relación de dependencia con lo real se halla determinado según condiciones universales de la experiencia es (existe como) *necesario*" (*Ibid.* A218-B265 y 266). A estos tres principios Kant los denomina *los postulados del pensar empírico en general* [*Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt*]. *vid.* Wilson, K.D. "Studies in the Formal Logic of Kant's Modal Functions of Judgment", en *Kant-Studien,* Vol. 69, No. 3, 1978, pp. 252-273; Chignell, A. "Kant, Modality, and the Most Real Being", en *Archiv für Geschichte der Philosophie,* Vol. 91, No. 2, 2009, pp. 157-192; Blecher, I.S. "Kant on Formal Modality", en *Kant-Studien,* Vol. 104, No. 1, pp. 44-62. Como transición del problema al campo de la *Moral* y de la 'necesidad' que se adjudica al *imperativo categórico* o *ley moral*, se puede consultar el tema entre otros en Bittner, R. "Kausälitat aus Freiheit und Kategorischer Imperativ", en *Zeitschrift für philosophischen Forschung,* Vol. 32, No .2, 1978, pp. 265-274; Stern, R. "Does 'Ought' Imply 'Can'? And Does Kant Think it Does?", en *Utilitas: A leading Journal of Ethics,* Vol. 16, No. 1, 2004, pp. 42-61; Howard-Snyder, F. "Cannot Implies Not Ought", en *Philosophical Studies: An International Journal for the Philosophy in the Analytic Tradition,* Vol. 130, No. 2, August 2006, pp. 233-246

obstante,] *ideas trascendentales*"[255]. Es en ellos, y no en otro sitio, donde la *Razón* buscaría los enseres que le permitieran hilar cualquier *explicación*. La *síntesis* de la *experiencia* se basa en sus *principios*. Pero, en este sentido preciso, "entiendo por idea un concepto necesario de Razón del que no puede darse en los sentidos un objeto correspondiente"[256]. Así, es clara la ventaja que le llevan las *ideas prácticas de Razón* en el terreno de lo real a las *meras ideas trascendentales*, pues, donde éstas *rebasan el límite de toda experiencia, en cuyo campo no puede hallarse nunca un objeto que sea adecuado a la idea trascendental*, aquéllas, *ideas de la Razón práctica* responden con la constancia del hecho y del acto efectivo realizado por individuos bien concretos y de modo real. ¡Y al mismo tiempo son ideas con pretensiones de universalidad! No pasemos por alto que buscamos un hecho que muestre la disposición de todo el género humano.

"Cuando se menciona una idea [*trascendental*], se dice *muchísimo* desde el punto de vista del objeto (en cuanto objeto del entendimiento puro), pero *poquísimo* desde el punto de vista del sujeto (es decir, en relación con la realidad de ese objeto bajo condiciones empíricas"[257]. Aquellas *ideas* que hacían la gloria del *filósofo dogmático*, a no ser que alucinara, llevaban la impronta de la barbarie y no dejaban de ser conquistas del territorio de la nada. Cuando el *filósofo dogmático*, con su sonrisa preparada, iba a comprobar cómo andaban sus bolsillos de pedazos del cielo estrellado, se encontraba con que, mal que le pesara, *los 100 táleros reales hubieran estado al menos en su bolsillo. De la idea de los 100 táleros no hay rastro.* Lo que se dice apocadamente del lado del *sujeto* lo hemos llamado antes *posesión*. El sujeto no ha experimentado, no posee, no ha participado, de semejante idea. Sería además algo complejo de conseguir. Si tomamos por ejemplo, la *Idea-Mundo*, y, despojados de cualquier tipo de facultad sobrenatural de comunión con la Naturaleza toda, lo que implicaría *decir suficiente o bastante* de tal *idea* sería algo parecido al poder experimentar a la vez y como un todo el *Mundo* en su presencia. *Eso es experimentar muchísimo más de lo que un sujeto puede.* "Dado que en el uso meramente especulativo de la Razón esto [ese *impulso benéfico que se adelanta siguiendo una regla*] […] constituye todo lo que ella persigue y, dado que la aproximación a un concepto que nunca es alcanzado en la práctica equivale a un

[255] Kant, I. *KrV* A327-B384
[256] *Ibid.* El subrayado es mío.
[257] *Ibid.*

concepto completamente fallido, decimos de éste que es una *simple idea* [*bloße Idee*]"[258], que se queda en un problema *carente de solución*. *Es una simple idea,* o, *no es más que una idea.*

Por tanto, y, ganando esta mano, *cuando se menciona una idea práctica de Razón puede decirse muchísimo desde el punto de vista del objeto y, con esto, puesto que el objeto es un sujeto, ya se dice bastante desde el punto de vista del sujeto.* Es decir, en relación con la realidad de ese objeto bajo condiciones empíricas. La *idea práctica de Razón* no es una *simple idea*, es bien real, además, en tanto colmada, es un *concepto* y, en tanto apunta al absoluto, *sigue siendo idea.* Pero *¿es 'bastante' una adecuación suficiente entre la idea práctica y su objeto?*

"La expresión visible de ideas morales que dominan interiormente al hombre *puede*, desde luego, *tomarse sólo de la experiencia* [*kann zwar nur aus der Erfahrung genommen werden*]; pero hacer, por decirlo así, visible su enlace con todo lo que nuestra Razón une con el bien moral, en la idea de la finalidad más alta, la bondad del alma, la pureza […], en la exteriorización corporal (como efecto de lo interno) es cosa que requiere *ideas puras de la Razón*"[259].

Llega el segundo momento del entusiasmo kantiano, el momento en que pretende la pirueta desde el terreno seguro conquistado a la *realidad* y a la *Razón*, desde el concepto de *exigencia*. Pues, a lo que hemos asistido hace unas páginas bajo el nombre de *totalización de los caracteres psicológicos* se repetirá en éstas desde la presión aparente, la *exigencia*, que la *plenitud absoluta* del *concepto* de *ley moral* parece reclamar al individuo. Pues "la idea de la Razón práctica puede darse siempre en concreto de modo real, *aunque sólo parcialmente* […] *La realización de la misma es siempre limitada y deficiente* [*ihre Ausübung ist jederzeit begrenzt und mangelhaft*], *pero dentro de límites no determinables*"[260]. Éste es su pecado y lo que se va a tratar de restañar. La *idea práctica de Razón* es *real*, implica como explicación una *norma absoluta*, señala a lo *universal*, pero, es *parcial*, *deficiente*, *limitada*. "De todas formas, en vez de dejar a un lado como inútil este pensamiento con el mísero y contraproducente pretexto de ser impracticable, sería más oportuno tenerlo más en cuenta e iluminarlo […] con nuevos esfuerzos. Una constitución que promueva la

[258] *Ibid.* A328-B384
[259] Kant, I. "Kritik der Urteilskraft", en Ak.V, p. 235
[260] Kant, I. *KrV* A328-B385

mayor libertad humana de acuerdo con leyes que hagan *que la libertad de cada uno sea compatible con la de los demás* […] es, como mínimo, una idea necesaria, que ha de servir de base"[261]. Es posible que *la virtud* se halle sólo en su verdadero original completo en las cabezas de los *agentes*, pero el veredicto del que juzga la señala en algún lugar indefectiblemente. Ella es la que sirve de base a cualquier aproximación, para juzgarla. Y, puesto que "la Razón pura posee en ella *incluso la causalidad* de convertir en real lo contenido en su concepto. No podemos, pues, decir desdeñosamente que la sabiduría [*Weißheit*] *sea una simple idea*. Al contrario, precisamente por ser la idea de la necesaria unidad de todos los fines posibles, debe servir, en cuanto condición

[261] *Ibid.* A316-B373. El subrayado es mío; No hay que dejar a un lado semejante pensamiento, semejante *idea*, como un trasto *inútil e impracticable.* Cuando en Noviembre de 1784 Kant publica su *Idee* entre las páginas 385 y 411 de la *Berlinische Monatschrift*, podría decirse que comienza su auténtica andadura como autor de opinión y filósofo público. Era el artículo principal del número, por cierto. Antes había hecho otras incursiones en el mundo editorial periódico, pero no es hasta este momento que se siente en la necesidad de ejercer el *uso público de su Razón.* Tras la *Kritik der reinen Vernunft* y los *Prolegomena*, se atreve con otros campos algo más alejados en apariencia de la epistemología. La historia editorial de sus opúsculos [*Kleine Schriften*] comienza siendo la de un profesor de provincias que hace sus humildes contribuciones sobre cosmología sobre todo, en las revistas de su ciudad natal. La *Wochentliche Königsbergische Frag- und Anzeigungs Nachrichten* o la *Königsbergsche Gelehrte und Politische Zeitungen* son sus primeros desperezos. Poco a poco, el literato cobra confianza, y, al hilo del cambio de materias aprovecha y se atreve a cruzar las fronteras de las imprentas y de su hogar. La primera revista propiamente *'aufgeklärte', ilustrada*, en la que colabora es la *Berlinische Monatschrift* (1783-1796). A partir de esta primera contribución, la revista se convertirá en asidua receptora de muchísimos más escritos. Varias son las posibles razones que lo impulsaron a elegir este foro y no más bien otro. Al mismísimo comienzo de *Idee*, en una curiosa nota al pie, Kant explica el motivo que lo induce a escribir sobre semejante tema. Éste ya aparece como hemos visto bajo la idea del *fin supremo* de la *Humanidad* en la *KrV*. En la revista, Kant se adelanta y explica como sintiéndose aludido por un comentario sobre su obra realizado en otra publicación –en el número 12 la *Gothaische Gelehrte Zeitungen* de Febrero 1784– y, ante su aparente carácter confuso, deseaba ponerla en contexto adecuado (Cf. con *supra* nota 110). Johann Schulz, el autor, Capellán Mayor de la Corte, habría tratado de hacer una traducción algo más cercana de la filosofía del de Königsberg, en un lenguaje más ameno. Éste fue el resultado: "Una idea predilecta del profesor Kant es que el objeto final del género humano es conseguir una constitución política lo más perfecta posible y le gustaría mucho que un historiador-filósofo asumiera la tarea de proporcionarnos una historia de la Humanidad bajo ese respecto, donde se mostrase hasta qué punto se ha aproximado la Humanidad a esa meta en las diferentes épocas o cuánto se ha distanciado de ella, así como lo que aún queda por hacer para alcanzarla" (Schulz, J., citado y traducido por Aramayo, R. R. "El significado kantiano de una «historia filosófica»", en Kant, I. *¿Qué es Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia.* Edición a cargo de R.R. Aramayo. Alianza Editorial, Madrid, 2013. p. 95). Kant, en primer lugar, conocía a los editores de la revista, Hande y Speuer, de otros trabajos en común. Ésta era el órgano literario del principal movimiento ilustrado en Alemania del momento, la *Berliner Mittwochsgesellschaft*, donde conocía además de a Johann Erich Biester y a Friedrich Gedike, a Moses Mendehlsson entre otros. Pero sin duda la revista más importante era, no obstante, la *Allgemeine Deutsche Bibliothek* (*AdB.* 1765-1806) *¿Por qué no publicar allí?* Es más que posible que por comodidad intelectual. Friedrich Nicolai, director de la publicación, acabaría enfrentado a Kant. Nicolai, por lo demás un racionalista, era muy afín a Lavater, Hamann, Wieland…Íntimo amigo de Lessing, que no tenía a *Herr* Kant en especial estima, seguía un itinerario de pensamiento muy distinto. No son detalles pequeños quizás el que la recensión definitiva de Garve, que no lo dejaba bien parado tampoco, se publicara en ella, y que además Herder hubiera estado colaborando con la revista entre 1766 y 1774. La polémica con éste la llevará a la otra publicación en que más agusto se encontraba: La *Allgemeine Literatur Zeitung* (*vid. supra* nota 206).

originaria o, al menos restrictiva, de norma para todo lo práctico […] *Aparte de que tal vez posibilite el paso de los conceptos de la naturaleza a los prácticos*, suministrando así consistencia a las ideas morales y conectándolas con los conocimientos especulativos de la Razón. *Sobre esto* [*sin embargo*] *hay que esperar posteriores aclaraciones*"[262]. La s*abiduría*, ojo, no el *conocimiento.* La *sophía* [*σοφία*]. La *prudencia* [*sophrosyne*, *σωφροσύνη*] como *idea moral perfecta* atesora las condiciones más deseadas. Es una *idea*, y como goza de la extensión decisiva, es *universalitas*, basada en *principios* regios, y, al mismo tiempo, no se la mire por encima del hombro, pues es *bien concreta* y *real*, *existe*, *no es entonces una simple idea*. Kant aparta entonces decididamente las tentaciones *trascendentes* y la *ilusión*, como un mal vicio que ha de ser sajado de raíz. La *idea de ley moral puede posibilitar justamente el paso de los conceptos de la naturaleza a los prácticos*. Puede completar la tarea imposible de las demás *ideas.* Claro que… *No es lo mismo* la *concreción* de la aparición individual de la *moral* en el mundo, aparición que concita todas estas ventajas, que la *idea* de *una constitución que promueva la mayor libertad humana*. ¿Qué clase de *idea* es ésta?¿Cómo puede ser concreta y real y completa?

La propuesta está ya aquí hecha. Recae en las conclusiones sacadas del apartado anterior. Kant lo que busca es ni más ni menos que el volcado de la *idea de la Razón práctica completa* en el mundo. Esto entrañará un *proceso*, por supuesto, pero, ya que *lo parcial de cada una de las apariciones* de la *idea de la constitución* parece jugar con *lo universal* de la misma, y, está en nuestro poder ejecutarla, *no nos ha de bastar con que la idea de la Razón práctica no sea ya una simple idea*. Es *real*, es cierto, pero hay un plus de *realidad* en esa *constitución civil perfecta* que llegará por obra de la *Humanidad* y que convertirá *lo parcial* en *total*. *No se puede pedir menos.* El *hilo conductor* es lo que va a salvar la distancia como adelanto probable, entre *lo teórico y lo práctico*, mostrando *lo que ha de ser una historia en bloque, en conjunto… La aparición sucesiva en el tiempo de la libertad.* Pero claro, ¿cómo lo puede conseguir aplicando sólo una especie peculiar de condiciones de posibilidad? Al fin y al cabo, sí, *la libertad* viene

[262] *Ibid.* A329-B386. El subrayado es mío. *vid.* Allison, H.E. "The Gulf Between Nature and Freedom and Nature´s Guarantee of Perpetual Peace", en Robinson, H. (ed.) *Proceedings of the Eighth International Kant Congress Memphis 1995*, Marquette University Press, Milwaukee, 1996, pp. 37-49; Louden, R.B. *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2000; Timmerman, J. "Value without Regress: Kant's Formula of Humanity Revisited", en *European Journal of Philosophy*, Vol. 14, No. 1, 2006, pp. 69-93

implicada por todas las *ideas prácticas de Razón*, que *son reales*, tanto en sus aciertos como en sus fallos, planeando como norma justificativa. La *constitución civil* puede desear heredar ahora esa *realidad* al tener que volcarse al mundo por completo las *máximas prácticas*, una de las cuales es la *ley moral*. De *ser posible*, acaba de ganar el mismo estatuto que la *existencia* de los *hechos* y partiendo de ser una *simple hipótesis*. Un humilde intento.

Claro que, la clase de transformación que Kant espera realizar tiene que ver con la aventura de tratar de injertar ciertas características dinámicas de las *ideas trascendentales* a las ganancias que ha obtenido de la distinción de las *prácticas* respecto de aquellas. Y no por obra del azar, sino porque, en definitiva, el instrumento que es la *síntesis de la experiencia* se basa en principios que sólo se encuentran presentes –y que precisamente dan pie– en las *ideas trascendentales*. Es más, el mismo concepto de *explicación*, *qua conocimiento* o *qua pensamiento*, es imaginable únicamente bajo condiciones trascendentales que involucren la *relación entre fenómenos*, la *serie* y, finalmente, el tiempo del proceso revertido ¿Se puede entonces tener todo? Por de pronto, se le puede seguir la pista al proceder raciocinante kantiano en este sentido. Lo *general* determina lo *particular*. "Consiguientemente, una vez que, en la mayor del silogismo, hemos tomado el predicado *en toda su extensión*, bajo cierta condición, *lo restringimos a cierto objeto en la conclusión. Esta magnitud plena de la extensión, en relación con tal condición, se llama* universalidad (universalitas)"[263]. A esta 'máxima extensión' lógica corresponde en la operación procedimental de *síntesis de las intuiciones* o de cosecha de las *experiencias particulares*, el concepto de *totalidad –universitas–* de las condiciones. "El concepto no es, pues, otro que el de la *totalidad de las condiciones* de un condicionado dado"[264], esto es, al bascular *la idea práctica de Razón de la libertad* sobre el entramado completo de *hechos particulares* que es la *Historia*, deseando ser trasfundida al mundo, se produce la transmutación de las condiciones del silogismo, y lo que era *condición* se vuelve *condicionado*. Una vez asumida *la magnitud plena de la extensión* del *predicado libre*, de la *idea práctica parcial* a la *idea perfecta de la constitución total*, se legan también en perfecto ejercicio de simetría lógica –pues el razonamiento silogístico da para ello– las *condiciones de posibilidad de la experiencia* de la una a la otra, porque no nos perdonaríamos perder

[263] *Ibid.* A322-B379
[264] *Ibid.*

por el camino un ápice de aquella *realidad*. Ahora bien, hay motivos más que suficientes para dudar de que *las condiciones de posibilidad de ambas experiencias sean de la misma especie*, y, con ello, para que sobre ellas se puedan desplegar los mismos usos de la *Razón.* La *idea de constitución* [*Verfassung*], por ejemplo, es *causa*, *posee en ella la capacidad de convertir en real su contenido*. Esto al menos es palabra de Kant. Habrá que dudar, no obstante, de la buena aplicación de la categoría de *causa*. Pues, y nada más por comenzar a señalar el desaguisado, ¿de qué sería causa sino al parecer de ella misma?

Obviemos de momento esto. Vamos a pasarlo por alto. Busquemos nuestra ansiada confirmación a nivel global. "En la especie humana ha de presentarse alguna experiencia que indique, *de facto*, la índole y capacidad de ésta para ser *causa* [*Ursache*] de un progreso hacia lo mejor [hacia esa *constitución civil perfecta*] […], lo que no se puede determinar es si eso acontecerá durante mi vida [y por qué no, *durante la vida de cualquiera*] y si obtendré la experiencia que me confirme aquella predicción. [Pues somos *finitos*, *limitados*, *deficientes* en *duración*]. Por lo tanto, *se habrá de buscar un hecho que indique de modo intemporal*, la *existencia de una causa tal* y asimismo la *acción de la causalidad en el género humano* [*das Dasein einer solchen Ursache und auch der Act ihrer Causalität im Menschengeschlecht*]"[265]. Ha de ser un *hecho* que, siendo *particular*, represente o indique o señale la *existencia* de esa *causa* que acaba siendo la *manifestación fenoménica de la voluntad*. Y, de entre las posibles *manifestaciones fenoménicas* de ésta, habrá alicientes en escoger bien… Porque ésa valdrá por todas. "Luego podría extrapolarse a la historia del pasado (de modo que siempre se hubiera dado el progreso)" hacia *esta constitución* de modo *providencialista*. *Per prosillogismos.* Así que, ni siquiera es *necesario* que "ese acontecimiento […] haya de ser considerado él mismo como causa del progreso, sino *sólo como signo histórico* (*signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon*)"[266]

La *causa* es sólo aludida por el *acontecimiento concreto.* Es una *causa intemporal*, esto es, no se da en el *tiempo* –ni en el *espacio*, ni en el plazo de una vida, por todo lo que sabemos hasta ahora–, y del *acontecimiento particular* mismo podemos hasta prescindir llegado el caso. Él mismo no tiene por qué ser considerado como causa del progreso. Pero ¿desde cuándo sin tiempo se puede aplicar la categoría de

[265] Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak. VII, p. 84
[266] *Ibid.*

causalidad?¿Es lo mismo la causa particular que una en la que actúa al unísono toda la especie humana en los coros degradados de cada una de las civilizaciones? Pues una vez alcanzada esa *intemporal parousía*, podremos valorar convenientemente los tiempos pasados y futuros. *Pasado-presente-futuro* se amalgaman. Así, "la revolución de un pueblo pletórico de espíritu, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular miserias y atrocidades en tal medida que cualquier hombre sensato nunca se decidiese a repetir un experimento tan costoso, aunque pudiera llevarlo a cabo por segunda vez con fundadas esperanzas de éxito y [*quizás es por ello que*, al encontrar en el ánimo de todos los espectadores la *simpatía* que encuentra][…] no pueda tener otra causa sino la de *una disposición moral* en el género humano"[267]. Tanto se nos da que el *éxito* o el *fracaso* sean los caminos de deriva. Podremos perdernos, extraviarnos, podremos acumular sacrificios y acabar incluso obligados a desempeñar el papel de verdugos, intentar y lograr o intentar y fallar en este dilatado curso de la *historia humana*, y, siendo sensatos, podemos valorar el cómputo de las acciones, explicar el vacuo juego de la obra humana y predecir los caminos futuros de la práctica política, e, incluso en ese caso, dudaríamos de emprender por segunda vez esa andadura. Porque, al fin y a la postre, *lo importante no es lo que ha sucedido. Lo que ha sucedido es sólo un signo*, y un *signo* [*Zeichen*] está *en lugar de otra cosa*. En probidad, su esencia, su *realidad*, consiste en representar de manera delegada. Y, de este modo, *él mismo sólo será considerado como signo histórico –signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon–*.

La *Revolución* no se *representa a sí misma.* El entusiasmo que despierta no se basa en el pronóstico, o la profecía calculada, pues, contando con el éxito en una segunda vez, no nos atreveríamos a emprenderla ni aún cosechando los mismos resultados. Si se alaba es porque detrás existe una *causa*, a aquélla *Revolución* la aguantamos porque es la ocasión *de facto* que nos ha permitido atisbar tras los visillos de los cortinajes lo que la ha arrojado a escena.

Las diferencias entre *signo* y *símbolo* son apenas apreciables en el uso que Kant les otorga. Que el primero tienda a ser *natural* y el segundo una *convención* nos es indiferente. Si los intercambiamos no sucede nada, pues, de hecho, lo que Kant llama *signo* [*Zeichen*] como en *'signo histórico'* contiene un modo de ser de lo intuitivo, de lo

[267] *Ibid.*

sensible, del dominio de las condiciones espacio-temporales de la *existencia*, de la misma manera en que lo pueda contener el *símbolo* [*Symbol*]. Es así como se nos da. Valiéndonos de la homonimia, nos desplazamos a la última de las Críticas, pues allí, la comparación que nos traeremos es mucho más interesante. *Esquema* y *símbolo* son *hipotiposis*, es decir, *exhibitiones*, *presentaciones* y *'no meros characterismas'* o designaciones de los conceptos por medio de notas sensibles que los acompañan y que no encierren nada que pertenezca a la intuición del objeto. *Esquema* y *símbolo significan ellos mismos por medio de las notas o predicados en que se disponen. Son* esos predicados. El *símbolo* –dice Kant- encierra, sin embargo, y a diferencia del *esquema*, una exposición indirecta del concepto[268]. Nuestro viejo compañero de viaje, el *esquema*, queda de nuevo dispensado de cumplir para nosotros cualquier servicio. Y, lamentablemente, no es porque no quisiera. La *Revolución*, o, cualquier *acto significativo de la historia de la Humanidad*, cualquiera que pueda inquietar el ánimo del espectador o del participante, *no es más que signo o símbolo*, o, *es nada menos que signo o símbolo* de algo que lo supera y que aquél representa[269].

---

[268] "En tanto que es sensibilizada, toda *hipotiposis* (exhibición, *subiectio sub adspectum*) tiene una doble naturaleza: o bien es *esquemática*, caso de que para un concepto que el entendimiento capta se de *a priori* su intuición correspondiente, o bien es *simbólica*, cuando dentro del concepto que sólo la Razón piensa y para el que no puede ser adecuada ninguna de las intuiciones sensibles, *se pone en su lugar una intuición en la que el proceder del discernimiento es sólo análogo a aquél que observa cuando elabora un esquema*, esto es, que juzga sólo [en la *hipotiposis* que es el *símbolo*] según la regla de aquél proceder, no según la intuición que le concede, y en esta medida *juzga sólo según la forma de la reflexión, no según el contenido*" (Kant, I. "Kritik der Urteilskraft", en Ak. V, p. 351) Un *símbolo* es un tipo de abstracto que presenta la regla reflexiva del juicio que contiene –el *esquema* o *idea regulativa* a la busca de *intuición*– mediante una serie de notas sensibles que selecciona. No hay *símbolo* sin sensibilidad. Pero estas notas son plenamente utilitarias, instrumentales, pues a propósito no se desea repetir el *concepto* que se le asemeja o que le es análogo: Cuando vemos al Cristo en la cruz sus notas sensibles podrían confundirse realmente con el *concepto* de cualquier otro caso de crucifixión. Es, no obstante, *símbolo* del sacrificio divino *sólo por medio de esas mismas intuiciones.* Por supuesto, podría completarse el argumento comprendiendo que, en conceptos complejos –y *'crucifixión'* lo es– *un* caso puede ser considerado *símbolo* ya de todos los demás, pues para interpretarlo como *crucifixión*, las notas sensibles de un ejemplo han de ser utilizadas para mentar o significar a todos. Sobre este fecundo tema *vid.* Lakebrink, B. "Der Kantische Begriff einer Transzendetalen Analogie", en *Philosophisches Jahrbuch*, Vol. 68, 1960, pp. 244-257; Kaulbach, F. "Schema, Bild und Modell nach den Voraussetzungen des Kantischen Denkens", en *Studium Generale*, Vol. 18, 1965, pp. 464-479; Glenn, J. "Kant's Theory of Symbolism", en Reck, A.J. (ed.) *Knowledge and Values. Essays in Honor of Harold N. Lee*, Martinus Nijhoff, Tha Hage, 1972, pp. 13-23; Flach, W. "Zu Kants Lehre von der symbolischen Darstellung", en *Kant-Studien*, Vol. 69, 1978, pp. 149-159

[269] Si acaso nos preguntamos por la *Revolución*, ésta es la manera peculiar cuanto menos con que Kant la presenta en sociedad. Así la queremos presentar también nosotros. Colindando con la experiencia estética de lo *sublime* desde el terreno de lo *moral.* Por lo demás queda enormemente desdibujada, abstraída como un *kairós* u oportunidad para otras cosa. La bibliografía sobre el tema respecto de Kant es hasta cierto punto abundante, a pesar de lo desvahído del asunto como motivo concreto –*histórico, como hecho*– en su filosofía. *vid.* a este respecto por ejemplo Kaulbach, F. "Weltorientierung, Weltkenntnis und pragmatische Vernunft bei Kant", en Kaulbach, F.; Ritter, J. (eds.) *Kritik und Metaphysik.* Walter de

Pero, y obviando el tema de la relación *singulorum-universorum* que ya hemos atacado, ¿tiene ahora algún sentido decir que el individuo en su actuación es indirectamente él mismo?¿Puede entonces de verdad semejante idea-causa posibilitar el paso de los conceptos de la naturaleza a los prácticos cuando todo su haber proviene de la ley moral?¿Qué clase de estatuto como hipótesis tiene?

La realidad de las *ideas prácticas de Razón* reside precisamente en su limitación, parcialidad e individualidad. Vamos, que son *reales* porque las sostiene fenoménicamente un *individuo*. Y *lo que es predicable* de una *idea* que entra al mundo no es sino del mismo jaez que lo que lo es del resto de fenómenos, como criterio. *Que suceden al menos en el espacio y el tiempo*. Añadamos que, si la *libertad* es atributo humano, no nos ha de sorprender que cuente con atributos humanos, como la *finitud*. Donde las *ideas trascendentales* desean agotar las *posibilidades de la experiencia* de forma *totalizadora* para perder míseramente la batalla de la *realidad*, las *ideas prácticas de Razón* son en cierto modo humildes. Por eso vencen siempre. Son *parciales*. Para Kant, sin embargo, son por ello *deficientes*, en sentido negativo y, aquí, pierde el de Königsberg con una mano lo ganado con la otra.

Así, si los *hechos históricos* son bien reales por lo anterior, y se pueden explicar por medio de una *idea práctica de Razón* entre otras circunstancias, habría que explicar qué clase de *realidad superior* piensa otorgarles el trenzado a que Kant quiere someterlos. No es menos cierto que una *Filosofía de la Historia* querrá hilar todas estas apariciones… Y no es menos cierto tampoco que tenemos allí a la mano una *teoría moral* y *una idea práctica de Razón universal*, la *ley moral*, basculando sobre cada uno de los actos concretos. Y la tentación existe ¿No será entonces acaso nuestra próxima labor el tratar de realizar el tránsito de una a otras?

Gruyter, Berlin, 1966. pp. 60-75; Axinn, S. "Kant, Authority and the French Revolution", en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 32, No. 3, September 1971, pp. 423-432; Beck, L.W. "Kant and the Right of Revolution", en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 32, No. 3, September 1971, pp. 411-422; Puder, M. "Kant und die Französische Revolution", en *Neue Deutsche Hefte*, Vol. 20, 1973, pp. 10-46; Burg, P. *Kant und die Französische Revolution*, Duncker&Humblot, Berlin, 1974; Losurdo, D. *Immanuel Kant. Freiheit, Recht und Revolution*, Pahl-Rugenstein Verlag, Köln, 1987

6. Interludio. Clave de bóveda*: Filosofía de la Historia* sin *Historia. Reductio ad absurdum* y giro de la disertación.

6.1. Decidiéndose a todo: *¿historia filosófica* o *Filosofía de la Historia?*

Immanuel Kant nos ha hecho esperar una *historia filosófica*. Nos ha hecho albergar la esperanza de que la *historia empírica* era de por sí insuficiente, pero que era posible complementarla y refundarla como una *historia reflexiva*. Esto es, por lo que acabamos de decir, lo mismo que afirmar que este tipo de historia deberá obligar a la *cabeza filosófica* a *poner de manifiesto los hechos gracias al discurso*, esto es, *a dar una explicación*. No podrá, ni deberá prescindir de lo sucedido, pero habrá de aportar *lo necesario, lo verosímil, lo consecuente*, que toda explicación hace indispensable. Puede el orden no aparecer espontáneamente como resultado simple de colocar juntos acontecimientos coetáneos, puede. Éste, el *historiador filosófico*, deberá aportar los elementos propios de su discurso capaces de confeccionar una explicación del tipo deseado *¿Y es lo mismo hablar entonces de una historia filosófica o de una Filosofía de la Historia? ¿Habrá –si se nos asegura que no lo es– razones para diferenciarlas?*

Desde luego, y por lo expuesto, dice verdad entonces Marc Bloch –por empezar a recoger el hilo de la argumentación y, de inmediato, continuar la pesquisa un poco más allá– cuando al analizar la tarea del *historiador*, *históricamente*, pasa revista a los inicios de la actividad, y advierte que *'los viejos analistas'* no hacían ostentación alguna de escrúpulos cuando "contaban confusamente acontecimientos sólo unidos entre sí por la circunstancia de haberse producido aproximadamente en el mismo momento: los eclipses, las granizadas, la aparición de sorprendentes meteoros", ocupaban su sitio por igual junto con "las batallas, los tratados, la muerte de héroes y reyes"[270]. Así se explica que *la batalla de Salamina*, o *la lucha de los cartagineses en Sicilia*, cupieran en el mismo saco, pero, más denigrante aún para el posible objeto específico que toda disciplina anhela, es que compartieran cartel con los fenómenos meteorológicos y naturales, asegurando desde luego el criterio de que, a su pesar, el único criterio era el *tiempo*, y haciendo con ello la situación mucho más llamativa por si no lo pareciera.

Esta primera aventura *histórica* de la *Humanidad*, una aventura que figura casi como *memoria* lineal, *'confusa como una percepción infantil'* en su falta de otros criterios distintivos que no sean el *antes* y el *después* –nos sugiere Bloch con la imagen

[270] Bloch, M. *Introducción a la historia*, FCE, México-Madrid-Buenos Aires, 1982, p. 23

dulce de un comienzo–, ha superado el viejo prejuicio que hacía de la *historia* únicamente el estudio del cambio en la duración[271]. En este sentido, *todo aquello que tiene tiempo, tiene historia*, pero, con lo mismo, la explicitación propia de su significado se nos diluye sin remisión, y la clasificación es inútil. Realmente es entonces *casual que una cosa suceda tras otra*, pues todo goza de esta cualidad, y *tiempo* no es objeto único que entre tan sólo en las consideraciones de una presunta actividad con ínfulas de ciencia en ciernes llamada *'Historia'*. *Tiempo* es objeto de cuidados por parte de otras muchas ciencias.

Los *eclipses*, las *granizadas*, la *aparición de sorprendentes meteoros*, las *batallas*, los *tratados* y *grandes personajes*, son repartidos como herencia entre las diversas ramas del conocimiento que tengan por fin ese *saber* que debe dar para emitir un *discurso que ponga de manifiesto realmente cómo son los hechos.* Pero, como en las frecuentes divisiones del arte, esas que hacen a la *epopeya* diversa respecto de la *tragedia*, y a ésta, tan distinta de la *comedia*, el *tempo* sito en el ritmo y el metro son comunes. Pero, si curiosos buscamos tras estos simples acontecimientos, observamos que, incluso "detrás de los rasgos sensibles del paisaje, de las herramientas o de las máquinas, detrás de los escritos aparentemente más fríos y de las instituciones aparentemente más distanciadas de los que las han creado, *la historia quiere aprehender a los hombres*"[272], su *explicación*, su *fin* y tarea, quedarían huecas si se olvidara de esto, y donde el *eclipse*, la *granizada* o la aparición misteriosa de las fuerzas todas de la Naturaleza son recogidas amorosamente por cualquier otra *ciencia*, cualquier *hecho humano*, por sencillo que sea, puede si acaso presentar "un punto de intersección en que la alianza entre dos disciplinas se revela indispensable para toda tentativa de explicación"[273]. Aquí se pierde quizás confusamente la pista de lo que la *Historia* emprende al requerir la ayuda de sus compañeras. Confundidas las manos en el objeto, el observador ve el tratamiento, pero no las manos de quiénes lo dispensan. Pero también y, no obstante, se da ese tránsito por el que "una vez que se ha dado cuenta [completa] de un fenómeno y que sólo sus efectos, por lo demás, están en la balanza, es cedido en cierto modo definitivamente por una disciplina a otra. ¿Qué ha ocurrido, cada

[271] *Ibid.*
[272] *Ibid.* p. 25
[273] *Ibid.* p. 24

vez, que haya parecido pedir imperiosamente [otra disciplina] la intervención de la historia? [Lo que ha ocurrido] *es que ha aparecido lo humano*"[274]

En el reparto del ajuar en herencia, las disciplinas separan los distintos efectos, una se queda con la *explicación* de determinado aspecto geográfico, la otra comentará con bastante acierto en cuanto a consecuencias los avatares socioeconómicos en cuestión, una tercera, puede, que se inmiscuya en lo público a la hora de plantear críticamente el entramado político, *lo público* y *lo privado* de su objeto, y, cuando consulte la última en llegar casi, la *Historia*, por aquello que le toca en suerte, podrá sorprenderse de que, aunque algo manoseados, pasen algunas pertenencias de las manos de otras de sus hermanas a ella misma… *Pues es que ha aparecido lo humano.*

"El objeto de la historia es esencialmente el hombre. *Mejor dicho: los hombres*. Más que el singular, favorable a la abstracción, conviene a una ciencia de lo diverso lo plural, que *es el modo gramatical de la relatividad* […], la historia quiere aprehender a los hombres. Quien no lo logre no pasará jamás, en el mejor de los casos, de ser un obrero manual de la erudición. Allí donde huele la carne humana, sabrá que está su presa"[275]. Pero este instinto cazador, *de la caza del ser humano*, sólo enfoca la atención, en lo demás indistinta. El olfato es un sentido muy grosero, indiscriminado, que hace de *todos los hombres* el *mismo hombre*. Determina, sí, un objeto. Hay, sin embargo, aproximaciones y aproximaciones al mismo objeto. Viene después del rastro el necesario carácter ampliado de la acción del *historiador* que no quiera quedarse en mero *erudito*, que sería como aquél que se dedica a cazar en vistas a tener trofeos y una despensa llena de encurtidos, cuando está claro que la *caza* es más bien otra cosa. Y, sí, la *investigación* del *historiador* una bien distinta. Pues ojo, *no se trata aquí de la historia natural del hombre –de si, por ejemplo, podrían surgir nuevas razas en el futuro–*, sino que lo que nos interesa es la *historia con relación no al concepto genérico –singulorum–, sino respecto del conjunto del género humano –universorum– en sus interacciones*. Palabra de Kant. Y es que el *singulorum*, se hace favorable a la *abstracción*, puede tristemente bailarle a la *Historia* de las manos el objeto recibido, el *hombre*, y, enseguida, convertirlo en un fantasma de proporciones gigantescas, actor primero de todo *lo humano*. Extiende entonces la validez del *objeto* junto a su

[274] *Ibid.*
[275] *Ibid.* p. 25. El subrayado es mío.

pretendida *unidad*, y así tenemos al *Hombre* desde el *hombre*. Y la sombra del *Hombre* es alargada: se vuelve el *hombre* un mero signo de aquél.

A una *ciencia de lo diverso*, y la *Historia* lo quiere ser, *le conviene más lo plural*. La *Historia* quiere aprender de *los hombres*, no *del hombre*. Para esto último ya tenemos una Antropología, y, en todo caso, la *historia natural* del mismo, puesto ahí junto con el resto de objetos de la cosmología. El problema está en que la *Historia* parece en ocasiones que duda, y que balbucea inconexamente su pretensión de tratar de *todos los hombres*, para ser cómicamente entendida como diciendo que lo que desea descubrir es *qué es el Hombre*. Hay dos maneras de equivocarse entonces, *dejarse favorecer por la abstracción*, aceptar el trueque mentidero de *los hombres* por *el Hombre*, o *ceder al afán coleccionista del erudito* y quedarse en prenda *una cosa* llamada *hombres*, que en realidad son un número variable de la misma presa. No *'aprehende'* a *los hombres* el primero, no lo hace tampoco el segundo en sus fetiches. Puede decirse que apuntan y fallan el tiro por elevación de la mira, o que siguen creyendo que la presa acartonada de museo es aquél primer objeto que codiciaron. Pero esto no es más que un falso dilema entre *universalidad del objeto* y *particularidad* del mismo, y es un falso dilema porque parece presumir que las únicas alternativas viables para aquél que se preocupe de *aprehender a los diversos hombres en sus quehaceres* es la de optar por retratarlos opacos y muy pequeños, o translúcidos y muy grandes.

Se nos dice que una *ciencia*, un *conocimiento hecho público*, parece avenirse bien con tres principios básicos constitutivos: (i) suele *tener un objeto de estudio universal*, (ii) *posee un método crítico de análisis homogéneo* de dicho objeto, es decir, *público* y abierto de esta forma a la discusión en cuanto a sus principios. Es decir, es una forma de obrar *credibilidad*, de racionalidad de lo *verosímil* y *necesario*, (iii) y que *estos principios son* –para formar parte del *corpus* de la ciencia en cuestión– *aceptados por todos los especialistas en la materia*, en el objeto. Hacen una *institución*[276]. De entre estos *principios sociológicos* de la *institución* de una ciencia, no parece que erremos si identificamos una inercia de los dos últimos para con el primero. La *elección del objeto* de estudio parece el momento positivo en el que se determinan los útiles e instrumentos prácticos o conceptuales que se requerirán en un futuro inmediato para su tratamiento cuidadoso. Igualmente, dos disciplinas se distinguirán, en primer lugar, por

[276] Bermejo Barrera, J.C. *Introducción a la historia teórica*… pp. 135 y ss.

dicha determinación en la elección de dicho objeto de estudio. Una vez se ha decidido uno por el motivo de su discurso, sus libertades creativas respecto de lo que éste va a ser se ven desde luego notablemente reducidas. De esto se sigue que, como primera aproximación a la redundancia, una ciencia es redundante cuando su *objeto* o *material de estudio* no es original respecto de otra, y, en una segunda aproximación, cuando aún compartiendo dicho objeto con la vecina, no lo trata de un modo diverso a como lo hace aquélla. En ese caso, *se cuentan los mismos hechos por medio del mismo discurso.* Dos ciencias cualesquiera acaban en este caso, y extraída la conclusión general de lo dicho, por *identificarse mutuamente por negación*.

Una ciencia "se define *a través de la negación*, a través de la exclusión [sucesiva o, ampliada] de la esfera de […] [su interés] de aquellos objetos que no cumplan una serie de condiciones establecidas por el ideólogo o la cultura que creó el concepto"[277], esto es, el criterio de *identidad* de una ciencia se fundamenta tras un primer paso en un principio exclusivo de *analiticidad*. Se separa un objeto, principio que en caso de solapamiento o competencia respecto del objeto estudiado, se reitera. Que a esto se le llama *especialización* no es algo que nos venga de nuevas y logre en nosotros el efecto de la sorpresa.

Por ello, la *historia empírica* es redundante cuando nos promete novedad en el discurso narrado sobre la relación entre los *hechos*, y lo único que hace es servirnos en bandeja –y no de plata– los mismos hechos tal cual y sin cocinar. Esta historia acaba dándole una voz ajena y extraña a los objetos que analiza. Estos quedan hilados por motivo de la casualidad, *ocasionalmente*, y tal y como se presentan uno detrás de otro, y si bien puede colgar de su narración esos *rasgos sensibles del paisaje, de las herramientas o de las máquinas, esos escritos aparentemente más fríos y las mismas instituciones*, pasa de largo por su *aprehensión*. Lo que de *filosófica* –que vale lo mismo que decir *de reflexiva*– pudiera tener, se para ante la refractariedad de *los hechos*, a los que no traspasa en su sentido. *La narración no los 'tiene'*, que es lo mismo que decir que, *no los entiende o comprehende*. ¿Pero qué se quiere decir con esto del *'comprehender'* realmente? Que la animación de los hechos por el discurso les viene *de fuera*. Es en ese sentido que decimos que esta historia otorga a los hechos una *voz ajena*. No es la suya propia. No se discuten. Se coloca su *justificación –reflexión–* como

[277] *Ibid.* p. 138

por fuera y como legitimación de lo que hay, como un arreglo circunstancial en el que *lo que es, debe ser* según la clásica factura falaz del *naturalismo*. Y, en ese caso, es la propia reflexión la redundante. Una historia así no es desde luego *filosófica.*

Podemos atar a un hilo las cinturas de los guiñoles y pasearlos enhiestos y vivarachos incluso por el escenario. Prestos al movimiento más vivo a una señal o tirón de nuestra muñeca, dista esto mucho sin embargo de la auténtica ilusión de vida, de la auténtica animación, para la que se necesita más bien *atar con hilo las articulaciones adecuadas* de los mismos guiñoles.

Ex datis, pero también *ex principiis.* Cuando Immanuel Kant completa la cantinela de la *historia filosófica* con un *'y moral'*, sabe perfectamente que hace falta un hilo –*filosófico*, a saber, *reflexivo*– pero que justamente debe determinarse en las cualidades y naturalezas de los objetos que se hilan. Hay que elegir las *articulaciones* y tendencias al movimiento adecuadas al *ser humano.* Pues se disponen aparentemente estos discretamente, "sin que tiendan en absoluto *al mismo fin*"[278]. Es labor del *poeta*, del *historiador* también, convertir la casualidad en causalidad por medio de su discurso. El *'filosófica'* quiere y precisa de una nueva determinación, cosa que es el *'moral'*. Una *historia filosófica* a secas no pasa de ser una clase pretenciosa de *historia empírica*. De manera que, simétricamente, una *historia filosófica* que no pasará de ser una *novela*, rapsódica, absurda, un *drama* de pésima calidad, tiene su contrapartida en la redundancia del *discurso que se merienda el carácter único de cada uno de los hechos.* El discurso *abstracto*. ¿Cuándo hay negación del hombre concreto? Desde luego, cuando se lo convierte en un abstracto. ¿Cuándo más puede haber negación del hombre concreto? Desde luego, *cuando la hay de los hombres concretos.* Estamos dirimiendo el número y carácter de los objetos que formarían ese primer principio constitutivo de toda ciencia.

No se piense entonces que la advertencia de Bloch de hace unas páginas acerca de que es "el singular, [el que es] favorable a la abstracción" nos libra salvíficamente de caer en ese error de la *des*realización abstracta, ya que esa advertencia debe ser complementada con la de que "el objeto de la historia es esencialmente el hombre. *Mejor dicho: los hombres*"[279]. Hay que decirlo *mejor*. Ya que no es el individuo singular [*singulorum*] el único que *es favorable a la abstracción*. También *el conjunto*

[278] Aristóteles. *Poética*, L. I, c. XXIII, 1459a, p. 101
[279] Bloch, M. *Ibid.* p. 25

de los hombres reunidos socialmente y esparcidos en pueblos sobre la tierra es susceptible de semejante pecado. Para cometerlo, hay que olvidarse de qué quiere decirse con *universal*. Problema peliagudo donde los haya pues no se nos para de repetir por doquier que *no hay ciencia sino de lo universal*.

El buen *historiador*, al igual que el buen *rétor* o el buen *dramaturgo*, escribe como discursea, sin olvidar que la *res gestae*, la consideración *ontológica*, puede solaparse por casualidades con el *studium rerum gestarum*, o discurso sobre la misma, y que será labor suya diferenciar en el propio discurso lo *principiado* y el *principio*. Lamentablemente, sí, *'historia-Historia'* es un término equívoco en sus acepciones. Aprovecharse de esto es uso y abuso de la *anfibología*. Para evitarla, nada mejor que dejar bien claro los usos permitidos de los conceptos: "La experiencia nunca otorga a sus juicios una *universalidad* verdadera o estricta [*universalitas*], sino simplemente [una] supuesta o comparativa (inducción), de tal manera que debe decirse propiamente […] que, si se piensa un juicio con estricta universalidad, es decir, de modo que no admita ninguna posible excepción, no deriva de la experiencia, sino que es válido absolutamente *a priori*. La universalidad empírica [*Allgemeinheit*] no es, pues, más que una arbitraria extensión de la validez"[280].

'Universalitas' es el ansiado fin de la *'Allgemeinheit'*, lo que le gustaría ser de mayor, su extensión de la garantía. Una extensión que le permite pasar de la mayoría de los casos –inducción– a un rotundo *'todos los casos'*. Así el *conocimiento* se vuelve legítimo por exhaustivo y por decreto. Pero no busquemos semejante cosa en la experiencia –nos aconseja Kant– porque ésta sólo nos da para una universalidad *supuesta y comparativa*, fruto de las semejanzas entre objetos. Si nos comportamos así en el terreno de las justificaciones, no nos extrañe que de la noche a la mañana se nos tome por un Herder y sus usos *analógicos*. Pues es sólo la magnitud plena de la extensión de un concepto, el deleite infalible que nos promete el *a priori* en esa subsunción final, el que nos deja que nos olvidemos de que la correspondencia del *concepto universal* es en realidad para una *totalidad* o *conjunto completo* de condiciones –*universitas*[281]–, porque, ¿a qué razón deberíamos achacar el salto entre las dos *'universalidades'*, sino a un lapsus kantiano que elude la posibilidad de que empíricamente podamos poner uno junto a otro a individuos semejantes y formar un

[280] Kant, I. *KrV* B4
[281] *Ibid.* B379

conjunto válido? Justamente eso es la tan temida operación abstractiva. ¡Y eso que nos habíamos propuesto tratar *'del conjunto de los hombres (universorum) reunidos en sociedad'* y creído que el único peligro de abstracción era esperable desde el *singulus*! Esos *hombres* –el *universus*– ahora se dirigen sin detenerse ante nuestras llamadas de advertencia al reino en el que "un Newton [los] explica […] mediante *una causa universal* de la Naturaleza"[282]. Y esa *causa una* se chancea y no parece poder explicárnoslos.

Y aún así, pocos son los que estarían dispuestos a trocar esa *universalitas* por una *Allgemeinheit*, una apuesta por *'lo común'* –según una posible traducción inmediata– que presentan los diversos individuos de esta posible *ciencia de lo diverso.* Pesa mucho la querencia de *una ciencia verdadera o estricta* [*strenge*]. *Lo genérico, lo común, lo semejante*, parece dejar insatisfecho el impulso universalista. No garantiza la *necesidad* que parece garantizar en su oferta el *a priori*. ¿Seguiremos pudiendo usar *ex principiis* si nos dejamos llevar por la popularidad? Claro que, también parecemos habernos olvidado entonces por el camino de las enormes ventajas perspectivas del uso del relativo. Pues, según Bloch, conviene a una ciencia de lo diverso lo plural del modo gramatical de la relatividad. ¿Y qué significado puede tener esto traído aquí? Uno bien sencillo. Permítasenos el pequeño rodeo ontológico. Es un asunto de medidas de *totalidad*. *'Totalidad' –universitas, universitatis–* es de hecho un sustantivo derivado de un adjetivo, elemento que siempre es *relativo*. Y es *relativo* porque no suele agotar en su nominación toda la entidad del individuo al que señala. *'Kant el venerable'* es venerable *junto con* una serie de otros individuos en el mismo o en distinto tiempo y lugar. Pero desde luego *no es sólo venerable*. De la misma guisa, si lo que tenemos es al *conjunto reunido de los hombres –universitas–*, que es una *totalidad* también, por supuesto que cada uno como individuo *–singulum–* puede encarnar el uso de un concepto, un *genus* o *género*, y darle aquélla realidad de la que gozaban algunas ideas… Pues no se les ha agotado encarnando términos relativos *toda su entidad*. El *singulum* del concepto y del individuo serán uno y no sólo metafóricamente, sí. Se nos ofrece en este caso una perspectiva en la que nuestro *condicionado –ex datis–* concuerda al fin con su *condición –ex principiis–*. Pero no lo hará *como totalidad*, esto es, *todo él en su entidad*. Esto último sólo podría suceder en tanto nos decidiéramos a comenzar a

[282] Kant, I. "Idee zu einer…", Ak. VIII, p. 18

escribir la *historia del género humano*, cosa de la que hemos prescindido con Kant. A saber, en tanto nos decidiéramos a escribir *el estudio de la totalidad –conjunto–* de *los hombres* en tanto *Hombres* o *seres humanos –singulorum–*, cosa que en este caso coincide. *Todos como un todo*.

Pero a tanto no se nos obliga siempre. En ocasiones nos bastará con *lo común*, *el modo gramatical de la pluralidad y de la relatividad*, y esto sucederá, especialmente, cuando el *todo* como *conjunto –universitas–* no coincida con el *todo* como entidad absoluta *–universalitas–*. ¿Y esto cuándo pasa? Cuando usamos de *lo común* para señalar un *principio* o *condición de posibilidad* o *atributo* de *todo el conjunto de los individuos*, y este principio, no obstante, no está impreso en *toda la entidad* de éstos. Por clarificarlo: cuando la característica definitoria del *conjunto* sirve para *todos* los individuos, pero deja espacio para que estos sean definidos por *otras características*. Son deudoras del modo gramatical de la relatividad. Hacen sitio a que hablemos sobre *todos los individuos* de muy distintos modos, desde muy distintas disciplinas, sin solapamiento. Y no son estas todas las ventajas de *lo común* de la *Allgemeinheit*. Como característica o principio que permea el conjunto extenso de individuos, no es supuesta, ni siquiera comparativa su dominancia, puesto que *es la misma la que es válida para todos*. Lo reservado para el *a priori*, *'no admitir posibles excepciones'*, es predicable por igual de todos los individuos de nuestro conjunto bajo la guisa de *lo común* que tan poco parecía prometer a nuestras ansias de infinitud completa.

Reformulemos entonces y, una vez criticado y dejado en su justa medida, el elenco de presupuestos que debían constituir el modelo de toda ciencia: (i) *toda ciencia debe tener un objeto de estudio superior a la unidad particular*, son válidas entonces las formas de la *generalidad* [*Allgemeinheit*] o las de la *abstracción*, siempre que sea anotado adecuadamente lo relativo de sus conclusiones (ii) se ceñirá a *un método crítico de análisis homogéneo* de dicho objeto, es decir, *público* y abierto de esta forma a la discusión en cuanto a sus principios, (iii) estos *principios serán* –para formar parte del *corpus* de la ciencia en cuestión– *aceptados por todos los especialistas en la materia*, en el objeto. Formarán así una *institución*.

Repitamos la pregunta que daba origen y que además vertebrará el último apartado de este trabajo, para adelantar en el intento de darle respuesta una importante conclusión, más importante si cabe por lo paradójica: ¿Y es lo mismo hablar entonces

de una *historia filosófica* o de una *Filosofía de la Historia*? ¿Habrá –si se nos asegura que no lo es– razones para diferenciarlas?

Si prescindo por completo del contenido del conocimiento, considerado objetivamente, todo él es *o bien histórico, o bien racional*. Desde la relatividad del *sujeto,* por supuesto que *hay una primera vez –histórica–* en la que debe aprender algo. Pero, no siempre queda el *conocimiento* como un ajuar muerto que nos ha caído en suerte, y que guardamos de forma fetichista o como si de un trofeo se tratase. El *conocimiento, considerado objetivamente*, puede *llegar a ser racional*, esto es, *ex principiis* incluso procediendo del humilde caldo de cultivo de la experiencia pedestre *empírica* por la que irremediablemente hay que pasar una vez estamos todos en el mundo[283]. ¿Por qué entonces entender como un chantaje al que estamos obligados la decisión metódica entre una universalidad estricta o verdadera y una empírica? Porque el que es *conocimiento subjetivo, cognitio historica*, puede ganarse los laureles de la auténtica *cognitio rationale*. Es decir, la *universalidad estricta o verdadera* puede proceder de una *empírica*, toda vez que demos con los *principios* adecuados que la promocionen a semejantes cotas de éxito, pero, en el mismo gesto de prescindir del criterio que nos obligaba a *lo universal* en *ciencia*, no hay implícita la renuncia a ningún paraíso. Incluso podemos ser algo más osados respecto de las consecuencias de las asunciones kantianas respecto de la *sociología de la ciencia*. Ya que, si todo quehacer científico asume un origen *subjetivo* del *conocimiento* como necesario *–subjetivamente histórico–*, sin embargo, "llama la atención el que el conocimiento matemático, tal como ha sido aprendido, pueda considerarse como conocimiento racional *también subjetivamente*"[284]. La solución a semejante enigma, que ya hemos mencionado más arriba en otro contexto, reside en que del *objeto* del que se encarga la *cognitio mathematica* son las mismas *fuentes cognoscitivas* de las que el docente puede ofrecer al discente su legado, con lo que, al no variar en el mercadeo estudiantil, en realidad lo comido y lo servido es lo mismo. Son "los principios esenciales y genuinos de la Razón [y][…] en este caso, la Razón sólo es usada en concreto y, sin embargo, *a priori*, es decir, en una intuición que, por ser pura, es infalible"[285]. Las consecuencias para el *lógico* son exactamente las mismas. Baste con que hablemos de *principios esenciales*.

[283] *Ibid.* A836-B864
[284] *Ibid.* A837-B865
[285] *Ibid.*

'Relativamente' hablando entonces, el resto de ciencias sufren de un curioso problema de personalidad. Y es que, si sólo el *conocimiento matemático* es *Matemática*, y, del mismo modo exclusivo, sólo el *conocimiento lógico*, *Lógica*, para el resto de las ciencias todas sólo queda la actividad especializada o no que, sin embargo, parece trabajar sobre la nada, en vistas y, siguiendo el ejemplo de ese acuerdo perfecto entre deseo y satisfacción de objetivos. Señalemos que el tomar la *res gestae* por el *studium rerum gestarum* es un equívoco que se comete, esa posibilidad se muestra aquí. Si nos atenemos al *principio de negación* como definiendo lo que una ciencia hace para establecerse en un dominio de conocimiento, entonces –tomemos por ejemplo, la *Medicina*– se podría dar la paradoja de que revisando los planes de estudio de cualquier facultad, *esparcida si se quiere pueblos sobre la faz de la tierra*, nos encontráramos con una lista de asignaturas a depurar a la búsqueda de *lo que realmente hace la Medicina*. Desecharemos desde luego la *Parasitología*, la *Cirugía* sin duda, fuera quedarán –aún a su pesar y, al nuestro que no encontramos lo que buscamos– *Anatomía* y *Fisiología*… Podremos despejar el terreno tanto como deseemos o, dependiendo del tiempo del que dispongamos para estas cosas y, al final, casi *con toda la seguridad empírica del mundo*, no encontraremos la *Medicina*. Para nuestro caso, para la *Historia*, podríamos entonces hablar de una conclusión aplicada, y es que es posible una *Filosofía de la Historia sin Historia*[286] *¿Y a qué se nos puede dedicar la Historia así las cosas?*

No es poco a lo que se puede dedicar, como no lo es aquello a lo que se dedican esta suerte de *ciencias pseudo-puras*. Vamos, casi todas. La *Historia* se puede dedicar *a los principios esenciales y genuinos de la razón inmiscuidos en su actividad, y en este caso, la razón sólo será usada en concreto sino que, sus resultados serán a priori, es decir, intuiciones que, por ser puras, serán infalibles.* Ésa es la labor de una *metadisciplina.*

Ése será el contenido de una *Filosofía de la Historia.* La *Filosofía de la Historia*, desde esos *principios*, puede rehacer cualquier *historia filosóficamente*, la inversa no se da. Y, claro, tratándose de un conjunto bien definido de principios,

[286] Y así se respondería a Bermejo –doblemente además–: *si* sólo las ciencias que tienen un objeto de estudio universal son ciencias, y la *Historia* no lo tiene, *entonces* la *Historia* no puede ser ciencia. Pero… Suprimida la premisa mayor, entonces existe posibilidad de enmendar el entuerto. Esto es, si en realidad *ninguna* ciencia trata sobre un presumible objeto universal de su posesión, sino que se va repartiendo la faena poco a poco y definiéndose por negación, entonces, la *Historia* no es distinta, y por ello, tampoco peor. Sea lo que sea que hagan las demás, puede intentarlo ella hasta que se demuestre su imposibilidad por otro medio.

definidos quizás *por negación*, dado el *universum* de discurso que ha elegido Kant, el de la *moral*, habrá poco espacio en el que se pueda hurtar la evidencia de que son sin más los *principios de la moral* –y no otros– los que forman el *conjunto* de los que corresponden a la *Historia.* ¿Qué se puede esperar de semejante conjunto *'moral'*? Sólo "una complementación gradual *en la misma especie de fundamentos*"[287], complementación que ocupará *el todo de la totalidad histórica*. Es decir, que de la *libertad* del *singulum* a la del *universum*, la única complementación gradual se mueve *en la misma especie de fundamentos*, que es lo mismo que decir que estamos ante otra clase de *historia empírica* donde premeditadamente se ha seleccionado el objeto de estudio –el *individuo moral*, que es *signo* de la *ley moral*– y se espera inopinadamente que aparezca algo distinto a lo que ya tenemos. Es por eso que la *historia filosófica moral*, tal cual está, es sin más la *filosofía práctica* kantiana. Nada nuevo. *¿Y cuándo se instituye una nueva ciencia?* Cuando se hace preciso cambiar de principios explicativos para ofrecer un discurso adecuado a los hechos. Cuando tenemos que incluir *principios de distinta especie*. Un nuevo conjunto. Una vez más, *por negación*. Y es obvio que no estamos ante este caso si de la *Historia* hablamos. "La Razón pura posee en ella *incluso la causalidad* de convertir en real lo contenido en su concepto. No podemos, pues, decir desdeñosamente que la sabiduría *sea una simple idea*. Al contrario, precisamente por ser la idea de la necesaria unidad de todos los fines posibles, debe servir, en cuanto condición originaria o, al menos restrictiva, de norma para todo lo práctico […] *Aparte de que tal vez posibilite el paso de los conceptos de la naturaleza a los prácticos*, suministrando así consistencia a las ideas morales y conectándolas con los conocimientos especulativos de la razón. *Sobre esto* [*sin embargo*] *hay que esperar posteriores aclaraciones*"[288]. A eso vamos. Ya sabemos que necesitaremos *para el modo gramatical de lo plural, de lo relativo, un modo filosófico.* Pero, "naturalmente es mucho más difícil para la razón tomar el camino seguro de la ciencia cuando no simplemente tiene que tratar de sí misma, sino también de objetos"[289], esto es, *cuando debe tratar de otras cosas aparte de sí*, salir *afuera*, emitir un *juicio*.

---

[287] Kant, I. "Was heißt: Sich im Denken…", en Ak. VIII, p. 141

[288] Kant, I. *KrV* A329-B386

[289] *Ibid.* BIX. Hay una excepción hecha a todo este discurso que llevamos arrostrando desde hace ya unas páginas –nada menos que desde la famosa *Streit* entre Kant y la *Metafísica dogmática*, origen de la aventura crítica–, y es que tenemos de por medio el estatuto también límpido y prometedor a los ojos del mismo Immanuel Kant, de la Matemática. Matemática y Lógica estaban cerca del calor de la *Razón*

¿Y es que cómo va a posibilitarse el paso de los *conceptos de la Naturaleza* a los prácticos, suministrando así consistencia a las *ideas morales* y conectándolas con los usos especulativos de la *Razón*, si no hay tránsito alguno?[290]

Porque hay tiempo hay mediación, tránsito, *juicio* y *explicación*. Hay orden, asociación correcta o no, pues hasta donde sabemos por *'juicio'* sólo indicamos una relación, nada sobre la adecuación o no de la misma. No somos exigentes, no pedimos aún *relaciones verdaderas*.

Ninguna potencia de la naturaleza puede por sí sola apartarse de sus propias leyes. Tienen éstas su propia inercia, lleva su ritmo, tiene sus reglas de movimiento… El proceso continúa sin detenerse, hilando e hilando, aunque se vea coronado *de vez en vez* por rotundos y estables éxitos que llamamos *experiencia*. Estos éxitos, llámenseles *conceptos*, *definiciones*, *ideas*, *leyes del entendimiento*, *de la moral* o *de la naturaleza*, terrenos en fin conquistados *a la holandesa* a la línea de la costa, sólo son posibles como construcción bajo el supuesto de que "lo que [así] llamamos [*experiencia*] no puede originarse técnicamente, en virtud de la similaridad de lo diverso o del uso accidental de conocimientos concretos destinados a cualesquiera fines externos, sino *arquitectónicamente*, en virtud del parentesco y como resultado de un único fin supremo e interno"[291], y ese *fin supremo* e *interno* se busca primero tentativamente.

¿Y cuál es el valor real del hilo conductor [*Leitfaden*] *como hipótesis?¿Tendrá alguno en tanto idea/esquema en la síntesis de esa peculiar forma de la experiencia que solemos llamar Historia?*

Porque de la respuesta kantiana a tales interrogantes se ha de sonsacar si existe acaso alguna posibilidad de constituir un tipo de *juicio histórico*, es decir, una sutura de la realidad especial en cuanto a su carácter, no reductible a ninguna de las puntadas anteriores con que la realidad se ha ido cosiendo. Recorrer a la vuelta cada una de ellas constituirá de por sí una *explicación* bien legítima. Diremos en lo que sigue que –como continuación de resultados ya aquí presentados– Kant se verá incapaz de dotar de

---

pura y podían asistir a ese crisol en el que la transparencia de los principios aún era posible. Si bien la Lógica es yerma, trata sólo de sí misma, dirige su mirada a los útiles cognitivos y no a lo que se produce con ellos, la Matemática tendrá para Kant un estatuto especial, un paso más adelantado que la Lógica, y es que –aunque algo difícil de explicar- para Kant la Matemática es capaz de generar desde sus principios –*ex principiis rationalis*– cierto tipo de *intuiciones empíricas* a través del desarrollo de *juicios sintéticos a priori*, y esta es la primera ciencia que lo consigue, que consigue avanzar sobre la experiencia desde principios puros y seguros.

[290] *Ibid.* A329-B386

[291] *Ibid.* A833-B861

estatuto arquitectónico a tal idea, esto es, *no puede explicar su construcción sintética como proceso independientemente de otras construcciones.*

En ese *tránsito* y *paso a la espera de ver si es posible la continuidad entre los principios teóricos y prácticos* no debemos dejar al olvido que tanto *las reglas de la prudencia* como las de la *moralidad*, las leyes del entendimiento de la misma manera que las leyes que rigen en el mundo moral, *no presuponen inclinación ni sentimiento alguno*, sino *únicamente una peculiar relación del entendimiento para con ellas* que en ambos campos se enorgullece de ofrecer la forma de la *homonomía*. Aún así, ambas constelaciones son independientes en su trato con el *Mundo* y devuelven una imagen por ello diferente del *sujeto*. El *sujeto que conoce* y el *sujeto que desea* son diversos aunque el mismo. El tránsito entre ambas modalidades deberá reconstruirse retornando a los principios que le dieron constitución a cada formación, y no ha de ser una empresa del todo imposible, pues al fin y al cabo, *la relación peculiar es homónima. Razón* y *entendimiento* son niveles escalares de las mismas facultades. Parece haberse constituido pues semejante relación de la misma manera. No ha de ser una mala pista para la investigación posterior, ya que, si de *homonimias* hablamos, en una *observación* del propio Kant a la relación y estructura presente entre el expediente de la *psicología racional* y la *Cosmología*, la idea de que los *tránsitos entre el individuo y el Mundo han de ser facilitados* e incluidos en una *explicación* persiste y se repite de otra guisa. Ahora la repetición es en el seno –cómo no– de la misma *Dialéctica trascendental*, y refiere precisamente al *paso posible de la psicología racional a la Cosmología*, esto es, al *paso o pasos que hacen posible la relación de continuidad entre el individuo y la Naturaleza. Yo* y *Mundo.* El error fundamental que se puede cometer en este paso es homónimo a aquél en que se puede caer en el paso anteriormente citado, *pretender determinar a la vez y en el mismo sentido un objeto epistemológico con categorías del todo diferentes.* El *'alma'*, objeto de la *psicología racional* en sus operaciones, no puede gozar una vez hecho el análisis cuidadoso con su naturaleza de las mismas características, *y a la vez*, que permiten determinar la situación en el *Mundo* del resto de sustancias. *Determinarla a la vez qua* sustancia material en el espacio y el tiempo y *qua* sustancia inmaterial es de todo punto un *im*posible. O, por mejor decir, es cicatero y tramposo. Si se desea esto, habrá que crear nuevas categorías.

"El pensamiento tomado en sí mismo, no es más que la función lógica y, consiguientemente, la simple espontaneidad [esto es, *inmediatez*] de la unión de la diversidad […]. No nos muestra en absoluto el sujeto […] *No tiene en cuenta cuál es el modo de la intuición: si es sensible o intelectual*"[292]. En el foco de experiencias que es el *locus inextenso* del *sujeto*, tomado en sí mismo, en conciencia, el individuo no es más que una referencia lógica o lugar de coordenadas abstracto desde el punto de vista del pensar. Es el origen. El *sujeto* no puede reconocerse en éste porque no hay rasgo todavía que pueda ser reconocido. *No hemos hecho nada, no hemos conocido nada, no hemos deseado nada*… No tiene en cuenta cuál es el modo en que uno sería dado como individuo. Es así que, "en la conciencia de mí mismo, en el caso del mero pensar, *soy el ser mismo*, pero, naturalmente, nada de él me es dado todavía al pensamiento"[293]. El *'mero pensar'* no es del mismo jaez que *'el pensamiento'*. A esta diferencia ya hemos aludido antes al remitir a una posible anfibología entre usos corrientes y técnicos del término. Como *en la inmediatez*, en la *espontaneidad* [*Spontaneität*], no tenemos aún fundamento alguno de distinción porque no tenemos *juicio* alguno, habrá que esperar a que el *individuo* se manifieste de algún modo, *teórico* o *práctico*, para determinar su *existencia* de una forma menos solipsista, *decir cómo es en cada caso el ser mismo* y cómo se conduce.

Si debo explicar la diferencia relativa entre *libertad* y *existencia*, y ésa y no otra será la almendra del pensamiento histórico de Hegel, tendré que dar un paso adelante, tentar a la realidad, porque *cuando soy el ser mismo*, ambas apariciones, aunque sentidas son indistinguibles. *Libertad* y *existencia* es a este punto la misma cosa. Esa diferencia *todavía no me es dada al pensamiento* o, por mejor decir, *soy incapaz de ponerla bajo la forma inteligible de un juicio o de una explicación*. "Debería buscar, pues, el yo pensante las condiciones del uso de sus funciones como categorías […] *si no quiere calificarse a sí mismo como objeto en sí sólo por medio del yo*, sino determinando, además, el modo de su existencia"[294]. Y valga por *'categorías'* cualquier relación peculiar de corte normativo que no deje la regulación del proceder del *sujeto* para con la realidad al albur subjetivista. No se refiere aquí Kant específicamente a sus *'Kategorien'*. Incluso estando en el centro de la *existencia*, siendo *el ser mismo*, la

[292] *Ibid.* B428
[293] *Ibid.* B429
[294] *Ibid.* B430

experiencia nouménica de la *Razón práctica* ha de arrojarse al *Mundo* para no ser inefable y, después, puede retornar a casa *para no calificarse sólo como objeto en sí por medio del yo*, sino además –y en este caso– *gracias a la ley*. De la misma forma, el *individuo* deberá bregar en el *Mundo*, para retornar a sí y poder hablar con propiedad de su medida correcta respecto de aquél. *Conocimiento* frente a *ilusión trascendental cósmica. Para que, al medirse con las condiciones y usos de los conceptos cósmicos, pueda retornar y calificarse a sí mismo con arreglo a la relación peculiar que le corresponda.* Dirá con ello también cuándo *fue libre* y cuándo no. *Libertad* y *existencia* se han de diferenciar para tener algún sentido, y esa será la justa medida de una Historia posible. "Ya que si bien [en cualquier otro caso] poseería por medio de esa maravillosa facultad, que sólo me es revelada por la ley moral, un principio puramente intelectual para determinar mi existencia, *¿con qué predicados la determinaría?*"[295] *¿Cómo podría calificarme otro como libre o atado desde la posición del conocedor en tercera persona partiendo de un* 'sentimiento moral'*?*. Pero, subamos la apuesta *¿cómo podría yo mismo calificarme de libre ante la duda?* "Me estaría permitido [no obstante y por ello] aplicar esos conceptos [sensibles o morales] de acuerdo con su significación *análoga* en su uso teórico, a la libertad y al sujeto de ésta"[296]. *'De acuerdo con su significación análoga'* o, de acuerdo con su función y forma homónima.

"Supongamos [entonces] que, más adelante, [encontraremos] motivos, *no en la experiencia, sino en ciertas leyes del uso puro de la razón* (no sólo lógicas, sino establecidas *a priori* y relativas a nuestra existencia), para considerarnos como *legisladores* enteramente *a priori* en relación con nuestra propia existencia"[297], y, cómo no, *para considerar cuándo no lo somos en absoluto. Libertad* frente a *existencia.*

6.2. La explicación y su relación necesaria con la idea de *serie.*

No cualquier apilamiento [*coacervatio*] sino una *unidad arquitectónica*, un *sistema*, es lo que busca la *razón*. Si hay un paso accesible entre lo teórico y lo práctico, será bajo la consideración de que "todos los conocimientos [son][…] pertenecientes a un posible sistema y por ello permitirá tan sólo aquellos principios que al menos no

[295] *Ibid.* B431
[296] *Ibid.*
[297] *Ibid.* B430.

impidan que el conocimiento que se persigue pueda insertarse en el sistema junto a los otros"[298].

La *Razón* se representa una imagen de conjunto porque no puede hacer otra cosa. Cualquier otra opción ofrecería una imagen fragmentada y fracturada de la realidad que, por su misma disposición se haría *ininteligible*. Suponer espacios de conocimiento inaccesible sólo puede significar que no tiene ningún sentido siquiera el hablar de los mismos. Esto es, supuesto un reducto de realidad que *no perteneciera a su posible sistema*, que *no pudiera ser expresada por sus principios* junto a los demás fragmentos de la misma realidad, estaría tan alejada de todo lo imaginable como posibilidad dentro del marco en el que jugamos, *que el único juicio posible sería equivalente al de su no existencia* –bajo los presupuestos de dicho marco–. Así, con esto, no tenemos por qué hacer ni mucho menos labor de apostolado a favor de la unión firme e indisoluble de las regiones cognoscitivas en un todo completo y sin resquicios, un todo que aún y con distintos modos diera la imagen de la continuidad, la exhaustividad y la completud. La *modalidad* diversa en que se da la *razón*, en sí, no es discontinuidad, sino perspectiva. El *sistema* es esa *sustancia ante el tribunal de la mente del observador y dicha de distintas maneras.* Pero, muy al contrario, lo que en adelante se abrirá camino como perspectiva no contemplada es la idea de que la *completud* del *sistema* permitiría incluso –usadas correctamente las categorías necesarias, o fraguadas e*x novo* por parte del *herrero-filósofo*– albergar en su interior discontinuidades. Dar cobijo al mismo vacío cognitivo. El conjunto completo del *conocimiento* no sólo podría expresar la apertura del sistema –*hacia afuera*–, sino además, explicarse y explicar que dicho sistema no es un monolito, sino que en su seno alberga vacíos y sobreentendidos –*hacia adentro*–. Puede el sistema entonces expresar hasta los silencios en referencia a los sonidos.

"Hay que observar [comenta el de Königsberg][…] que los conceptos puros y trascendentales *sólo pueden surgir del entendimiento*; que la Razón no produce conceptos, en sentido propio, sino que, a lo más, *libera el concepto del entendimiento* de las inevitables limitaciones de una experiencia posible, intentando extenderlo hasta más allá de las limitaciones de lo empírico, *aunque siempre en conexión con ello*"[299]. Los '*conceptos*' que la *Razón* puede producir no son, en sentido propio, conceptos, lo

[298] *Ibid.* A502-B474
[299] *Ibid.* A409-B436

que produce son *ideas* que, justamente por ser *simples ideas* no llegan a la categoría de 'concepto'. Pero esto no obra en su desdoro pues los produce siguiendo los mismos principios que aquél *entendimiento* emplea. Las *'ideas'* son liberaciones de ciertas constricciones empíricas, pero, *son posibles* en la medida en que *siempre se hallan en conexión con éstas constricciones*. Surgen las *ideas* también del *entendimiento*. Sus principios son los mismos, su mecanismo reiterado sin miramientos sin embargo. Donde la experiencia se puede cerrar de diversas maneras mediante la figura del *silogismo* [*Vernunftschluss*] que hemos presentado, al sastrecillo que teje esta labor de zurcido puede írsele el santo al cielo, y entonces encontrarse al acabar la jornada de trabajo, con que abstraído como estaba ha cosido demasiado, y las puntadas han sido más bien las que lo han conducido en su labor. Podrá echarle la culpa a la falta de luz en el taller, a su despiste, al entusiasmo con que uno mecaniza el arte de la técnica acabado, pero, en definitiva, *ha cosido de más*. "Dado que tenemos que inferir continuamente, nos habituamos a ello, y llega un momento en que ya no notamos esta distinción"[300]. Pero la diferencia entre *lo inmediato* y *lo inferido* existe aunque sea inadvertida. El sastrecillo da puntadas aunque no lo advierta, y la tela se une merced a él. Los posibles movimientos del sastre dependen de las posibles relaciones que una premisa mayor mantiene en tanto regla con sus implicaciones, y esas relaciones intermediarias toman entonces la forma de juicios. Estos juicios constituyen las distintas clases de silogismos, que son, mal que nos pese, las tres formas distintas que tenemos de perdernos, porque son las tres únicas formas posibles de salir de casa: el *juicio* o *silogismo categórico*, que buscando la unidad sistemática indivisa, obvia las diferencias de la variedad y ensambla *sujeto* y *predicado* haciendo caso omiso de su posible carácter distinto. Los *paralogismos* son su fruto como una equivocidad en la relación entre aquellos. El *juicio* o *silogismo disyuntivo*, que busca la unidad sistemática de las condiciones todas, las condiciones requeridas para pensar objetos, esto es, de sus predicados posibles, y, como

[300] *Ibid.* A303. Kant distingue entre *inferencia del entendimiento* e *inferencia de la Razón*. A renglón seguido, se precia de detallar sus preferencias por la segunda clase a la hora de hablar con propiedad de inferencia, y es que, mientras en la primera clasificación lo que tendríamos sería la forma roma de la subsunción y un razonamiento inmediato. "En la proposición «Todos los hombres son mortales» tenemos ya estas proposiciones: «Algunos hombres son mortales», «Algunos mortales son hombres» «Ningún ser que sea inmortal es hombre», estas proposiciones son, pues, consecuencias inmediatas de la primera" (*Ibid.* B360), en la segunda clasificación, la de la llamada *inferencia de razón*, hay deducción de hecho: "Por el contrario, la proposición «Todos los sabios son mortales» no se halla incluida en el juicio que nos sirve de base (ya que el concepto de sabios no interviene en él) y sólo puede ser deducida de dicho juicio mediante juicio intermedio" (*Ibid.*)

si de un revival de las tesis medievalistas se tratase, nos induce a pensar la unidad *de todos los predicados de acción* en un sujeto ideal que rige la Creación. El *juicio* o *silogismo hipotético*, por su parte, busca la unidad sistemática en la vinculación de la totalidad de las series de condiciones relativas posibles, esto es, de las conexiones entre sucesos en una gran conexión en la que todo estaría relacionado. La regla se repite y se repite buscando conjuntos mayores de aplicación, y así, llegamos al campo abierto y sin limitaciones de la *ilusión trascendental*, y tenemos por cada uno de estos mecanismos perfectamente sanos tres eriales, *simples ideas*, la de *Alma*, *Dios* y *Mundo*[301]. El uso *patológico* de la *razón* es, como en toda patología, sólo un uso descarriado de la misma. Luego hay un *uso sano* basado en estos mismos tres principios.

Pues si las *'condiciones de posibilidad de la experiencia'* han de ser pensadas en absoluto, de algún modo acaso, entonces habrán de servir como *explicación* entonces, y será porque no pierden en su camino hacia lo incondicionado su conexión racional con el concepto de *'lo posible empírico'*. Esto es lo que debe mantener, a no dudarlo y por otro lado, lo que sustenta la idea de que existe una *unidad sistemática.* Y así, de hecho, se demuestra que *existen principios estables* que obran en la línea *esquema*, *idea* y *esbozo*, y *concepto*, a falta de identificación y de ver de las posibilidades de sus aplicaciones extendidas. Esos principios, además, están indefectiblemente ligados a la idea de una *explicación* en el *juicio*, y, por ello, al *tiempo* mismo. No serán sino los *principios que rigen el uso de toda síntesis*[302].

De hecho, y por ir cerrando parte de la argumentación ya, "no todas las categorías servirán a este respecto, sino sólo aquellas en las que la síntesis constituya *una serie de las condiciones de un condicionado*"[303]. *No todos los modos del razonar*, los motores del entendimiento, constituirán material probo para la construcción de una explicación. Sólo aquellas categorías –instrumentos racionales de ordenamiento empírico en general– que sean capaces de generar repeticiones, iteraciones, *series*. Y, ésas, parece que serán al mismo tiempo las que permitan ensamblar *condición* y *condicionado*, ofreciendo así al discípulo cuidadoso una representación del *Mundo* que puede felicitarse de poseer la necesaria coherencia para colmar las aspiraciones de cualquier arquitectura. *A saber, permite la posibilidad misma de cualquier arquitectura*.

[301] *Ibid.* A340-B398
[302] *Ibid.* A160-B200.
[303] *Ibid.* A409-B436

¿Y cuáles serán estos actos del *entendimiento* que pueden dar para su extensión? No son garantes, desde luego, cualesquiera de los conceptos de *lo posible*, *lo real* o *lo necesario*. Ellos vienen a la postre, cuando ya hemos optado por emitir un juicio y lo que queremos ya es contrastarlo con los que la realidad ratifica como *conocimiento* y no tanto con *pensamiento*. Son *metajuicios* que se aplican a los juicios ya constituidos[304]. No serán tampoco garantes las categorías relativas a la *sustancia*, donde los accidentes se hallan coordinados entre sí en su inhesión, *los accidentes son de alguna forma ya la sustancia*, al final "nos queda [de entre las categorías en sentido propio] tan sólo *la de causalidad*, que nos presenta la serie de causas de un efecto dado, serie en la cual podemos ascender desde este último, en cuanto condicionado, hasta las primeras, en cuanto condiciones, y responder a la pregunta de la razón"[305], nos queda *la materia* –dice Kant– que respecto a sus condiciones internas, sus partes, indica hacia la *síntesis* de la misma a través del procedimiento inverso de reducción que se ha ejecutado como ejercicio mental desde antiguo como división *ad infinitum* de la materia, aquí, también encontraremos ocasión para la serie; y, finalmente, tenemos en los mismos *axiomas de la intuición* la condición de cualquier serie: el *tiempo*, que es "la condición formal de todas las series"[306].

Pero si en su *historia filosófica*, el término *'Idea'* es indicativo en primer lugar de un intento ordenado y demostrativo de dar razón de una *explicación unitaria posible*, de un *plan oculto* o *hilo conductor* que muestre una consistencia mayor que la rapsódica solución herderiana, la de las *'ideas'* que insinúan y tientan sin dar carácter definido, entonces resulta difícil imaginar algún expediente racional que sea capaz de dejar de lado la misma esencia de la *serie*, la esencia del *juicio*, la del *pensamiento*, el *conocimiento* y la *explicación* misma.

Y, sin embargo, algo enemigo había en el concepto de *'idea'* que provocaba el conjunto todo de los miramientos posibles en Immanuel Kant, pues *'idea'* era para él eminentemente "un concepto necesario de razón del que no puede darse en los sentidos

---

[304] *Ibid.* B442. Nótese que esta es la razón por la cual en el mismo proceso de constitución de la experiencia, en la descripción general del mismo para la *síntesis* que es la *analítica de los principios puros de los juicios*, el cuarto expediente relativo a los *postulados del pensar empírico en general* parece un recorte sobreañadido y definitivo a las posibilidades empíricas que ofrecen los otros tres grupos. Decide sobre lo real y en el marco de lo real, los otros tres principios están *más liberados de las limitaciones de lo empírico, pero sin perder en absoluto la conexión con ello.*

[305] *Ibid.*

[306] *Ibid.* A411-B438

un objeto correspondiente"[307], con lo que la *'Idea'* para una *historia moral* debía huir de las consecuencias desagradables de este pequeño corolario definitorio, debía huir de la posibilidad de convertirse en humo como *idea trascendental* o *simple idea*, y esto, quizás precisamente por lo mucho que se le podría llegar a parecer a éstas la *Idea de historia filosófica* como proyecto extenso y extendido de futuro, un proyecto a realizar todavía, a *hacer real*, y que pretende alcanzar la perfección de toda *parousia*. Y es que, hay que salvaguardar la evidencia de la *libertad* para la filosofía, lo mismo que la de la *existencia*. No gusta el *ser libre* de ser retratado de modo fatalista, pues faltaría con ello el filósofo retratista a la verdad. Nuestra razón, de hecho, nos dice otra cosa, así que, rindámonos a la evidencia: "No nos es posible *demostrar ninguna idea teórica* o dotarla de realidad salvo en el caso de la idea de libertad"[308]. Pero por lo ya dicho, se hace muy difícil equiparar el *'dotarla de realidad'* con el *'demostrar'*, el *conocimiento enteramente concordante con el entendimiento* o la *representación de los sentidos*, magnas hipótesis con las que comenzar, con el discurso explicativo y el *juicio*. *Demostrar* y *mostrar* nunca fueron lo mismo.

"La expresión visible de ideas morales que dominan interiormente al hombre *puede*, desde luego, *tomarse sólo* de la experiencia; pero hacer, por decirlo así, visible su enlace con todo lo que nuestra razón une con el bien moral, en la idea de la finalidad más alta, la bondad del alma, la pureza […] en la exteriorización corporal (como efecto de lo interno) es cosa que requiere *ideas puras de la Razón*"[309]. Y la *idea pura de Razón* es solución de desmarque de las tentadoras *ideas trascendentales.*

Pero la que debió de parecerle máxima dificultad a Kant no ha sido todavía nombrada, y tiene que ver con la línea posible de acontecimientos que se puede unir con algún sentido. La "idea de la totalidad absoluta de la serie de las condiciones de un condicionado dado se refiere *tan sólo al tiempo pasado*"[310]. Se refiere para tener algún sentido a lo que es capaz de referencia propiamente dicho, *lo que ha sucedido*, lo acaecido, lo aparecido, el *fenómeno* acorde con las leyes posibles de lo empírico. Y, *¿no era la cuestión cómo es* "posible una representación *a priori* de los acontecimientos que han de acaecer", esto es, *de los acontecimientos futuros*? [311]. *'Luego'*, como de pasada y

[307] *Ibid.* A327-B384
[308] Kant, I. "Aus dem Nachlaß. Phase ß. ca. 1752-1800. Reflexion 2842", en Ak. XVI, p. 541
[309] Kant, I. "Kritik der Urteilskraft", en Ak.V, p. 235
[310] Kant, I. *KrV* A410-411 y B437-438
[311] Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak. VII, p. 84

si acaso, podría extrapolarse *a la historia del pasado*. Pues debemos tener bien presente llegados a este punto que, de ceder a esta peculiar forma de *historia filosófica*, perderíamos todo viso ganado a la *racionalidad*, pues ésta era extraída de las ricas fuentes de la acción por venir. Sólo "cuando es el propio adivino quien *causa* y *prepara* los acontecimientos que presagia"[312] tiene sentido total la *idea* de una *historia filosófica*. Una cosa –la *racionalidad de la historia*– dependía de la otra –el material explicativo de la *acción* que le proporcionaba la *filosofía práctica*, material que explicaba la *unidad sistemática* del obrar humano, unidad imposible de encontrar en otro sitio. O eso se decía… Porque ya hemos visto para qué clase de explicación dan los *principios de la acción*.

"En lo que se refiere al tiempo futuro […] al no ser este una condición para llegar al momento actual, resulta del todo indiferente, para conocerlo, el modo según el cual lo consideremos, sea haciéndolo cesar en un punto, sea haciéndolo seguir hasta el infinito"[313]. Y esto, tan sólo porque de él *hay poco que conocer*. De hecho, y bien mirado, en lo que nos viene a resultar indiferente no es sólo en lo referido al momento actual en cuanto momento, sino en lo referido al momento actual y lo que cognoscitivamente puede rendir éste. Y de veras que puede rendir bien poco. *Cognoscitivamente*, el *tiempo futuro* es un abstracto, una iteración vacía resultado de una operación matemática de adición, la de continuar una serie de tiempo, sin ningún contenido que lo rellene. En este caso, no es descabellado asentir ante la decisión final kantiana en esta materia por el migrar de los dominios del *entendimiento* y la *razón especulativa* en sus usos, pues ¿Para qué podían servirle a Kant –visto desde el otro lado del río– entonces, por demás, las categorías del entendimiento en su andadura a la búsqueda de un sentido de historia global? Razón de más para buscar desde luego sus recursos en otro lado.

Y es que de entre las características y rasgos positivos que han de acabar definiendo lo que Kant entiende por Historia, es un rasgo determinante o definitorio, aquél que hace del *hilo conductor*, del *plan oculto de la Naturaleza*, de la *'Idea'*, un expediente *filosófico*, esto es, que tiene poder explicativo. *Proceso, acción, y figura de la conciencia* se juegan su suerte siempre a la misma mano. El *conocimiento* como *acción del espíritu* tiene su reacción, forma y produce formas nuevas donde no las había

[312] *Ibid.*
[313] Kant, I. *KrV* B437

¿Y, de dónde extraerá semejantes haberes el hilo? Parece que, por lo dicho de momento, no debería poder permitírselo de ningún sitio. Sus *determinaciones positivas* no dan para explicar o excusar semejante dispendio. Como *hilo explicativo* parece haber abandonado tras de sí todos los instrumentos que garantizan una explicación de por sí, una demostración *à la Kant*, y, sin embargo, sigue exigiendo sus derechos en este campo. Los motores del *juicio* yacen sin uso en un rincón por miedo al abuso. Pero, démosle una última ocasión a este *'hilo'* desde el otro lado de la argumentación –y con esto concluiremos nuestro argumento *negativamente* o *por negación*–. Démosle a este *hilo* o *hipótesis explicativa* de trabajo la posibilidad de presentar si no ya sus credenciales, si de mostrar su afiliación a alguno de los mecanismos explicativos admitidos. Detrás vendrán sus derechos. Le daremos el alto. Bien. Pero démosle también la oportunidad de justificarse. Es decir, *si* puede presentarse como encajando en alguna de las *hipótesis* o *explicaciones admitidas* ya de por sí en el sistema kantiano, *en ese caso* en que no puede hacerlo por sus mañas, *entonces* quedará identificado. Y es que, si bien se ha dejado bien claro que, de entre las *ideas* que pueden extenderse y entrar en el juego de la *ilusión* sólo aquellas que puedan mantener sus credenciales *empíricas* serán tenidas en alguna estima, no queda menos claro que, así las cosas, frente a las *hipótesis metafísicas* no sólo mantienen el tipo las *físicas*, sino que Kant conoce de las *'hiperfísicas'*. Estas que denominamos ahora *hipótesis hiperfísicas* no son en absoluto ajenas al sistema, son precisamente lo que permite los tránsitos en el mismo, pues representan el lugar en el *pensar* en el que el *conocer* hace su horma más limitada.

La delegación en racionalidad, que la conclusión herede por medio de la inferencia algo de su carácter de verdad, produce que, "estemos facultados según la teoría kantiana a hacer suposiciones acerca de las causas [posibles] de un acontecimiento gracias a la certeza –la universalidad y necesidad- del principio causal. Si contamos con una regla para conectar acontecimientos del tipo X con acontecimientos del tipo Y […], *se nos permite*, al aparecer un Y_1, *hipotetizar* sobre un X_1 como causa suya. La suposición puede ser errada, pero bajo la luz de la teoría kantiana es un paso permitido, ya que nos es posible *a priori* dar cuenta de Y_1 por

medio de X_1. [Y esto únicamente porque existe una regla o principio] que garantiza que todo acontecimiento tiene su causa”[314].

El *principio causal*, en este caso, no es más que un ejemplo de aquellas ‘categorías’ que no eran otra cosa sino modos del razonamiento y de las que hablábamos. Un sentido de ‘categoría’ menos restringido o técnico. Lo que se acaba de decir es perfectamente aplicable a otras tantas categorías y a sus implicaciones *‘físicas’*, y, lo que de ellas se puede inferir es que, dadas ciertas *facticidades*, se puede uno permitir ciertas *posibilidades* desde el trampolín de la misma regla de aplicación. Así, a la que hemos llamado *hipótesis*$_1$ hace ya algunas páginas, podría uno acompañarla con una serie de *hipótesis* permitidas dentro de los posibles kantianos, entendidos estos como *usos posibles de reglas y principios.* La llamada *hipótesis prosilogística* tiene sus camaradas en la batalla. Pero, prudencia, “las hipótesis son […] en el dominio de la razón pura, únicamente permitidas en tanto armas para la guerra, y sólo con el propósito de defender un derecho, no con el fin de establecerlo”[315]. A saber, *no tratan sobre el tiempo futuro, no sobre lo que está por hacerse o debe hacerse, sino sobre lo acaecido, lo que tenemos detrás.* El *pasado.* Lo contrario sería adelantar la línea de costa y robarle terreno al mar.

La *hipótesis prosilogística* señalaba tanto a la *existencia* como a la *libertad* cuando a la *razón* se le preguntaba por dos de sus diferentes usos. Es la hipótesis que guarda al *conocimiento enteramente concordante con las leyes del entendimiento*, o al derivado de la *representación de los sentidos.* Una implicación directa. Por otro lado, está la hipótesis de la *serie*. Ésta, que podemos denominar por continuar con nuestra clasificación como *hipótesis*$_2$, dinamiza la anterior. De que algo suceda permite el paso a otros posibles sucesos… Es la hipótesis heurística, la del esbozo y el esquema, que adelanta, que tiene éxito a veces, o que fracasa en otras ocasiones, pero que de algún modo lleva en sí la insignia de lo necesario y universal. *Hay categorías que producen series, y otras que no*. Ambos tipos tienen sus implicaciones justas y necesarias que explican sus usos. ¿Y qué más hay? Por supuesto, junto a las hipótesis que defienden los derechos de batalla están las que tratan de fundarlos ilegítimamente. O, por mejor decir, *que intentar extender los términos del entente a unos no cordiales.* La aventura kantiana

[314] Butts, R.E. “Hypothesis and Explanation of Kant’s Philosophy of Science”, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Vol. 43, 1961, pp. 162-166. El subrayado es mío.

[315] Kant, I. *KrV* A777-B805

también las incluye, por supuesto, justamente para decir que son ilegítimas. Toda la *dialéctica* en su sentido ilusorio tiene este cometido. Y así, desde las anteriores, tenemos una *hipótesis*$_3$, que podríamos denominar del *origen de la serie*[316], y que se hace fuerte en la idea de que la reiteración de una serie *física* o *empírica*, si ha de mantener alguna conexión necesaria con lo empírico debe contar con un primer acontecimiento, y que lo contrario es impensable. En esta se nos dice que *no podemos aplicarle a lo contrario una regla de pensamiento*, que no tendría ningún sentido. Es esta hipótesis entonces una versión allende los mares del primer tipo. Una prolongación de la buena costumbre en una mala.

Y, por finalizar, encontraríamos en perfecta homología un cuarto tipo de hipótesis. Simetría ante todo. La *hipótesis*$_4$ es la *idea trascendental*. La idea de que podemos hacernos *con toda la serie* desde la ilación de todas las condiciones, lo cual nos daría además la serie de todos los condicionados… Hay tres *conceptos cósmicos* que pretenden ligar toda la realidad o, lo que es decir lo mismo, *es posible el intento de ligar la realidad desde tres perspectivas diferentes*, lo que no quiere decir que estas tres sean las únicas posibles.

Llega el momento de la pregunta. Tenemos una lista ajustada de lo que se puede entender en el contexto trascendental por *'hipótesis'*, tenemos por otro lado un candidato a la misma lista que hemos llamado *'hilo conductor'*, y está su valedor, que jura y perjura que semejante narración es todo el sentido de la *Historia* ¿Pero encaja en definitiva dentro del retrato de alguna aquélla?

[316] *Ibid.* A418-B446

“Wer reitet so spät durch Nacht und Wind?
Es ist der Vater mit seinem Kind;
Er hat den Knaben wohl in dem Arm,
Er faßt ihn sicher, er hält ihn warm.

‘Mein Sohn, was birgst du so bang dein Gesicht?’

’Siehst, Vater, du den Erlkönig nicht?
Den Erlenkönig mit Kron und Schweif?’
’Mein Sohn, es ist ein Nebelstreif’

"Du liebes Kind, komm, geh mit mir!
Gar schöne Spiele spiel' ich mit dir;
Manch' bunte Blumen sind an dem Strand,
Meine Mutter hat manch gülden Gewand."

‘Mein Vater, mein Vater, und hörest du nicht,
Was Erlenkönig mir leise verspricht?’
‘Sei ruhig, bleibe ruhig, mein Kind;
In dürren Blättern säuselt der Wind.’

’Willst, feiner Knabe, du mit mir gehn?
Meine Töchter sollen dich warten schön;
Meine Töchter führen den nächtlichen Reihn,
Und wiegen und tanzen und singen dich ein.’

"Mein Vater, mein Vater, und siehst du nicht dort
Erlkönigs Töchter am düstern Ort?"
"Mein Sohn, mein Sohn, ich seh es genau:
Es scheinen die alten Weiden so grau.

’Ich liebe dich, mich reizt deine schöne Gestalt;
Und bist du nicht willig, so brauch ich Gewalt.’
’Mein Vater, mein Vater, jetzt faßt er mich an!
Erlkönig hat mir ein Leids getan!’

Dem Vater grauset's, er reitet geschwind,
Er hält in Armen das ächzende Kind,
Erreicht den Hof mit Müh' und Not
In seinen Armen das Kind war tot”

(Goethe, J.W.von “Der Erlkönig”[317])

[317] [*¿Quién cabalga a tan altas horas, atravesando noche y viento?/Es un padre con su hijo/Lleva al muchacho entre sus brazos/Lo lleva seguro, lo lleva tibio en su regazo/Hijo mío, ¿qué tienes que tan temeroso el rostro escondes?/Padre, ¿es que acaso no ves al rey de los Alisos?/¿Al rey de los Alisos, con su manto y su corona?/Hijo mío, no es más que un retal de niebla/Tú, querido niño, ven, ¡Ven conmigo!/Juegos maravillosos jugaré contigo/Muchas flores de colores esperan en la orilla/Tiene mi madre en sus vestas dorados que brillan/Padre mío, padre mío, ¿y acaso tampoco lo oyes?/¿No oyes lo*

7. *Ausgang Eins zur Autobahn* [Primera salida a la autopista]: El posible desvío a Schiller.

7.1. Sobre el qué hacer con las herencias recibidas.

En una de las múltiples cartas intercambiadas por Christian Gottfried Körner, amigo y confesor de Schiller, a la par que a ratos su director espiritual en los virajes mundanos que la vida le hace emprender a uno, y, en aras de la exactitud, refiriéndonos a la del 28 de Mayo de 1789 en concreto, refiere Schiller a aquél la siguiente anécdota ocurrida apenas un par de días antes y convertida ya casi en leyenda: "Desde la ventana de la casa de Reinhold, miraba cómo subía calle arriba un tropel de personas [*Trupp über Trupp*], sin que el aluvión pareciera tener fin. Aunque no estaba completamente libre de temores, me divertía su número creciente y se fortalecía con ello mi ánimo"[318].

---

que susurrando el rey me promete?/Estate tranquilo, no te alarmes mi niño;/Es el viento, que entre las hojas secas se mueve con sigilo/ ¿Querrías niño precioso, conmigo venir?/Mis hijas habrán de atenderte de forma exquisita/Al nocturno Rin conducen y hacen correr/Y danzando y cantando, te arrullarán dentro de él/Padre mío, padre mpio, ¿y acaso tampoco lo ves?,/¿A las hijas del rey Aliso tras aquél recodo que la penumbra descubre?/Hijo mío, hijo mío, muy claro es en mi opinión,/Es el viejo sauce, gris en su aparición/Te quiero para mí, admiro tu bella figura/Y si no vienes por las buenas, emplearé la fuerza bruta/Padre mío, padre mío, ¡Ahora!¡Me atrapa!/¡El rey me ha herido!/Tiembla entonces al fin el padre, y cabalga con el viento,/Entre sus brazos el hijo, entre lamentos,/Alcanza el patio con dificultad y esfuerzo/Entre sus brazos, el niño muerto]. El fragmento que aquí presentamos como *Der Erlkönig* es una porción tan sólo en forma de balada de la poesía más extensa conocida como *Die Fischerin* [*La pescadora*], escrita por Goethe allá por 1782. El poema estaba descrito para ser cantado por la protagonista mientras desempeña sus modestas labores junto al río. El personaje al que el poema hace referencia, el'*Erlkönig'*, *rey de los Alisos* o *rey de los elfos*, tiene su origen en una vieja leyenda danesa traducida por Herder en el 78. Traducida, aunque más valdría decir que 'mal traducida'. La voz danesa correspondiente era *'Ellerkonge/Ellekonge'*, de ahí a *'Elverkonge*, *'Elvekonge'*, *'Elbkönig'*, *'Elbenkönig'*, y, finalmente, *'Elfenkönig'* de haber ido todo bien en el negocio traductor (Puede consultarse el término en el diccionario histórico de los hermanos Grimm, en http://woerterbuchnetz.de/DWB/). Hay numerosas versiones cantadas que –entre otros– el Romanticismo le ha dedicado con el correr de los tiempos, la más famosa de las cuales es posiblemente la compuesta por Schubert. Al parecer la idea para la composición del poema le llegó a Goethe precisamente durante una estancia en Jena, ciudad que ha inmortalizado el evento con su correspondiente estatua de la élfica majestad.

[318] No es en absoluto casual ni de poca relevancia el motivo y figura de Körner en la biografía de Schiller. La estrecha relación amistosa, rica en inspiración tanto afectiva como intelectual, que el poeta tendrá a lo largo de toda su vida con él –a partir de febrero del 85, por ser más precisos– da para mucho, desde luego. En este sentido, y sólo por hacer notar el impacto en la investigación que es el reflejo epistolar de la misma, basta ver cualquiera de las selecciones de cartas entre los dos. Nos hemos decidido aquí por una de las ediciones más recientes, editada por Berghahn, K. L. (ed.) *Briefwechsel zwischen Schiller und Körner*, Winkler Verlag, München, 1973. Dentro de un contexto más ambicioso, no limitado a Körner, la correspondencia de y para Schiller se puede localizar compendiada a partir del tomo 23 de la edición académica de sus escritos (Schiller, F. "Schillers Briefe (1772-1785)", en Müller-Seidel, W. (ed.) *Schillers Werke, Nationalausgabe, Briefwechsel*, Band 23, Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar, 1956), y se continúa hasta bien entrada la colección en su tomo 40. El volumen 33 supone un punto de inflexión, siendo la colección de cartas a que da inicio aquéllas recibidas por el autor –*An Schiller*–. Desde este volumen y hasta el 40 incluído, cada uno está doblado. La carta recién citada se halla por su parte en Berghahn, K. L. *Op.cit.* pp. 115-118. Centrada en su relación con Körner, temprana en el tiempo es la

El *'aluvión'* referido no cesa. La expectación, menos. No es para poco si tenemos presente que el destino es la propia casa de Reinhold, en que Schiller aguarda parapetado tras el cristal. El público sigue haciendo suya la calle. Se dispone luego a ocupar pasillo y vestíbulo del en otros casos generoso auditorio que ofrece el anfitrión de la casa, uno de los catedráticos estrella de la Academia de Jena, por ende. Si los cálculos no fallan, al menos la mitad –si no más– de la población estudiantil tenía la intención de asistir aquella tarde de mayo del 26 a la lección inaugural [*Antrittsrede*] que tenía por propósito hacer de presentación para el nuevo y ya distinguido profesor de la Salana. Algo desde luego desacostumbrado en todos los sentidos imaginables. Tanto para el ambiente académico como para la residencia de los Reinhold al parecer. Schiller, que desde el mirador ve cómo aumenta exponencialmente la comitiva, no se arredra, "iba dispuesto con una cierta firmeza, a la que contribuía no poco la idea de que mi lección no tendría que temer la comparación con cualquier otra que se hubiera impartido en cátedra alguna de Jena [*meine Vorlesung mit keiner anderen, die auf irgend einem Katheder in Jena gehalten worden, die Vergleichung zu scheuen brauchen würde*], y principalmente, ante la idea de que todos los asistentes la han de acabar reconociendo *como la mejor* [*als der Überlegene anerkannt zu werden ist*]"[319].

Pero el desfile no termina. Y Schiller habrá de seguir manteniendo el tipo. La multitud que llena la calle va creciendo en tal medida, que algunos hasta deben regresar por donde han venido por falta de espacio. Alguien sugiere cambiar de auditorio. El cuñado del teólogo Griesbach invita a la casa de éste último, que posee las mayores estancias a este efecto en toda la ciudad. ¿Pero cuántos oídos realmente esperan el discurso de Schiller? La ciudad entera está convulsa. Junto al río Saale algo se cuece. De la casa de Reinhold nuevamente una procesión se hace con las calles. "Todos se precipitaron afuera, y en un santiamén la Joanisstrasse, que era una de las calles más largas de Jena, se vio completamente llena de estudiantes en dirección a [la casa de Griesbach]. Corrían tanto como podían para conseguir un buen sitio en el"[320] nuevo enclave. Al mismo tiempo cunde la alarma por toda la calle, se abren y cierran ventanas

fecha de la primera edición por parte de la Veit Verlag de este peculiar *tête à tête* [1847]. De entre los continuos trabajos de revisión sobre una y la misma edición cabe destacar uno de los primeros, el del 78 ya clásico y también uno de los primeros cuidados: En Goedeke, K. (ed.) *Schillers Briefwechsel mit Körner: von 1784 bis zum Tode Schiller*, Veit Verlag, Leipzig, 1878

[319] Berghahn, L. *Op.cit.* p. 116

[320] *Ibid.*

para satisfacer tanto a los curiosos como a los temerosos. Se piensa primero en un incendio, y la guardia, allá en el castillo, se pone en marcha. "¿Qué sucede? […] Y entonces se oye una voz: el nuevo profesor va a impartir su lección"[321]. Y *'el nuevo profesor'*, traído desde la Weimar de Goethe, y a sugerencia del mismísimo olímpico para alumbrar el parnaso de su ciudad, ve cómo el nuevo auditorio también se desborda y acodada, la audiencia se aprieta en sus asientos si es que acaso ha tenido algo de suerte[322].

---

[321] *Ibid.*

[322] La historia de Schiller en Jena se puede remontar a Agosto de 1787. Afincado apenas un mes antes en la cercana Weimar, se desplaza a la ciudad de visita. La urbe le cautiva por su frescura intelectual y el atractivo del ir y venir de la clase universitaria por ella, que es la auténtica ama del lugar. Allá en las Navidades de 1784, un joven Schiller zozobraba entre las numerosas cuitas a las que quedaba sometido como director teatral del *Nationaltheater* de Mannheim. Su futuro en la institución no estaba claro. Schiller se hace invitar por medio de la familiar de una de sus valedoras a la corte de Darmstadt. Allí se hace con la situación y, ante el público de los excelentes, lee el primer acto de su última obra en barbecho: *Dom Karlos. Infant von Spanien*. Entre los espectadores está Karl August, Duque de Weimar, quien gratamente sorprendido le ofrece esa misma noche un puesto de consejero. Es el 26 de Diciembre. Este puesto, no obstante, no lleva aparejada remuneración alguna por el momento. Schiller remolonea un tiempo y, tras dejar Mannheim el 9 de Abril del 85 emprende viaje iniciático en lo que se decide a tomar o no posesión del puesto. Como despedida, un 26 de Junio del 84, ofrece paradójicamente la *Antrittsrede* titulada *Die Schaubühne als eine moralische Anstalt betrachtet* [*El teatro considerado como institución moral*], lección en la que ahonda en algunas ideas referidas al efecto del drama en los espíritus y que habían sido desarrolladas en un artículo anterior del año 1782, en la revista que ayudaba a editar por aquel entonces, la *Wirtembergisches Repertorium der Literatur*. El artículo, *Über das gegenwärtige teutsche Theater* [*Sobre el teatro alemán en la actualidad*], defendía a capa y espada la utilidad real del teatro como poder junto a Estado y Religión, en su naturaleza esencialmente ejemplar. Aparece también por vez primera el concepto de *'verdad'* [*Wahrheit*] asociado al contenido artístico en Schiller. Entre que se lo pensaba o no, a Weimar llega no antes del 21 de Julio de 1787, haciendo parada casi en todas las estaciones previas y cargando con todos los manuscritos habidos y por haber. En la cartera lleva acabado el *Dom Karlos* –recién terminado en Junio– y las primeras páginas de la *Geschichte des Abfalls der Vereinigten Niederlande von der spanischen Regierung* [*Historia de la Independencia de los Países Bajos unificados del gobierno de España*]. Ésta es su primera obra propiamente histórica. Con ella despunta en el nuevo género, y lo hace además destacando: Crea él mismo un género nuevo con su acercamiento dramático al tema. Los personajes son protagonistas. A Schiller se lo empieza a estimar en Weimar no como al autor de dramas y poeta de renombre, sino como historiador. Allí, Wieland y Herder, que reinan en el Eliseo en ausencia de Goethe, tienen contacto por primera vez y como primera impresión con esta última obra, y la aprecian y lo aprecian por ella únicamente. Wieland no estimaba en nada el primer gran éxito de Schiller, *Die Räuber* [*Los bandidos*, 1781]. Herder ni lo conocía. Apenas de oídas. Goethe llega a Weimar desde Italia un 18 de Julio de 1788. Queda horrorizado ante la fama que ha adquirido el joven poeta al que no tenía en mucho tras leer lo que consideraba un exceso de la juventud sentimental del *Sturm und Drang*, el *Die Räuber* precisamente. No se conocen hasta el 6 de Septiembre en casa de la señora Von Stein, y Goethe lo evita. No se soportan por el momento. A medias amenazado por la nueva estatura de Schiller, a medias por el nuevo ambiente que éste ha creado en torno a sí en su ausencia, promueve con el consejero secreto Voigt, principal intendente de Weimar, la promoción de Schiller como profesor para la cátedra de Historia de Jena. Parece que Goethe lo empujara al camino de la *Historia* para alejárselo del de la *Poesía*. En Diciembre de 1788 se inician los movimientos. Schiller duda: Es un puesto que depende en sus emolumentos de la asistencia del alumnado. Al final se decide a aceptar imaginando mejoras futuras y desoyendo el consejo de Körner que le habla de la necesaria independencia que un poeta requiere. Jena depende administrativamente de las cortes de Weimar, Coburgo, Gotha y Meiningen, y todo se decide por votación. El 15 de Diciembre el Consejo Universitario acepta el nombramiento a requerimiento de la corte de Weimar de *Herr* Schiller como docente.

No hay sitio casi ni para que él consiga llegar al lugar dispuesto para la lección magistral. Se abren las ventanas. Hace calor. Son en torno a las siete de la tarde. Desde la calle se oye, como respuesta al coro del rumor académico dentro, el murmullo de los que se han visto obligados a tratar de captar algo a través de aquéllas fuera. Éstos no han sido tan vivos y rápidos como los que se sientan ahora quizás en el suelo, aunque estén más holgados, eso sí, respecto del espacio. Schiller se abre paso finalmente, escoltado a ambos lados por los dignatarios de la Universidad. La cátedra apenas le es visible, pero cuando se encarama a ella, tras surgir poco a poco su voz del "golpeteo, que aquí significa aplauso […] Con las diez primeras palabras que pude pronunciar en tono firme, me encontré en pleno dominio de mí mismo; y leía con una fuerza y seguridad en la voz que hasta a mí me sorprendió"[323]. Huelga decir que, además de encontrarse en el pleno dominio de sí mismo, se encontró también en pleno dominio de la concurrencia. El sortilegio que le permitió conseguir semejante hazaña, domar a Hércules y a la hidra de Lerna a un tiempo en Jena, se componía exactamente de diez sencillas palabras: *Me es grata y honrosa la tarea, mis muy estimados señores* [*Erfreund und ehrenvoll ist mir der Auftrag, meine h.H.H.*][324]. Y la tarea de la que predica gratitud –continúa– no es otra que la de acompañarlos *a su lado* [*an Ihrer Seite*], casi tomándolos del brazo para conducirlos, en un vagabundeo en apariencia casual y en principio despreocupado que les presentará ante los ojos las delicias y divertimentos de algo llamado *Historia Universal* [*Universalgeschichte*]. No hay en principio exigencias… Pero esto sólo en principio. En este paseo ya vespertino, Schiller no pretende marcar el paso, ni imponer tampoco ninguna ruta. ¡No es necesario hacerlo! El acompañante, los acompañantes, pueden dirigir la expedición, que la lección será la misma. No hay problema, a nadie va

[323] Berghahn, L. *Op.cit.* p. 117

[324] Son, de hecho, las diez primeras palabras que componen la lección inaugural sobre *Historia* que debía servir de presentación y declaración de intenciones de los cursos y para el nuevo profesor. El apócope de honor corresponde al *'meine hochverehrten Herren'* [*h.H.H.*]. El *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* [*¿Qué se quiere decir por y con qué fin se estudia Historia Universal?*] es su segunda incursión teórica ante un público de escolares (*vid. supra* nota 321). Con el fin de hacer uso de las obras que del autor interesan, en lo que sigue utilizaremos la edición en cinco volúmenes de las obras completas de Schiller en *Friedrich Schiller. Sämtliche Werke*, Carl Hanser Verlag, München-Wien, 2004 para citar los textos que forman el *corpus* de esta parte del trabajo, indicando cumplidamente el título de la obra, el volumen de la edición en que se halla y la página correspondiente en cada caso. Son de especial utilidad los volúmenes IV y V, que recopilan los *escritos históricos* [*Historische Schriften*] y los *escritos teóricos* [*Theoretische Schriften*] respectivamente. Abreviaremos esta colección como *SW* en adelante. Para esta cita en particular la referencia extendida es: Schiller, F. "Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte", en Alt, P.-A. (ed.) *Friedrich Schiller. Sämtliche Werke*, Carl Hanser Verlag, München-Wien, 2004. p. 749

a defraudar. Satisfará igualmente "al observador reflexivo [con] tantas materias para su enseñanza, [como] al diligente hombre de mundo [entretenido con sus] excelentes modelos de imitación, [no menos] al filósofo [al que le tiene reservadas las] conclusiones de la mayor importancia, y, *a todos sin distinción* [*les ha de premiar con*] *el más rico manantial del más noble de los placeres*: el anchuroso y vasto campo de la Historia"[325].

Ya sea como objeto [u 'objetos' que se enfrentan, *'Gegenstände'*] de reflexión contemplativa, ya sea como motivo y razón para la utilidad, este paseo acompañado pretende colmar las expectativas más inmediatas de todos y cada uno. En caso de verse defraudadas en algún punto por la rigidez de las mismas para los distintos grupos de intereses, pues aquél se demora aquí, el otro nos puede retener allí…algo que desde luego podrán sacar en claro como ganancia y que jamás cederán de concluir el paseo junto a Schiller es el disfrute cálido y sereno *'del más noble de los placeres'* [*das edelste Vergnügen*]. Alcanzado en magnificencia por su extensión, pues se nos ofrece entre los pliegues de la *Historia* al completo. Es el más noble de los divertimentos la promesa mínima que nos hace Schiller. A esto no tendrán por qué renunciar ni el filósofo implicado sesudamente en sus cuitas, ni el observador contemplativo que gira y gira alrededor del mismo objeto a la busca de la imagen completa. Ése que se demora en la admiración. Ni tan siquiera el apresurado hombre de Mundo, que desea respuestas claras, cortas y oportunas por parte de éste ya que el tiempo apremia. Es un plus a no despreciar como quiera que se pasee y por la razón por la cual se pasee, por recomendación médica o curiosidad.

Sólo una cosa no está permitida si acompañamos al paso a Schiller, y esa cosa no sería sino la negación de todo lo expuesto anteriormente. Esta negación vendría a ser lo mismo que decir que el paseo no tiene en sí *ningún interés* para el acompañante, sea porque quizás éste se hace a la idea de que ya es por él conocida la ruta propuesta, sea porque en ella no espere encontrar solaz, o bien porque el aburrimiento haga de él una presa fácil, o incluso que haya cosas que considere más importantes que demorarse en estas rutas ya transitadas por capricho o por disfrute. Lo único que no se perdonará entonces es este desinterés. La ausencia de cualquier interés. Y Schiller tiene razones para ser inflexible en este sentido. Para esto, es mejor desde luego no salir de casa. Al

[325] *Ibid.*

que se ha decidido –porque es al fin y al cabo una decisión– a arrellanarse en su sillón y mirar por la ventana a la espera del regreso de los que han partido, le espera al menos el sortilegio de más de diez palabras que Schiller invocará al final de la mencionada lección. Será como si entrara éste por la puerta, el sombrero todavía en la mano, e interpelara a aquellos demasiado acomodaticios que ahora, sin embargo, despiertan al final apoteósico del discurso, como si estuviera pensado especialmente para ellos, para conmoverlos en su asiento: "Todas las edades precedentes se han esforzado –sin saberlo, o puede que pretenderlo– por conducir a nuestro humano siglo. Nuestros son los tesoros [*Unser sind alle Schätze*] que han traído consigo el celo en el trabajo y el genio, la razón y también la experiencia, a esta edad del mundo ya avanzada. Es a través de la Historia como han de empezar ustedes a darle algún valor a los bienes *a los que la costumbre y la posesión incontestada* continúan robándole de buen gusto nuestra gratitud [*an denen Gewohnheit und unangefochtener Besitz so gern unsre Dankbarkeit rauben*]: ¡Son bienes caros y costosos, a los que aún permanece pegada la sangre de los más nobles y mejores! ¡Son bienes que han tenido que ser conseguidos por medio de los más procelosos de entre los trabajos de tantas y tantas generaciones! Y ¿Cuál de Vds. en el que se aloje un espíritu lúcido y un corazón sensible, no tendrá presente la elevada obligación [*diese hohe Verpflichtung*] que ello conlleva sin que nazca en él en este caso el silencioso deseo hacia la estirpe venidera, deseo que él mismo se ve incapaz de pagar a la del pasado?"[326]

¿Y cuál de entre ellos, ignorando esta presunta deuda entre generaciones, no sentirá cierta vergüenza si la trata como no contraída? Porque queramos o no, llegados con *necesidad hipotética* a *'esta edad del mundo ya avanzada'*, aparecidos en medio de la función, somos el producto –quizás sin saberlo, sí, quizás sin pretenderlo– de las edades precedentes y su esfuerzo. Uno que es esfuerzo por parte de toda la *Historia*, ya que no hay otro sitio al que hurtarse. Claro que para sentir vergüenza habría que haber dado ya en cierto modo por buena la deuda. Apartar el ánimo de su pago es un cierto modo de olvidar sabiendo, pretendiendo, *quiénes somos* desde la ignorancia –que sólo es inocente de no pretenderla– del cómo hemos venido a parar a estas orillas del presente. Y si este esfuerzo de nuestros predecesores del que hablamos pudiera carecer del mérito que se le guarda a aquél ejecutado *sabiéndolo, pretendiéndolo*, con el objeto

[326] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem Ende…", en *SW*, IV, p. 766

adelantado de la estirpe venidera en mente, no es menos cierto que está en la mano de aquél que recibe sus dividendos el tomar conciencia con un espíritu lúcido y un corazón sensible, del valor del mismo bien. La obligación queda como pátina adherida al legado, es que lo vale. Le otorgará entonces cordialmente la así merecida gratitud, que es la moneda con la que se pagan las obligaciones hacia el pasado. Puesto que, sin duda, recae más que en el testador en el heredero la presunta carga de esta gracia. Si se puede estar agradecido, esta posibilidad le corresponde siempre a la estirpe venidera. Podrá ésta valorar después si la herencia recibida bien lo merecía o no, podrá valorar si lo heredado es realmente el tesoro que pretende ser y el patrimonio tiene el peso que reclama, pero esto dependerá ya de reconocérselo sobre la base de poseer un *'espíritu lúcido'* presto. Será, sin embargo y por igual, hacerle un flaco favor –o ninguno en absoluto, por mejor decir– y dejación de la propia responsabilidad tanto el *dar la herencia por hecha*, incontestada, como el no prestarle la menor atención, y verla como costumbre, o bien prestarle en sintonía el menor de los intereses. Algo que en definitiva viene a ser lo mismo. Y es por eso que a Schiller la labor que tiene por delante no puede serle sino *'grata y honrosa'*. Necesariamente.

Arrellanados en el sillón, podemos hacer oídos sordos al discurso de Schiller. La costumbre, la posesión incontestada de semejante legado –pues somos trivialmente los únicos herederos– nos hace romos y refractarios a *'darle algún valor'*, porque *¿Qué valor se le ha de dar a lo gratuito, lo que se recibe sin pena ni gloria?* –pensará el heredero pobre de espíritu que no se siente apelado ni por el testador ni por el valor del bien. Pero Schiller truena ante él. Hay que aprender de nuevo entonces que los bienes a los que la costumbre y la posesión no amenazada nos han hecho insensibles nos podrían ser arrebatados si dejamos de pesarlos en nuestros corazones con justicia. A saber, que lo heredado, si es que es valioso, puede sernos sustraído, y que para nuestro caso no será obra de ningún ladrón ni asaltador de caminos, pues en el sillón no hemos salido propiamente de nuestros aposentos, sino que el instante en el que el crimen se comete se prepara ya con un acto de hurto que se nos pasa desapercibido. Ese acto es el de robarle nuestra gratitud. Y esto no es cosa chica. Como hurto, implica una acción contra el derecho y por lo tanto, dichos bienes ostentan un cierto derecho que sólo resta por ser reconocido. Puede si no perderse el patrimonio con el andar de los tiempos. No es una conquista eterna. Para los esperanzados, podrá regresar si se pierde, desde luego, pero

sentiremos entonces crudamente su ausencia hasta que ésta generación, o la estirpe venidera, lo vuelvan a conquistar como por casualidad. Valdrá entonces para el momento del legado aquello del "lo que de tus padres has heredado, conquístalo para poseerlo [*Was du ererbt von deinem Vater hast/ Erwirb es, um es zu besitzen*]"[327]. ¿Y dejaremos a la casualidad semejante acontecimiento por falta de gratitud?¿Por un cuidado que, en definitiva, se basa tan sólo en el reconocimiento del bien recibido, en su puesta en valor?¿Y qué es esto del *'valorar'* y *'darle valor'*?¿Realmente no tiene coste alguno?

Porque algún oyente sigue enterrado en el entorno muelle de su sillón sin sentirse reclamado en absoluto a la discusión sobre el tema, como si éste le fuera algo ajeno. Habrá de desacostumbrarse por adelantado, tendrá la exigencia de poner en el otro platillo de la balanza el peso adecuado a las posesiones recibidas por medio de aquél contrafáctico que nos enfrenta a su pérdida para la generación presente, *'y si no…'*. Se deberá cargar con el *'als ob'* de una elevada obligación.

Schiller ya nos ha dado indicaciones de cómo funciona semejante proceso de pesaje. Ha indicado lo que a su juicio es el inicio del proceso de reversión de ese pernicioso estado de molicie. Hay bienes y bienes. Determinadas cosas han de contar sin lugar a dudas con la cualidad de afectarnos. Hay bienes que *merecen* y, a la vez, *exigen* una elevada obligación para con ellos. Bienes que están como tocados por esa

[327] La cita que es lema para tantos corresponde a los versos 682 y 683 del *Faust* (von Goethe, J.W. "Faust. Der Tragödie. Erster Teil", en Schöne, A. (ed.) *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche in vierzig Bände*, Band 7.1, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main, 1994, p. 43). Freud citando exactamente el mismo fragmento con un sentido que nos lo debe acercar muy oportunamente adelanta que: "No llegan a tener su importancia únicamente los atributos personales de los progenitores [en el individuo], sino también todo aquello que de manera determinante ha tenido algún efecto sobre el mismo, [que ha sido causa. Y en esto tanto] las inclinaciones y exigencias de las circunstancias sociales en que aquél vive, [como] los lugares comunes y las tradiciones […] que tiene como origen representarían la fuerza de lo presente, su ello [*Es*] bajo forma de tendencias heredadas [*sein Es mit seinen vererbten Tendenzen*]" (Freud, S. "Abriß der Psychoanalyse (1938). III Teil. Der Theoretische Gewinn. Die Innenwelt", en *Sigmund Freud. Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Schriften aus dem Nachlaß*, Band 17, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1966, pp. 137-138). Existe un *pasado orgánico* [*organische Vergangenheit*] y un *pasado cultural* [*kulturelle Vergangenheit*] (Freud, S. *Ibid.* p.138). Para Freud la referencia a Goethe y a Schiller es fundamental en determinados momentos críticos –y puede que retóricos– de su composición clínica. Es el acervo cultural del que dispone como ilustración propia. Su personal *kulturelle Vergangenheit.* Su estudio sobre la neurosis no se priva de usar ejemplos extraídos de la autobiografía *Dichtung und Wahrheit* [*Poesía y Verdad*, 1811-1833] de Goethe. La aclaración del mundo interior por el exterior, del *'ello'* por el *'superyó'* [*Überich*], viene aquí perfectamente al caso vinculando el proceso a la corriente temporal que implica toda acción, su *Begebenheit* [*acaecimiento*, su darse], y sus repercusiones o efectos [*Erfahrung*, experiencia]. Los actos hacen transcurrir el tiempo, sean orgánicos o culturales, y, a la postre, complementan o erosionan el espacio interior del sujeto. Producen o eliminan atributos [*Eigenschaften*]. *vid.* Acha, O. *Freud y el problema de la historia*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2007, pp. 101-102

demanda a ser valorados *per se*. Esta es una primera distinción fundamental supuesta por Schiller: *Existen* semejantes hechos. Se dan, y, de estos hechos que son legado, de estas acciones, existen las consecuencias y productos, y, en delegación, un tributo a los primeros ha de ser traspasado a los segundos si viene al caso. Este pago se realiza *'a través de la historia'* como zona franca para este tipo de transacciones. Pero esto requiere alguna que otra aclaración más. Del mismo modo que puede haber hechos intrascendentes, los hay que no pueden ser ignorados. Una vez entendido esto, *que todos los hechos, acciones y acontecimientos no pueden ser valorados por igual*, o de lo contrario, el término 'valor' carecería de sentido alguno, queda la consiguiente operación explicativa: fundamentar si los motivos de valoración son objetivos. Es después de hecha la división horizontal ontológica cuando podemos entrar a discutir cuál es el criterio de semejante distinción, es decir, entrar a discutir cómo los identificamos o se identifican ellos mismos ya que tienen derecho y apelan a una obligación y cómo se ordenan jerárquicamente si procediera.

La consecuencia de tener éxito en semejante aventura taxonómica será entonces, entre otras, poder acusar de ingratitud al que se atreva a no reconocerles dicho carácter.

Y Schiller va de hecho más allá en sus indicaciones. Porque no se trata de cualesquiera cosas, sino de los frutos del trabajo y del genio [*Fleiß und Genie*], los frutos de la razón y de la experiencia [*Vernunft und Erfahrung*]. Estos son esos bienes caros y costosos que pueden levantar la voz a la larga si no se les reconoce su valía. Son los bienes caros y costosos, producto de los mejores [*kostbare teure Güter der Besten und Edelsten*], o producto de tantas y tantas generaciones. Es de estos de los que podemos prometernos los más nobles de entre los placeres. Como se echa de ver, dos son los caminos posibles de semejante genealogía pues, el pesado trabajo de tantas generaciones pesará por igual frente al modelo excelente del mejor de los mejores para la imitación que andará buscando con la vista aquél hombre de Mundo del que hablábamos más arriba. Y es que ambos caminos presentan una característica en común que no se ha pasado ni mucho menos por alto en el enfático discurso. Todos esos son los bienes además a "los que permanece pegada la sangre de los mejores y más excelsos […][bienes que no son sino los] que han tenido que ser conseguidos a través del pesado trabajo de tantas generaciones"[328]. Una cosa va con la otra, la identificación de

[328] Schiller, F. "Was heisst un zu welchem Ende…", en *SW*, IV, p. 766

semejante conjunto de bienes por la mácula de la sangre, el sudor y las lágrimas conduce a la coincidencia entre los mejores y más excelentes y aquellos que han sido capaces de legar el fruto de los más pesados trabajos. No nos importa aquí el número del *universorum*. Los más excelsos son igualmente tantas generaciones como uno solo.

Nos importa el signo distintivo que nos reclama la más elevada de las obligaciones. Es esa pátina y marca en el bien que nos tiene que remover el deseo si somos de aquellos que tienen un corazón sensible o que quieren despertar a la lucidez el espíritu. Valiendo lo cruento de la metáfora, *la sangre llama a la sangre*, y es así como se consigue "atar nuestra existencia fugaz a la perenne cadena que une a todos los linajes humanos, para así sujetarla en su carácter volátil"[329]. Para que no eche a volar. El pagar es una acción, y aquí se paga para empezar mostrando algún *interés*, y si de casualidad el *'silencioso deseo'* no retribuyera del todo al pasado su deuda de gratitud como es el caso, pondremos si queremos nuestro impuesto allá en el futuro. Y es por eso que, para no ser acusados de estar hablando de fantasmagorías, decíamos hace un rato que "debe existir en la especie humana alguna experiencia que, *como hecho*, indique una cierta aptitud y una facultad de este género [*eine Erfahrung, die als eine Begebenheit auf eine Beschaffenheit und ein Vermögen hinweiset*], cosa que constituiría la causa de su progreso"[330], del pago futuro en la misma especia. La coda viene más que oportunamente al caso. Será ésta una cierta aptitud con resultado en la misma divisa, la gratitud.

Porque a buen seguro podemos decir que ha habido progresos y que estos se han debido a un cierto reconocimiento agradecido de este tipo. Unas generaciones se sienten deudoras de otras. *Debe existir*, primero, como deben existir al menos las cosas a las que se está formalmente obligado, las que nos reclaman desde el universo abstracto del derecho. Y, *de hecho* y felizmente, como *Begebenheit*, se podrá decir quizás que *existen* finalmente. Para no ser acusados tampoco de círculo argumentativo, lo que más bien sucederá es que *de hecho existan*, y que se pueda entonces colegir su derecho. El camino luego se puede revertir: De la *ratio essendi* a la *ratio cognoscendi.* Por ser más específicos, ya hemos dicho además que este 'existir' es un fenómeno plural que se da en la *Historia*. Estos acontecimientos los hay de muchas clases. *Existen* este tipo de experiencias, que ofrecen tanta materia de enseñanza al espíritu lúcido, y esto, *de facto*.

[329] *Ibid.* p. 767
[330] Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak. VII, p. 84

Hay bienes recibidos a los cuales no podemos sustraerles ese carácter y que provocan en nosotros un cierto tipo de asentimiento, de reconocimiento, de aprobación producto del despertar de nuestro buen espíritu, de nuestras mejores capacidades, de nuestros mejores ángeles, o de nuestro corazón sensible. Al contacto con semejantes bienes, en su presencia –pudiera decirse– resuena delatora la facultad para semejante género y se pliega ésta obediente. Y su tono primario es una *aptitud* [*Beschaffenheit*], una inclinación que se produce, un talante. En definitiva, y sin evitar la similaridad sonora, es una *actitud*. El sonido es el de aquél deseo silencioso. Y esta actitud es el principio del movimiento hacia *lo mejor* que promete el *'progreso'*. El primer movimiento hacia éste, comienza con un cambio en la actitud hacia el interés y la inclinación, como una tendencia dinámica que mueve de la molicie y la inercia al acto decisivo, que bien puede ser el de levantarse del sillón. Del mismo modo que el desinterés era el primer crímen. Esto es, *'causa'* o se identifica etiológicamente como culpable principal de lo que está por venir. O, dicho de una manera 'más contrafáctica' –y perdónesenos el barbarismo–, cuando se pague el tributo a los siglos venideros, habrá de explicarse esto necesariamente como originándose retroactivamente en aquella actitud primera que era el desear pagar. Pago realizado con gratitud.

Y el fenómeno maravilloso de la *gratitud* no deja de tener también sus reglas como vemos, aunque resulte paradójico en su espontaneidad. Su valor está presumiblemente en el carácter de ejercicio no necesario al que nos referíamos hace unas páginas. Puesto que el objeto de la misma será también un acto desinteresado en esencia por parte del tiempo pasado, y dado que la estirpe venidera podrá o no ser agradecida para con él, no se puede esperar con necesidad este pago como condición, ni se espera y actúa por lo usual de esta manera tampoco. Los intereses del que lega no esperan nada en pago ni entran en la cuenta. Es ésta la naturaleza de *lo gratuito* y de la *gratitud*. El desinterés comprende una actitud que va en los dos sentidos. De suceder lo contrario, diríamos sin ambages que el acto en sí *no es gracioso* o es *ingrato*. Pues, de la misma forma, de ser aquél gracioso y merecer para sí dicho reconocimiento, se tildaría de desagradecido al heredero del mismo de no actuar en consecuencia. Gracia con gratitud se paga. Pero claro, ha de merecer para sí dicho reconocimiento. Y en ese caso sólo sería inconsecuente el que recibe la gracia, de ser considerados los bienes legados

un tesoro, el más excelso de los regalos, pues ¿Cómo podría explicar entonces su desidia, su ausencia de deseo para los mismos?

Nuestros descendientes "sin duda, valorarán la historia de las épocas más remotas –cuyos documentos habrán dejado de existir para ellos mucho tiempo atrás– *aplicando únicamente el criterio que más les interese*"[331]. Sólo del feliz suceso que concite el juicio adecuado para el bien adecuado surgirá el progreso. Habrá dado este criterio con *lo que más interesa a nuestros descendientes.* A saber, hay actitudes correctas hacia el pasado. Pero sin duda, y para abrir el apetito en dicha investigación, la suma total de dichas valoraciones indicará allá al principio, en el inicio que es origen, una facultad [*Beschaffenheit*] acorde con semejante género de actitudes.

Es por eso que "sólo cabe predecir [una de estas *disposiciones adecuadas del ánimo*] cuando concurren las circunstancias que coadyuvan al suceso. El que tales circunstancias *hayan de concurrir alguna vez* es algo que sin duda se puede predecir"[332], por ejemplo, de un modo general y como por la cuenta de la vieja a través de un rudimentario cálculo de probabilidades –nos dice Immanuel Kant–, "como en los juegos de azar [*beim Calcul der Wahrscheinlichkeit im Spiel*]"[333]. Como se puede predecir la descarga eléctrica en aquellos cuerpos generadores de electricidad. Pero lo que no se podrá determinar con exactitud es si no tendré que sentarme a esperar semejante dichoso acontecimiento para obtener la experiencia que confirme mi predicción por espacio de una vida entera. La mía, en este caso. ¿Qué debe suceder *'alguna vez'*? Sí. ¿Cuándo? Es cosa de hacer cuentas. ¿Pero en qué se diferencia este *'hacer cuentas'* de la mera elucubración? Porque desde luego, la mención kantiana al cálculo de probabilidades hay que acompasarla con que se trata de aquél que relacionamos con el radio de influencia de la mesa de juego. No obstante, esta predicción, sobre la base de lo realizado, tiene las ventajas de las causas. Pues si bien no podemos determinar el suceso del acontecimiento, decir cuándo y dónde descargará la tormenta, una vez hemos atestiguado la comunidad de origen en una facultad de determinado género de todas aquellas valoraciones que de la *Historia* harán las generaciones futuras, estamos legitimados en sostener que *existe* una causa, causa que tiene además la forma de una *capacidad* [*Vermögen, Fähigkeit*], que se desencadena de

[331] Kant, I. "Idee zu einer…", en Ak. VIII, p. 31
[332] Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak. VII, p. 84. El subrayado es mío.
[333] *Ibid.*

diversos modos ante la presencia de variados bienes, pero que variada en especie –en resultados– coincide en género. Eligiendo unos criterios u otros según interese.

Es además ésta una manera bien clara de pararle los pies a aquéllos que nos pudiesen llegar a acusar de andar jugando a las profecías. Porque el ser humano juzga, y, además, valora. No es ésta una segunda acción redundante. El individuo puede aplicar una regla a un caso particular –emplear un *concepto* o *'categoría'*– y a esto se le habrá de llamar sin duda 'juzgar', pero por añadidura también pueden nuestros descendientes valorar la historia de las épocas más remotas aplicando únicamente el criterio, o la regla, o la categoría, *que más les interese.* Esto es un acto de muy otra naturaleza. Juzgarán entonces como consecuencia de un *valorar*. Y en la medida en que esta serie de actos se instituyen como independientes en su aplicación y nuevos, y que forman toda una nueva familia y *'género'* con un cierto parecido, hemos de poner allá arriba para explicárnoslos una *facultad* [*Fähigkeit*], *capacidad* [*Vermögen*] o *aptitud común* [*Allgemeine Verneigung*] a todos ellos. Como a toda facultad era de esperar que a Kant no se le ocurriera sino ponerla a disposición del *universorum*, suponerla extendida a todo el género humano[334].

Así, es la *aptitud*, la *facultad* o la *capacidad* la que paga las cuentas de gratitud o deja a deber entonces. ¿Habrá entonces una de éstas elevadas obligaciones que no haya de ser dejada en la columna de los deberes? Si la hay, será entonces una experiencia ante la cual cualquier miembro del género humano y, por ello, capacitado para valorar, haya de ceder el acto gratuito o ser acusada de ingrato. Una experiencia universal –o ya puestos, del *universorum*, por ser más precisos– que se indique entonces como *'ligada*

[334] Un hecho "que pruebe sobre la esencia de una causa tal [*auf das Dasein einer solchen Ursache*], así como sobre la acción de su causalidad sobre el género humano [*auf den Act ihrer Causalität im Menschengeschlechte*], que no se halla determinado en referencia al tiempo" (*Ibid.*). Este hecho, de saberse elegir bien, funcionaría como canon y medida. Funcionaría como una suerte de *categoría* homologable junto con las demás, pues si los *usos teóricos* y *especulativos* se revelaban por sus *juicios*, por sus tendencias del juzgar, no podemos pretender hurtarle al *faktum* de una nueva clase de juicios que se repiten doquiera entre los pueblos y las gentes su génesis en una nueva facultad, o al menos, el *Dasein* de una nueva *'causa'*. "Cuando percibo la congelación del agua, son dos estados los que aprehendo como tales, el líquido y el sólido, y los dos en una mutua relación temporal", de igual manera, una y otra vez se repite la reacción ante la *Revolución* por parte de sus espectadores. "Sin embargo, en el tiempo que pongo en la base del fenómeno como *intuición* interna, me represento necesariamente una *unidad* sintética de lo diverso sin la cual habría sido imposible que se diera dicha relación como *determinada* [*bestimmte*][…] Ahora bien, si hago abstracción de la forma constante de *mi* intuición, es decir, del tiempo", de la repetición temporal que relaciona una y otra vez mi persona con el acontecimiento, del redoble continuo del *entusiasmo*, "esa unidad sintética constituye, en cuanto condición *a priori* […] la categoría de *causa*" (Kant, I. *KrV*, B162-163)

estrechamente al interés de la Humanidad'[335]. Esto es, *existen una serie de bienes que interesan a toda generación por siempre.* Es la parte objetiva del asunto. Y hay que anotar que, de entre todas esas operaciones de imposición o reintegro, de haberes y deberes posibles, se puede hablar de "un hecho de nuestro tiempo que prueba esa tendencia" y que se prueba entonces entre el elenco de esa clase excelente de sucesos[336]. Es decir, se puede identificar claramente uno de esos pagos que andábamos buscando en una muestra de la historia humana. Es –como no podía ser de otro modo– la *revolución de un pueblo lleno de espíritu, pletórico de espíritu sensible* [*Die Revolution eines geistreichen Volks*][337].

Y, no nos llevemos a engaño, porque nadie podía haber deducido un acontecimiento semejante, un concierto tal entre *deber* y *querer*. ¿Podemos plegarnos realmente a la ilusión de enumerar el máximo efecto de toda causa *a priori*? No se lo esperaba porque aún no había descollado aquella facultad en ninguna de sus acciones a ese nivel. Con Goethe –y en una de esas coletillas que Schiller debía conocer muy familiarmente por la amistad que tantos años compartieron– somos hijos desde luego de nuestras obras. Pero ya ante un nuevo efecto, uno que la *Historia* nos ha enseñado a meter en nuestra economía humana, puede suponerse, sí, para aquella causa una nueva fisonomía. "Se ha descubierto en la naturaleza humana una disposición y capacidad […] *que ningún político hubiera podido deducir, a fuerza de sutilezas, de la reunión del devenir natural y de la libertad en la especie humana*, salvo quizás siguiendo los *principios internos del derecho* [*und welches allein Natur und Freiheit, nach inneren Rechtsprincipien in Menschengeschlechte vereinigt*] que podrían indicarla"[338].

---

[335] De modo que "si todo volviese de nuevo a su antiguo cauce después de haberse prolongado su efecto por algún tiempo, aún y a su pesar", esto es, si despertáramos del ensueño, si el efecto no perdurara, si el tiempo lo arrastrara, "la predicción filosófica no perdería un ápice de su fuerza [*so verliert jene philosophische Vorhersagung doch nichts von ihrer Kraft*]. Pues ese acontecimiento [*Begebenheit*][…] se halla tan estrechamente ligado al interés de la Humanidad, y está de tal forma diseminado [en sus efectos] por todas partes", que probatoriamente sin identificar aún su causa *de facto*, en su *Dasein* estamos autorizados a suponerla conceptualmente –*prosilogísticamente* [*auf das Dasein des Acts ihrer Causalität*]– como el origen de los mismos (Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak. VII, p. 88). Pueden los observadores minuciosos, los políticos que son sus contemporáneos –dice Kant–, vaticinar y ver como más que probable la vuelta a la normalidad tras el torrente de la *Revolución* [*wie Politiker jetzt wahrsagen*], que no pueden aunque quieran eliminar la evidencia de una causa común en aconteceres semejantes que han llegado ya y que aún están por llegar (*Ibid.*)

[336] *Ibid.* p. 85

[337] *Ibid.*

[338] *Ibid.* p. 88. El subrayado es mío.

Cuando empezamos a hacer números y aventuramos un cálculo que incluya a las *circunstancias* del *reino de la Naturaleza*, y además, a las del *reino de la libertad humana*, las cuentas del *Derecho* se quedan a todas luces cortas. Aparecen entradas en el ejercicio imprevistas, pero no hay otro modo de contar. En ocasiones, se han superado las expectativas y ha habido que empezar la cuenta de nuevo. Esto hubiera sido un ejercicio fallido de aquellos de probabilidad determinada. Contingente y esperable, sí, pero ahí nos quedamos a la espera. La problemática de la gobernación, la cuita del político por cierto, incide y radica en ello. Cómo podemos adelantarnos si gobernamos realmente para el deseo de los gobernados. Pues el mayor problema de la especie humana, el de la instauración de una sociedad civil que administre universalmente el *Derecho*[339], consiste precisamente en que no sea necesaria solución de continuidad entre la *ley externa*, el *derecho positivo*, un *deber*, y su acatamiento –que no difiera de la hipotética *ley interna* de nuestros deseos e inclinaciones, un *querer*–. Este problema *es al mismo tiempo el más difícil y el que más tardíamente será resuelto por la especie humana en su conjunto*[340]. Y es que hay muchísimos intereses que pueden guiar en la elección del criterio a aplicar. "Porque nos las habemos con seres que actúan libremente, [y que tienen intereses igual de libres,] a los que se puede *dictar* de antemano lo que *deben* hacer, pero de los que no cabe predecir lo que harán [o querrán] y, aparte, que saben extraer del sentimiento de los males que ellos mismos se infligen, cuando ello se vuelve especialmente pernicioso [*aus dem Gefühl der Übel, die sich selbst zufügten, wenn es recht böse wird*] un revitalizado impulso para hacerlo en lo sucesivo mejor que antes de caer en tal estado"[341].

---

[339] Kant, I. "Idee zu einer…", en Ak. VIII, p. 22

[340] *Ibid.* p. 23. "En lo que penetra en este estado de necesidad [de la Naturaleza], tan apasionado como está por la libertad sin ataduras, urge al individuo aquello que ésta le impone, la mayor coerción de entre las cuales no es sino aquélla que los seres humanos se prodigan a sí mismos [*welche sich Menschen unter einander selbst zufügen*] fruto de sus propias inclinaciones" (*Ibid.*)

[341] Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak. VII, p. 83; Adviértase el paralelismo entre los dos últimos textos citados: Tenemos seres cuya esencia es la *libertad* [*deren Wesen ist Freiheit*], libertad que se descarga como la nube de sus truenos en múltiples inclinaciones e intereses –algunos de ellos *morales*, no se nos entienda mal–, que, por otro lado, no dejan de ser efectos naturales de la misma –efectos *sometidos a las leyes que rigen la manifestación de cualesquiera fenómenos* (*vid.* Kant, I. "Idee zu einer…", en Ak. VIII, p. 17)–. Dichos seres, que cuentan además con la inteligencia, la capacidad de proponerse fines más que reacciones, en tanto varios, están llamados a encontrarse. Y es posible que sus fines entonces se enfrenten. Fracasarán o triunfarán dependiendo del caso, se saldrán con la suya o no, pero no pueden resultar de ello lo que no son, cuerpos pasivos. *'Lo que se prodigan', 'lo que se infligen'* [*was sie sich zufügen*] no está ciego al entendimiento como en las leyes muy razonables también del choque entre cuerpos (*vid. supra* nota 339). Los ha de afectar por demás de alguna forma, y, la forma que tiene de afectarlos es mediante un *sentimiento* [*Gefühl*]. Un sentimiento que responde a leyes del placer o

El ser humano se equivoca y aprende de su propia experiencia, *extrae la enseñanza adecuada del sentimiento de los males que él mismo se inflige* para repensarse eso de las aplicaciones de criterios, para volver a *'valorar'*… No tenía desde luego una inclinación malsana hacia la propia desgracia. Pero, por qué no decirlo: Extraerá con tanta mayor atención sin duda la enseñanza adecuada del sentimiento de los males que otro le inflija, puesto que no sólo no lo habrá deseado, ni querido, sino que tampoco habrá puesto los medios él mismo para procurárselos. ¿Qué responsabilidad le toca en todo ello pues?¿Cómo puede considerarse protagonista en dicha elección?¿Y de qué clase de elección se trataría? Por ejemplo, mirará ahora con otros ojos a aquél que lo gobierna. Y nadie querrá que se lo mire así, a no dudarlo.

Para empezar, hará bien en tomar entonces nota *el observador reflexivo* [*der denkende Betrachter*], y no dejará de tenerlo en cuenta tampoco entre sus cálculos el *filósofo de la Historia* [*Der Philosophe*], pero, sin duda, será tema de la mayor de las importancias para el *activo hombre de Mundo* [*der tätige Weltmann*], porque no deberá pasar por alto confundido por sus propios intereses, aquellos que guarecen en su pecho el resto de los hombres si es que acaso quiere enterarse de qué va la película. El *político*, por ejemplo, como uno más de entre los curtidos *hombres de Mundo*, hará bien en conocer pues lo que su pueblo desea. Sean sus motivos en esta historia los que sean. De hecho, sin duda se hace cábalas sobre esto mismo inclinado sobre su mesa de trabajo y ejerce de profeta en sus ratos de asueto[342]. "Ahora bien, el bienestar carece de principio alguno tanto para el que lo recibe como para el que lo dispensa (pues se trata de algo que cada cual entiende a su modo y manera), porque atañe a la *materia* de la voluntad,

---

displacer ante los bienes o los males que con la acción el individuo se granjea, y ante este sentimiento, cuyo origen debe ser una nueva facultad, como no son los individuos bloques de hormigón, ni palos ni piedras, aprenden y finalmente se corrigen.

[342] Porque "a los profetas judíos les resultaba muy fácil predecir el carácter inminente, no sólo de la decadencia, sino de la plena desintegración de su Estado, ya que eran ellos mismos los causantes de tal destino. En su condición de líderes del pueblo […] su pertinaz obstinación en la perseverancia de una constitución elaborada a su imagen y a todas luces insostenible", incongruente con los deseos de su pueblo, "les debería haber permitido pronosticar ese desenlace con absoluta infalibilidad" (Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak. VII, p. 80). Un pronóstico infalible siempre que uno se quede satisfecho con aquellos malabarismos que se ejecutan "en los juegos de azar [*beim Calcul der Wahrscheinlichkeit im Spiel*]" (*Ibid.* p. 84). "Nuestros políticos hacen exactamente lo mismo en su esfera de influencia, siendo igualmente afortunados en sus presagios [*und sind auch im Wahrsagen eben so glücklich*]" (*Ibid.* p. 80) –asegura Kant de un modo irónico. Él mismo no ve mal la estrategia, que el propio adivino cause los acontecimientos que presagia es la única posibilidad [*Calcul der Wahrscheinlichkeit*] de salir adelante para una *historia filosófica*, pero tenemos que elegir un mejor punto de vista que el decidido por estos augures.

que al ser algo empírico no es susceptible de la universalidad de una regla"[343]. La *materia de la voluntad* que es el deseo, y lo que en él se contiene, su objeto, va y viene, y es particular. Es empírica, y como mucho se puede describir en sus idas y venidas, mas su contingencia la incapacita para ser atada a una regla o principio. Una cosa es el proceder, la regla práctica, la máxima que sigue el que obra, y otra el contenido, la materia. De poseer una regla tal que atara en un hilo explicativo la idea de lo bueno que tiene cada uno en cada instante, si poseyéramos una *ley del deseo* con la eficacia de las *leyes de la naturaleza*, podríamos predecir sin error lo que los individuos desearían a cada momento y bajo cualquier circunstancia. ¡El sueño del tirano realizado! Porque el político ingenuo –y el tirano es uno de esta ralea– cree de veras que basta con tapar con pan y circo las fallas de su gobernanza. Pero esto es entrar a la timba de nuevo y jugarnos el tipo si de gobiernos se trata porque para tanto no da el desarrollo de los posibles en el *concepto puro del Derecho*. No puede deducirse, no puede preverse. Y no obstante, el *político* sabe a buen seguro que todo individuo desea. Esto sí que es universal. Lo saben también sus compañeros de paseo, el *observador* y el *filósofo*. Y si no podemos así *prever* y *determinar* el curso del deseo –no desde luego del silencioso– trabajará por nada aquél gobernante que espere, como "amo bondadoso y comprensivo [*ein gütiger und verständiger Herr*]"[344] que tiene a sus ovejas bien cebadas y protegidas [*wohlgefüttert und kräftig beschützt*] y no teniendo éstas ningún motivo de queja relativa a su bienandanza, no tener que temer voz alguna en contra de sus dictados y pronunciamientos. Ordenará y mandará, sí. ¿No les procura acaso lo que desean?¿A qué más?¿Y es que acaso hay un *'más'* que pudieran desear? Hará bien en dejar a este punto la pose del padre solícito, sin embargo. Pues hay un 'más' aunque pudiera parecer inimaginable. Y es que "a los seres dotados de libertad no les basta con gozar de las comodidades de la vida que otro (en este caso el gobierno) puede proporcionarles, sino que les interesa sobremanera el principio gracias al cual se le procuran tales comodidades [*das Princip nach welchem es sich solche verschafft*]"[345]. Y el interés del ser dotado de libertad no precisa de toda su lucidez para darse cuenta de que este principio así tomado viene a coincidir en este caso con las idas y venidas de *la materia de la voluntad* del gobernante. Con él mismo, en definitiva. Es su deseo y en nada

[343] Nota de Kant a *Ibid.* p. 86. El subrayado es mío.
[344] *Ibid.*
[345] *Ibid.*

atiende en realidad al bienestar de cada uno sino en tanto atiende y entiende el suyo propio. Esto es el retrato de un paternalismo. El *político* querrá adelantarse al resultado y descubrir el secreto deambular de lo que su pueblo desea. Sabe lo que tiene que molestarse en saber. Pero en esto sólo está todo su arte.

Desafortunadamente para él, dicha empresa, al "no llevarse a cabo conforme a leyes conocidas [o *principios*] (como en la predicción de los eclipses de Sol y de Luna), *será calificada de adivinatoria* y como, desde luego, no puede obtenerse por ningún otro medio que no sea la participación sobrenatural en la visión del futuro, se la tildará de *vaticinadora*"[346]. Y de quien augura chapuceramente un pronóstico en la mesa de juego, sin mano para modificar el movimiento de la ruleta, se dice que adivina. "Y esto desde la pitonisa a la gitana"[347]. Es muy aventurado esperar que los deseos del pueblo y los del soberano vayan a coincidir en todo momento, que vayan a andar juntos todo el camino de la gobernación. Es muy aventurado cuando no es traza de ingenuidad política. Con lo que, en realidad, y siendo francos, lo que no ha osado declarar el gobernante que algo de gobernante tiene es que "no reconoce ningún derecho del pueblo frente a él, que el pueblo sólo ha de agradecer su dicha al gobierno benefactor que se la otorga y que toda pretensión del súbdito a tener un derecho frente a ese gobierno"[348], a resistirse haciendo valer su deseo, es ilegítimo *per se* y no se le tendrá en cuenta. El pueblo, los individuos en el pueblo, no poseen legítimamente o *en Derecho*, un *principio del querer*, no se reconoce la materia propia de su voluntad.

¿Pero qué lógica tendrá semejante agradecimiento pretendido habida cuenta de que el mismo sólo sucede justamente tras el acto desinteresado cuando puede ser calificado de tal? El *político*, aunque lo parezca al tapar con pan la boca del súbdito, no actúa graciosamente. Sigue la ley de su propio deseo silencioso. Lo hace con un claro interés y éste no es otro que el suyo propio. Por supuesto que se deja guiar por principios. Se deja guiar por su propio principio, en el sentido lato del término: él es el primero que tiene noticia de sus deseos, y no le cuesta nada dadas las circunstancias satisfacerlos. Lo que hace por el derecho del pueblo viene como de casualidad cuando –como en los eclipses del Sol o de la Luna– vienen a coincidir en su trayectoria apuntada los deseos de aquél con los suyos propios.

---

[346] *Ibid.* p. 79. El subrayado es mío.
[347] Nota de Kant a *Ibid.*
[348] *Ibid.*

Ante esto se rompe la lógica de la gratitud de la que hemos hablado. No es graciosa la donación, pues el testador se ha esforzado –si acaso– en procurarse a sí mismo aquéllos bienes caros y costosos. Si las ovejas estaban bien cebadas y protegidas, era porque el pastor estaba al resguardo del chopo y merendando entre siesta y siesta. El celo lo ha puesto en cumplir su propio deseo. Y ante esto, que es bien sabido por 'las ovejas', se rompe todo intento de gratitud. Y se rompe porque se elimina la figura del *'agradecido'* cuando no se le tiene en cuenta como dando o retirando el agradecimiento libremente, sino que se le exige como obligación donde sólo el valor *per se* del bien podría legítimamente esperar tal cosa de comprobarse. Y esto es cosa que vale lo mismo que decir que *no se le tiene en cuenta en absoluto* en la donación: es el proyecto vital y deseo continuo de los individuos como ciudadanos lo que los identifica. *Ser alguien es valorar y desear*, tener deseos como primera propiedad identitaria. Eso no se puede delegar. La actitud no puede venderse. Y se rompe la relación recíproca del reconocerse porque el que gobierna carece de la *'sutileza'* de espíritu, en este caso, para reconocer las aptitudes y las actitudes de su pueblo, aunque sea por comparación con las propias. Ahora, harán bien tanto el *observador reflexivo* como el *filósofo contemplativo* en no olvidar la lección y guardarse en el petate semejante principio interpretativo del decurso del Mundo. Para la situación actual del mismo modo que para la pasada. "El método para establecer analogías es, como en todas partes, también en la *Historia* un poderoso instrumento de ayuda […] Cuanto más a menudo y cuanto más afortunado sea el éxito con el que renueve [el observador] el intento de establecer una conexión entre lo pasado y lo presente, tanto más se sentirá inclinado *a vincular como medio y fin lo que ve que se engrana como causa y efecto*"[349]. El éxito hermenéutico lleva a la continuidad de sentido, a la continuidad de intenciones, y entre el pasado y el presente, en esa cadena de gratitudes con la fortuna de ser bien o mal entendidas. También es método que lleva a la continuidad en el uso del mismo, su validez *qua* herramienta para el *filósofo de la Historia*. Pues unos y otros protagonistas se asemejan, "comparten unos con otros de igual forma el destino que trajeron al mundo: formarse como Hombres. Y precisamente a los hombres habla la *Historia*"[350].

---

[349] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem Ende…", en *SW*, IV, p. 764

[350] *Ibid.* p. 750; Para una ampliación más allá de lo expuesto sobre las relaciones entre *Política*, *Antroplogía* e *Historia* en Kant puede consultarse Raulet, G. *Histoire et citoyenneté*, PUF, Paris, 1996; Castillo, M. *Emmanuel Kant. Histoire et politique*, VRIN, Paris, 1999; Muglioni, J.-M. *La philosophie de l'histoire de Kant. La réponse de Kant à la question: Qu'est-ce que l'homme?*, Hermann, Paris, 2011. Un

Y el individuo ahora se planta ante *esa revolución de un pueblo pletórico de espíritu*, e incluso la *estirpe venidera llegará a plantarse ante esa misma revolución de un pueblo pletórico de espíritu*, y, ante ella, ante lo excelente, ante lo que concita los intereses dispersos de toda la Humanidad, no podrá sino sentirse inclinada y tributarle supuestamente aquél deseo silencioso.

Reclamada toda generación por el elevado deber del agradecimiento, asentirá y se embarcará en ese estado de entusiasmo que la Antigüedad tan bien ha descrito, ese estado de "fervor y grandeza de ánimo [*der Eifer und die Seelengröße*]"[351]. Un estado en el que todas las inclinaciones se columbran en gozo. Lo acostumbrado e incontestado se redescubre. Lo excelente es *extra*ordinario, algo *desacostumbrado*, y además puede perecer. "La revolución de un pueblo pletórico de espíritu, que estamos presenciando en nuestros días, *podrá triunfar o fracasar*"[352], pero el *entusiasmo* [*Enthusiasm*] que despierta, ese *interés universal*, "no pudiendo verse jamás henchido por el egoísmo", escapará a las lógicas perversas de las deudas y las pleitesías[353]. Será gratuito. Y no sólo eso, sino que "no podrán emularlo mediante incentivos crematísticos [*durch Geldbelohnungen*]"[354], ni se compra ni se vende por dinero. No tiene precio, no hay ese interés detrás, con lo que el *hombre de Mundo* se las ve con una difícil cuadratura del círculo de los motivos si busca en su bolsa entre los más elementales de los éstos. Pero, si buscamos precedentes, es que tampoco resiste la comparación con "el concepto de honor de la vieja aristocracia militar", que si bien puede considerarse un análogo de este entusiasmo, el reconocimiento de unos intereses en común, "se disipó ante las armas de quienes las habían empuñado teniendo presente el derecho del pueblo" libre[355]. Pues

---

aspecto importante que retomaremos es la referencia al contenido objetivo de lo que buscaría inconscientemente en tanto especie el género humano, esto es, el desarrollo completo y perfecto de la *idea de Derecho*. Respecto de esto se puede consultar Bien, G. "Das Geschäft der Philosophie, am Modell des juristischen Prozesses erläutert", en Landgrebe, L. (ed.) *Philosophie und Wissenschaft. 9. Deutscher Kongreß für Philosophie*, Meisenheim, Düsseldorf, 1972, pp. 55-77; Yovel, Y. "The Highest Good and History in Kant's Thought", en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Vol. 54, 1972, pp. 258-283; *vid.* el prólogo centrado en la problemática jurídico-política y la lógica normativa del intelecto arquetípico –antropológico– en la *Metafísica del Derecho* en Kant en Villacañas Berlanga, J. L. *Res Publica: Los fundamentos normativos de la* política, Akal, Madrid, 1999, pp. 5-19

[351] Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak.VII, p. 86

[352] *Ibid.* p. 85

[353] *Ibid.* p. 86

[354] *Ibid.*

[355] *Ibid*. Cf. asímismo con la idea de una especie de imaginario colectivo que sólo mediante influencia fáctica de lo estético transforma esto en una acción sobre el *Mundo*. Para que sea efectiva, esta clase de idea debe embargar el ánimo del individuo *qua* ser humano. *vid.* Goldmann, L. *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*, Europa Verlag, Frankfurt am Main, 1989;

este derecho exigía el reconocimiento no de los intereses de unos pocos, sino de bienes caros y costosos que representaban los intereses de toda la especia humana. Imposible superar semejante extensión para ese conjunto universal. Y no resiste la comparación no por obra de una diferencia esencial entre principios interpretativos, sino porque contando para la misma categoría, siendo análogos –que no un remedo–, el honor es un pobre sustituto del entusiasmo por lo limitado de aquél. ¿No se vería obligado el estudioso a retornar al instrumento hermenéutico más general cuando se las viera con el nuevo material que son los nuevos motivos?

Es precisamente una muestra de *la historia humana* la que nos ha demostrado de una forma bien palmaria que valoramos, y que valoramos aquí en especial de una forma universal, afectados todos nosotros. Hablaríamos de honrar el hecho del ser *'seres humanos'*, si de análogos seguimos hablando. La forma del anhelo desinteresado, de la reacción espontánea ante el ideal, como ese diapasón que suena siempre con la misma nota tras el golpe preciso en el lugar adecuado, *no es un motivo pequeño* "para intentar una Filosofía de la Historia"[356]. Ante esos nobles bienes se inclina aprobadora el alma humana. Puesto que, por empezar por los primeros y más interesados de los aparentemente más damnificados en este argumento hasta aquí traído, permitiría –de comprenderse– "encauzar tanto la ambición de los jefes de Estado, como la de sus servidores hacia el único medio que les puede hacer conquistar un recuerdo glorioso en la posteridad…"[357]. Conseguir que no se les olvide. *'Si pudiéramos servirnos de semejante aptitud en el momento propicio…'* –se dicen para sí–. *'¡Seríamos inmortales!'*. Pero es muy difícil esto del emular, y el riesgo de caricatura es uno demasiado alto en las apuestas. El jefe de Estado ambicioso querrá sin duda controlar interesadamente dicho fenómeno. No hablemos ya, y como decimos, de la enorme ventaja interpretativa que guardará para el *observador reflexivo* o para el *filósofo*. "Se descubrirá [con ello] –como creo– un hilo conductor que no sólo puede servir para explicar el confuso juego de las cosas humanas o el arte de la predicción de los futuros cambios políticos (una utilidad que ya se ha extraído de la historia humana, aun considerándola como un efecto disparatado de una libertad no sometida a reglas), sino

---

Goetschel, W. *Kant als Schriftsteller*, Passagen Verlag, Wien, 1991; Stammen, T (ed.) *Kant als politischer Schriftsteller*, Ergon Verlag, Freiburg-München, 1999; Clewis, R.R. *The Kantian Sublime and the Revelation of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009

[356] Kant, I. "Idee zu einer…", en Ak. VIII, p. 31

[357] *Ibid.*

que también abrirá una perspectiva reconfortante de cara al futuro"[358], en la medida en que entendamos la naturaleza ideal de semejante acontecimiento benéfico. Pero no es sólo *'un hilo'*, sino *'un nuevo hilo'*, porque el Kant que escribe convencido de esto en el año 84 no sabe todavía que la perspectiva reconfortante responde a las vistas que la *Kritik* que va a escribir en el 90 le ofrecerá. Pero, por ahora, y, una vez más, semejante *hilo conductor* extenderá su utilidad para tejer, sin menoscabo alguno, una justificación y explicación, acabará mostrando una causa. Antes podíamos mirar de reojo los resultados aproximados que se obtenían de aquél uso técnico y *ad hoc* de tales mañas, viendo en el efecto, a falta de una causa adecuada en cuanto a proporción presupuesta, uno disparatado producido por una libertad que carecía de principio todavía. La *historia filosófica moral* kantiana pretende ofrecer este ansiado principio interpretativo.

Pero… Cuidado, porque llevamos un buen rato hablando de *'una nueva aptitud'*, y centrando nuestra atención en lo que parece ser un nuevo hilo conductor. Porque tres fueron las Críticas, y en cada una de ellas, Kant desarrolla un argumento diferente destinado a la elaboración de un *hilo conductor* distinto que permita poner orden en los confusos juegos en que los seres humanos se deciden a participar.

Son estos, juegos de muy distinta factura, y con las reglas de uno no se puede esperar triunfar en el otro. Tres Críticas, tres hilos por tanto. En el año 81, se juega a encontrar un hilo que explique *qué es eso del conocer*, *qué* mágico proceso permite el tránsito de la certeza a la *cognitio*, permite explicar cómo el ser humano se fabrica ese juguete llamado *Ciencia* [*Wissenschaft*]; en el 88, el hilo se complica, porque pretende darnos a conocer *a qué se le tiene derecho a llamar acción*, esto es, *qué es un hacer*, y este proyecto puede decirse que era el más querido para las intenciones de nuestro autor; faltan entonces todavía un par de años para que cuaje como intento la intuición que debió ser ese percatarse de *una cierta aptitud y una facultad* que constituya una explicación adecuada –*causa*– de lo que mueve al interés y a hacer valoraciones, esto es, a elegir el criterio o el hilo que a uno más le interese. A saber, cuál es *el principio y explicación del querer*, del deseo. Una suerte de metacrítica de principios porque dicha facultad resuena entera al atisbo de lo preparado por otra, sea *Ciencia* o *Costumbre*. En definitiva y al modo de la geometría espinozista de las pasiones, se quiere un principio para lo que atrae –*placer*– y lo que repele –*displacer*–. El año 1790, y la *Kritik der*

[358] *Ibid.* p. 30. El subrayado es mío.

Urteilskraft [*Crítica del Discernimiento*] nos quedan ahí delante. Primero nuestros pasos nos deben conducir a la necesidad teórica de semejante justificación, una justificación que ha sido por el momento apenas esbozada. Paciencia. Ya vamos a su encuentro del brazo de Schiller.

7.2. *Signum rememorativum*: Despierte el alma y recuerde contemplando…

La Historia en su conjunto –nos dice Schiller– es el terreno en que se nos brinda la oportunidad para que semejante situación se nos resuelva, y la existencia de la capacidad intuida nos ha de prometer alguna ventaja al respecto si no le perdemos el rastro. La misma hace sus apariciones siempre solemnes –sin avisar, espontáneamente, pero de hecho, ahí se nos aparece. *De hecho*, es entonces un *factum* más que ha de ser elaborado críticamente. "La Historia acompaña al Hombre a través de todas las circunstancias que él ha vivido, a través de las formas cambiantes de la opinión [y del deseo] a través de la insensatez y de la sabiduría, de su envilecimiento y su ennoblecimiento; *de todo lo que él dio y tomó para sí, debe rendir cuentas a la Historia* [*was er sich* nahm *und* gab, *muß sie Rechenschaft ablegen*]. No hay ninguno al que no tenga algo importante que decirle; todas las vías en apariencia tan dispersas de su destino próximo darán con aquélla en alguna parte. *Pues comparten unos con otros de igual forma el destino que trajeron al mundo: formarse como Hombres.* Y precisamente *a los Hombres habla la Historia*"[359].

[359] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem…", en *SW*, IV, pp. 749-750. El subrayado es mío. No es tampoco pequeño el motivo que muestra la relación de ideas que en Schiller existe entre *drama – acción dramatizada*– e investigación antropológica e histórica. La obra dramática es para Schiller un laboratorio de las pasiones, las inclinaciones, y su conflagración bajo estandarte de sus protagonistas, en vistas a descubrir las dinámicas más propias de los seres humanos. El lugar de la batalla está dislocado: Lo perfunde el autor de dentro a fuera al público que se lo infunde. Un proceso de vasos comunicantes en el que el que escribe repite para sí el proceso y alquimia del atracción y la repulsa del deseo. Si el primero es diestro como artesano moldea a los personajes redondos, prismas de sentimiento y formas de pensar en su justa medida, *sub specie* de la materia que pretenda, para regalarle al espectador una enseñanza universal que además es lección particular sobre sí. Son las obras la ocasión del *experimentum crucis* en el ánimo humano, y sus resultados son ganados de inmediato para la *Antropología*, la *Psicología* y la *Historia*. Por supuesto que, para que el feliz resultado teórico se produzca, se hace necesario que los actores actúen, que hagan algo. Reciben a renglón seguido su castigo o recompensa *como efecto de aquello que a sí se procuran o se infligen*, y, por traslocación catártica, la lección aprendida no queda para ellos, pues el drama termina y los actores descienden como individuos particulares del escenario, sino que resta para el público. *vid.* Berghahn, K.L. *Schiller. Zur Theorie und Praxis der Dramen*, Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, Darmstadt, 1972; Dewhurst, K.; Reeves, N. *Friedrich Schiller. Medicine, Psychology and Literature: With the first English edition of his complete medical and psychological writings*, Sandford, Oxford, 1978; Kesting, M. "Ich-Figuration und Erzählersschachtelung.

Es a través del decurso que forman las colinas, derrubios y cumbres con que nos vamos encontrando en este nuestro peregrinar, a ojo, como se ha de empezar a dar algún valor a la *Historia*. La recién descubierta facultad resuena ya en su encuentro casual con cualesquiera circunstancias, y da variados timbres. Todas las circunstancias en apariencia azarosas tienen como almendra una moraleja para el explorador avisado. Para cada circunstancia, una *opinión*, un *juicio de valor*. En la veta retorcida de las acciones que ha acometido, logrado y quizás perdido el ser humano, ve la *cabeza filosófica* advertida el proceso de formación de lo más pequeño a lo más grande. Aquella cordillera emergió apretujada desde las fuerzas que aquí, en esta sima sobre la que nos encontramos, vinieron a fluir juntas. De la misma manera, puede que el cometido del *historiador*, al igual que el del *geólogo*, no consista en anotar en su cuaderno los accidentes –*circunstancias*– que llaman más la atención descollando sobre el terreno, surgiendo cual de las entrañas de la tierra. Puede que no se cifre su tarea en levantar acta de las acciones relevantes y los crímenes alevosos, sino más bien en explicar el porqué de su relevancia y el porqué de su bajeza. Pero lo cortés no quita lo valiente, y si desde luego hemos de estar muy interesados en la condición, no es menos cierto que también explica para nuestro caso el condicionado. Lo normativo del principio buscado se ha de complementar con necesidad con lo descriptivo de la circunstancia, y es que también es *Historia* cada una de las formas cambiantes de la opinión. Unas formas que deben entrar en nuestras cuentas si es que luego vamos a querer diferenciar insensatez de sabiduría, envilecimiento de ennoblecimiento, para aprender así a valorar de entre la ganga los bienes más caros y costosos.

¿Debe continuar Schiller con el relato? "¿O puedo esperar que Vds. se hayan decidido ya por uno de los dos retratos presentados [hace apenas un momento] como modelo?"[360]. ¿Nos sentamos o paseamos? Pues la *Historia* nos presenta de inmediato ante la vista en su escaparate los más ricos abalorios, apretujados en ocasiones junto a la peor de las baratijas, pero hay que salir de casa. El oro está junto al oropel. La más excelsa de las formas de vida, de las mercancías al abasto, se codea junto a la más inicua, la que hace de los crímenes la materia de su guarida. Tenemos desde luego al

---

Zur Selbstreflexion der dichterischen Imagination", en *Germanisch-römanische Monatschrift*, Neue Folge, Vol. 41, n.1, 1991, pp.27-45; Fuhrmann, H. *Zur poetischen und philosophischen Antropologie Schillers*, Königshausen&Neumann, Würzburg, 2001

[360] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem Ende…", en *SW*, IV, pp. 753-754

griego, que mira de soslayo al bárbaro; poco más allá, al civilizado hombre moderno al lado del primitivo. Forman también la *Historia* no sólo las valoraciones y opiniones, sino el conjunto todo de las acciones y omisiones, sus afrentas y sus padecimientos que se sufren y se ofrecen. Como si de dos series de hechos se tratase, paralelos y proporcionados en la más feliz de las ocasiones, responden ambas con el mismo ritmo las más de las veces, y uno puede llegar a entender por *motivo* [*Absicht*] lo que fue tomado en primer lugar por *causa* [*Ursache*]. *Forman parte de la Historia sin lugar a dudas tanto los hechos, como las actitudes* ante estos, y acompaña así al ser humano "en todo lo que [éste][…] dio y tomó para sí"[361] de ella.

Pues ya es nuestro el abundante ajuar, y no sólo el de los tesoros mencionados ofrecidos por la mano generosa del celo, del trabajo y del ingenio, no sólo aquellos parabienes forjados en la fragua de la Razón y de la experiencia. Y decimos que no sólo porque "fértil y de gran extensión es el campo de la Historia; en su círculo se encuentra *todo el mundo moral* [*die ganze moralische Welt*]"[362]. Para bien o para mal.

Así, el suelo fecundo que siembra abarca todo el horizonte de las circunstancias voluntarias e involuntarias del ser humano, sensatas e insensatas, ha de ser interesante en un sentido trivial para los paseantes. "No hay ninguno entre todos ellos al que no tenga algo importante que decirle la Historia; todas las vías todavía tan dispersas de su próximo destino se conectan en alguna parte con ella"[363]. Habla la *Historia* con el mismo timbre de voz para todos, mas conoce el nombre de cada uno. No sólo para el *individuo activo de Mundo*, sino que para todos guarda un *'modelo de imitación'* [*Gegenstände des Unterrichts*]. Y en este amplio espectro del mundo moral no viene al caso todavía si estos modelos han de ser o no excelentes y en qué sentido se dice semejante cosa. Sea cual sea su destino, el viajero provisto de mapa sabrá leerlo y encontrar el parecido de la ruta que pretende con los vestigios de los pasos de anteriores expedicionarios, *por analogía* –nos dice Schiller. "A todos sin distinción tiene algo que

[361] *Ibid.* p. 749

[362] *Ibid.* Cf. con Kant: "En el hombre […] aquellas disposiciones naturales que tienden al uso de su Razón sólo deben desarrollarse por completo *en la especie*, mas no en el individuo […]. Ella misma [,la Razón,] no actúa instintivamente, sino que requiere *tanteos*, entrenamiento e instrucción, para ir progresando poco a poco" (Kant, I. "Idee zu einer…", en Ak. VIII, p. 19). Luego el camino que conduce a su instrucción correspondería *con todos* sus hitos al proceso de aprendizaje y a la explicación de éste. Y, así se responde Kant mismo y según hemos visto: "Tal empresa […] requerirá de *una gran experiencia* ejercitada por un dilatado transcurso del mundo" (*Ibid.* p. 23)

[363] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem Ende…", en *SW*, IV, pp. 749-750

ofrecer"[364]. Luego, pero sólo luego y como un aparte, hay rutas recomendadas por la delicia de los paisajes al acecho tras cada recodo del camino. Pero esto depende una vez más de qué clase de hombre se es. Son estas las mejores y más nobles excursiones, aquéllas que les interesan especialmente a los aventureros incluso desconociendo todavía que han de ser objeto de su deseo, desconociendo todavía que les importan en grado sumo, "pues [además], comparten unos con otros de igual forma el destino que trajeron al mundo: *formarse como seres humanos*. Y precisamente a los seres humanos habla la Historia"[365]. Pero el ser humano es un animal muy complicado que es capaz incluso de despreciarse a sí mismo, y a su destino. Puede renunciar a aquello que tiene por naturaleza. Tal es su grado de libertad, y ahí no debe entrar uno a valorar, si es que no quiere arriesgarse, pues se valorará por entero a la persona al valorar el esfuerzo entero en que ha decidido poner su existencia. Hay así '*seres humanos*' y '*seres humanos*', a todos habla por igual la *Historia*, sea para lo menos, sea para lo más.

Ahora bien, "la enseñanza de experiencias múltiples [y similares]"[366] a la revolución de ese pueblo pletórico de espíritu no dejará de grabar en todos los corazones sensibles una impronta indeleble. "Un hecho así *no se olvida* [*vergißt sich nicht mehr*]"[367], dado que, el que lo olvida, hace dejación de su destino *qua* miembro de la especie, cosa del todo imposible, pues es el mismo que trajo a este mundo como atributo. Puede despreciarlo, pero no negarlo. Y claro que una actitud así no nos es desconocida. Aunque convendremos en que es sólo tema de conversación para esclavos[368]. Porque como algo excepcional que es, ante un hecho semejante no puede hacerse *como si* no hubiera ocurrido. El contrafáctico nos dejaría como echando algo

[364] *Ibid.* p. 750
[365] *Ibid.*
[366] Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak. VII, p. 88
[367] *Ibid.*
[368] La figura literaria del *esclavo convencido* en Filosofía tiene cierta tradición. Viene asociada a la discusión –por supuesto– de la naturaleza real o no de la *libertad*. El argumento interviene en aquél punto en el que la esencia metafísica de la misma puede ser o no alienada como atributo propio. Esto es, *si* la *esencia libre* de un ser puede ser dejada de lado, si se puede renunciar a ella, si puede uno echarla a un hipotético afuera de sí, *entonces* ésta no es propia, no es atributo, no es esencial. Quizás la más sutil puesta en escena del argumento es la que contiene el *Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes* de Rousseau. El ginebrino, atrevido, despacha el asunto en apenas dos pases de su pluma: *Si el Hombre es o no libre es asunto sólo de discusión propio a tratar entre esclavos* (*vid.* Rousseau, J.J. "Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes", en Roussel, J. (ed.) *Oeuvres Politiques*, Bordas, Paris, 1989, pp. 17 y ss.). A saber, si nos ponemos a deshojar la margarita sobre si somos o no libres, si nos ponemos en situación mental de desprendernos de esta esencia, por mucho que sólo sea un experimento mental somos en el mismo instante esclavos ya. No se puede vacilar ante un tema de tal relevancia. *Dudo, luego no soy libre.*

terriblemente en falta, algo fundamental que se nos ha perdido: lo que como extraordinario ha acaecido y en éste su carácter casual se echa de ver en su grandeza. ¿Cómo ha podido tal cosa suceder como de casualidad? ¿No se nos aparece como necesaria por demás? Y como ha venido, frágil aunque trascendental, puede marcharse –esa es la pelea existencial con el contrafáctico[369]. Y "este hecho no consiste en importantes acciones u omisiones […] a través de las cuales lo grande entre los hombres se convierte en pequeño, o lo pequeño se vuelve grande"[370]. Ahí no es a donde tenemos puesta ahora la vista. En el telar, en sus entresijos, discernimos un hilo de un color distinto. Immanuel Kant mismo nos acompaña ahora tras darnos alcance, y nos llama la atención sobre algo…está descubriendo una actitud en la *Historia* y el tema de una nueva Crítica por añadidura. Mas "mi propósito [apostilla Kant comedido] sería interpretado erróneamente si se pensara que con esta idea […] que contiene por decirlo así un hilo conductor *a priori*, pretendo suprimir la tarea de la historia propiamente dicha, concebida de un modo meramente empírico"[371]. Kant nos reprende. "No, nada de eso [*Nein: nichts von allem dem*]"[372]. Entran desde luego en nuestros planes todos esos hechos, las "acciones de relevancia y los alevosos crímenes ejecutados por los hombres, en virtud de los cuales se menoscaba lo que era grandioso y se magnifica cuanto era mezquino, haciendo desaparecer como por arte de magia [*wie gleich als durch Zauberei*] los antiguos y esplendorosos edificios políticos para poner en su lugar otros surgidos cual de las entrañas de la tierra"[373]. Eso es *historia propiamente dicha*. Entran todos estos hechos, y ahora también todas las formas cambiantes de la opinión y las valoraciones que éstos despiertan. Pues los individuos se responden con ellas unos a otros dentro de su vasto horizonte. Así de fértil y extenso es el campo de la *Historia*. Caben en su seno todos estos desvelos para el auge y la decadencia, las formas de vida todas, y, además, las formas todas de la opinión en virtud de las cuales, también, se

[369] El del sillón, sin embargo, parece no notarlo. Éste no reconoce el carácter excepcional del hecho, del que no participa. Lo ignora. Pero, no hace tanto se produjo otra figura de la pesadez y la molicie, de la inercia: la describe muy bien Fukuyama. El presunto *fin de la Historia* nos deja con la siguiente pregunta: *¿Puede despertarse algún interés en aquél que ha conseguido ya en esta avanzada edad del Mundo los objetos de todas sus luchas? ¿Qué sucede cuando se ha logrado todo nuestro interés humano?* Entonces sí que se cuenta con una posesión acostumbrada e incontestada. *vid.* Fukuyama, F. *The End of History and the Last Man*, Avon Books, New York, 1992

[370] Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak. VII, p. 85

[371] Kant, I. "Idee zu einer…", en Ak. VIII, p. 29

[372] Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak. VII, p. 85

[373] *Ibid.*

menoscaba todo lo grandioso, o se encumbra lo miserable. Todo esto es el mundo moral.

Únicamente hay que incluir como cuidado para la imagen completa en nuestros cálculos la interpretación de la otra cara de la *Historia*, la del que observa la partida y la sigue en sus movimientos atentamente y con interés. Porque el que así la sigue, ya que la *Historia* habla a los individuos, y él se encuentra dentro de la misma, entra en las cuentas que aquélla se hace para sí. El *historiador* está trivialmente incluido. O, de alguna manera, *en tanto espectadores, todos somos también historiadores.* Juega el espectador, pero no se sienta junto a los jugadores. Sigue más bien el juego. ¡Pero no está manco en cuanto a interés ni mucho menos! Lo encontramos casi dispuesto a ocupar su lugar junto al tapete si se le indica con un gesto que se le invita a la siguiente mano. Es su primer movimiento en el juego ése el de su ánimo. Mientras tanto, "se trata sólo del modo de pensar de un espectador [*Es ist bloß die Denkungsart der Zuschauer*] que, frente al juego de las grandes revoluciones manifiesta, a pesar de los serios inconvenientes que podría crearle su parcialidad, sus preferencias […] por los actores de un partido contra los del otro [*öffentlich seine Theilnehmung auf einer Seite und gegen die auf der andern verräth*]"[374]. Semejantes acontecimientos –los juegos más apasionantes– son capaces de mover en su ocasión el ánimo y encenderlo, para hacerlo vulnerar las distancias entre el *uso público* y *privado de la Razón*[375]. Semejantes partidas son capaces de ofrecer ante el gran público que es toda la *Humanidad*, el parecer parcial en la ovación o el reproche, y la preferencia subjetiva como algo que tiene valor y que exige valoración en respuesta así mimetizado con la importancia del hecho en cuestión. Hay una especie de infección esperada en el ánimo al contacto con el foco entusiasta. Es un retumbar y un eco que exhorta a reconocerse y reconocerlo. La primera acción es una inclinación del ánimo que hace una peculiar *fuerza de Derecho* [*Aufförderung des Rechts*]. *Busca reconocimiento y se ve como instituida de ese derecho al mismo, cosa que reclama.* Y esto, para el caso concreto que nos ocupa, porque comprende el espectador ganado para la partida que, de ser apreciada su preferencia con justicia, se advertirá sin ningún menoscabo el carácter '*universal y*

[374] *Ibid.*
[375] Kant, I. "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung", en Ak. VIII, pp. 36-37

desinteresado' de la misma, objetivamente, al ponernos alternativamente "en el lugar *de todos los otros*", o *de cualquiera*[376]. La distancia es la misma en ambas direcciones.

Este tipo de espectáculos nos muestra una situación tan ilustrativa como entretenida a la vez, pues "a través del ejemplo *le recuerdan* [a uno][*ihm in Erinnerung bringen*] qué es aquello que él mismo ha sido antes [o que ha debido ser], y de dónde ha partido [o debería haber partido]"[377]. Como apuntamos, de ser apreciada con justicia la distancia de la misma. También son un extraño recordatorio de aquello que todavía puede ser, y a dónde puede arribar. Y decimos 'extraño recordatorio' porque un recuerdo liga su lógica a lo acaecido en la propia piel, y este hecho milagroso y epifanía

[376] Kant, I. "Kritik der Urteilskraft", en Ak. V, p. 293. Una salvedad, sin embargo, hay que incluir en tan sano ejercicio de empatía: Se trata efectivamente, sí, de un ejercicio de reflexión por parte del juez en que –como artefacto del uso y método– se interiorizan los elementos a juzgar *en su pensamiento (a priori)* [*in Gedanken (a priori)*], siendo lo que se interioriza ni más ni menos que *la clase de las representaciones –subjetivas– de todos los demás* [*eine Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern*] (*Ibid.*). Esto es, este *a priori* no se lleva mal con lo *empírico*. Es el *'sensus communis'*. Es una abstracción del contenido empírico que tiene la materia que es la voluntad de individuos libres. Obviando la regla del juzgar –el *a priori*– es una clase de juicio *de* y *entre* individuos particulares. Lo que se emula no es justamente un concepto universal. Sobre lo que se reflexiona –dice Kant– es sobre *la clase y tipo* de cosa que es una *representación* [*Vorstellung*]. No una *idea*, no un *concepto*. Para éstos no hace falta pensar otros individuos. Basta con reflexionar sobre la propia actividad regulativa del pensamiento propio. El lugar que ocupan todos los otros no es uno abstracto. El proceso puede ser uno "meramente posible, de modo que uno se pone en el lugar de cualquier otro [*a priori*], en tanto que se abstrae en su sencillez de las limitaciones que dependen de manera azarosa de nuestro propio juicio", es decir, de nuestro propio juicio de gusto, particular (*Ibid.* p. 294). Abstraemos nuestra posición inicial. Con esto quiere decirse que lo que justamente se abstrae, se separa, para dejar sitio a otra cosa, es nuestra propio y personal *clase de la representación*, clase que se sustituye por un instante por otra/s. Es la *materia de nuestra voluntad* lo que se pone entre paréntesis y, la posibilidad de que hablamos, el pensamiento de lo posible, es uno que juega con la idea de *otra/s materia/s de la voluntad* y otras voluntades, para a partir de estas condiciones iniciales "prestar atención sólo a las peculiaridades formales de su representación […] y se busca entonces un juicio que deba servir como regla" lo más extensa posible, lo más general y…si se puede, universal (*Ibid.*). Se busca entonces un *concepto* lo bastante amplio para esa mutiplicidad nueva. Pensar poniéndose en el lugar de otro "es la máxima de un pensar ampliado [*die Maxime der erweiterten Denkungsart*]" (*Ibid.*). Esto ya es un sobreponerse a las condiciones privadas subjetivas, pues "por medio de la determinación propia que obtiene poniéndose en el punto de vista de otro, al reflexionar sobre [el camino andado y desandado] por su propio juicio" supera la limitación del ánimo solipsista de la representación subjetiva y gana una regla cuanto menos general [*allgemeine*] sobre la que cavilar por el camino hasta ver su auténtico alcance como *concepto* (*Ibid.* p. 295). Por ello, esta *representación* ansía y pretende una exigencia [*Aufforderung*] que funciona como un principio objetivo determinado, *abstraído que no abstracto*, "que se atiene a una necesidad incondicionada para su juicio" (*Ibid.* p. 238). Como la *'rojez'* del trapo escarlata, que es empírica en cuanto a materia como todo color pero universal en tanto concepto. El ser humano tiene un máximo común divisor en estas cuestiones del sentir, un atributo universal esencial, pues forma una especie. El concepto de esto es el *sensus communis*. *vid.* Giovanni, G. "Hume, Jacobi, and Common Sense. An Episode in the Reception of Hume in Germany at the Time of Kant", en *Kant-Studien*, Vol. 89, n. 1, 1998, pp. 44-58; Ferrara, A. "Does Kant share Sancho's dream? Judgment and sensus communis", en *Philosophy and Social Criticism: An International Quarterly Journal*, Vol. 34, n. 1, 2008, pp. 65-82; Frierson, P. "Empirical Psychology, common sense, and Kant's empirical markers for moral responsibility", en *Studies in History and Philosophy of Science*, Vol. 39, n. 4, 2008, pp. 473-483

[377] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem Ende…", en *SW*, IV, p. 754

no tiene por qué implicarnos directamente. Basta con que despierte nuestras preferencias. Embozado el sentimiento bajo el sobretodo de una cierta nostalgia, ficticia por demás, encuentra así éste "en el ánimo de todos los espectadores […] una tal participación en el deseo, que raya con el entusiasmo, incluso si su exteriorización resulta peligrosa [*selbst mit Gefahr*]"[378]. Es una acción porque podría tener perfectamente sus consecuencias. *Cuenta*.

Así, esta revolución que hemos visto tomar cuerpo ante nuestros ojos "podrá tener éxito o fracasar [*mag gelingen oder scheitern*]"[379], podrá devenir acción de importancia, acontecimiento relevante y anuncio de esplendoroso edificio político, o bien fracasar, y guardar traidoras en su seno las más abyectas de entre las miserias y las crueldades, podrá alzarse sobre un trono confeccionado a partir de los más alevosos crímenes, merced a los cuales puede lo mísero pasar por excelente y minimizarse el efecto de lo magnífico, *pero sea como fuere*, si no soltamos el atisbo de hilo conductor que hemos rozado con los dedos en nuestros extravíos anteriores en el laberinto de Ariadna, si ha despertado nuestro ánimo sensible a nuevos tonos con ello en nosotros, de no soltarlo, *no perderá la presente profecía un ápice de fuerza*. No la perderá "aún y cuando ahora [en este instante] no se alcanzase el fin al que tiende, al fracasar dicha revolución o la reforma de la constitución del pueblo"[380], ni mucho menos desmerecerá tampoco en cuanto a su valor de triunfar ésta.

Por eso este acontecimiento es determinante para descubrir al corazón sensible, del mismo modo que lo es para despojar de sus máscaras a los miembros *del otro partido* [*auf die andere Seite*], porque "está ligado a los intereses de la Humanidad y tiene una influencia" tal que ya la vemos extenderse a todos los pueblos esparcidos por el globo como si un ánimo a otro pudiera inflamar[381]. Les va en ello su interés. Bueno, de hecho, éste parece ser el caso. Y con ello, tendrá que ser "*recordado de nuevo*" el pueblo que la apadrinó "*con ocasión propicia o en los momentos de crisis de nuevos intentos del mismo tipo*"[382]. No nos olvidaremos. Cuando los criterios nos bailen en el magín, y nos asalten todas las clases de duda respecto de por qué o por quién hemos de tomar partido, *el recuerdo de la preferencia* [*die Erinnerung der unsern Theilnehmung*],

[378] Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak. VII, p. 85
[379] *Ibid.*
[380] *Ibid.* p. 88
[381] *Ibid.*
[382] *Ibid.* El subrayado es mío.

la grandeza de ánimo y la simpatía, eso que no se puede ni comprar ni pagar, vendrá en nuestro auxilio y decantará nuestra indecisión, y en nuestro vacilar, por fin discerniremos cuál es el bando en que nos hemos de alinear. "Encenderá [la *Historia Universal*] una luz en vuestra razón y una benigna fascinación en vuestro pecho"[383], y así desviada la mirada de las peripecias que arrastran o encumbran a las naciones, esa comunidad de los pueblos que el *ser humano* erige sobre el suelo por siempre arcilloso que es el tiempo, recae la atención distraída sobre el nuevo hilo de nuestros pensamientos, y a él nos agarramos para seguirlo. Completamente absortos en estas nuevas cuitas, no extrañará que en ese fértil y amplio vergel que es la *Historia* haya que tener en cuenta el tono del ánimo, su color y carácter en la actitud de los espectadores ante el éxito y también, cómo no, ante el fracaso. Esto no es trivial, tiene su peso. No lo es menos sobre qué platillo de la balanza se deposita parcialmente el mismo, a qué partido se le rinde el ánimo devoto. No es trivial el tono de la actitud si es que de ella queremos hacer una explicación, pues ante el mismo hecho, responden de muy distinta manera los espectadores, invierten sus esperanzas de muy distinta manera y habrá que justificar el porqué de que haya presumiblemente más devotos de uno de los partidos en liza. Pues, ¿no había un frente universal al que afiliarse?¿Hay de verdad otra opción real?

Pero, sin salvedad, la *Historia* comprende todas las gamas del mundo moral. Claroscuros incluidos. Y, puesto que hay que hacerle justicia, ya que no es ocioso entusiasmarse o mirar al escenario con el mohín displicente desde el fondo del sillón, habremos de poner a trabajar a la *cabeza filosófica –que por lo demás habrá de ser muy versada en historia propiamente dicha–* en la labor de tejer un punto de vista diferente. Y ese punto de vista diferente descubrirá al hilo de sus pensamientos "que no sólo puede servir para explicar el confuso juego de las cosas humanas o el arte de la predicción de los futuros cambios políticos […]"[384], sino también para completar el cuadro de "por qué esa parte del gran teatro de la suprema sabiduría que contiene la finalidad de todo lo anterior –la historia del género humano– representa [en ocasiones] una constante objeción en su contra, y cuya visión obliga a apartar los ojos con

[383] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem Ende…", en *SW*, IV, p. 752
[384] Kant, I. "Idee zu einer…", en Ak. VIII, pp. 29-30

desagrado [*mit Unwillen*, con un deseo de signo opuesto]"[385]. Deberá entonces cualquier justificación anotar en sus cuentas las decepciones y gestos de desaprobación al igual que los vuelos del entusiasmo y el asentimiento general, el agrado y desagrado, e, incluso, y por qué no, la tan temida indiferencia, al dirigirse la atención del público hacia lo que en el escenario se sucede. Allí arriba, en el proscenio, se representan tragedias y comedias por igual, y para todo tenemos dispuesto el espíritu. Hay incluso alguna opereta que hace que el público se levante y proteste airado, hay espectáculos que hacen que se salga de la sala sin siquiera esperar a que acabe la función…de todo hay.

El *político* agradecerá el esfuerzo hermenéutico, y es que "si se pudiera atribuir al hombre una voluntad innata e invariablemente buena, aunque [fuera] limitada [*einen angeboren und unveränderlich-guten obzwar eingeschränkten Willen*], entonces podríamos predecir con total seguridad" cualquier progreso de la especie humana o cualquier retroceso, "pero como en la disposición se da una mezcla del mal con el bien, cuya proporción se desconoce, no sabe [aquél] qué resultado puede esperar de ello"[386]. El viejo problema que dejaba sin dormir a nuestro anterior proyecto de tirano vuelve aquí con ánimos renovados para agarrar del cogote a la humilde *cabeza filosófica*, pues

[385] *Ibid.* p. 30. *Y si la representación que se produce es una constante objeción en su contra, ¿no será entonces una clase de representación susceptible de extenderse en una nueva forma de pensar ampliada?* Esto es, si ante un determinado espectáculo, el ánimo de los espectadores se eriza y responde siempre, de manera constante, torciendo el gesto *¿No supondrá esto una de esas direcciones universales del espiritu?¿Una tendencia universal del sensus communis?* (*vid. supra* nota 375). Como una *unidad sintética* universal del sentimiento. Con frecuencia se olvida que "con la percepción también puede estar enlazado de forma inmediata un sentimiento de placer (o displacer [*Unlust*])". No menos lo uno que lo otro (Kant, I. "Kritik der Urteilskraft", en Ak. V, p. 288). *'Lo feo'* y *'lo desagradable'* suelen obviarse en los estudios sobre la tercera Crítica. Hay una satisfacción o insatisfacción que, adjunta a la representación "le hace las veces de predicado [o atributo]" (*Ibid.*), de manera que, para pensar la representación no es menos necesaria la *categoría* o *concepto* que pertoque, que el sentimiento igualmente inmediato en dicha experiencia (*Ibid.* pp. 287-288). Ambas cosas son constitutivas del objeto. *¿Y no será motivo para la investigación aquellos desplantes del ánimo que, porfiadamente, se aparten una y otra vez con repulsa o disgusto del objeto contemplado?* Sería un atributo esencial de esa experiencia *¿No será un límite determinado, mínimo efecto de una facultad independiente?* Pues hay límites por arriba y por abajo a la ilusión estética. Pone Kant la *'repugnancia'* [*Ekel*] como límite subterráneo de la facultad estética, un sentimiento aquél que no da para representación alguna, como una advertencia del espíritu cuando se encamina hacia algo que estira demasiado el frágil equilibrio del juego estético y su facultad y empieza a jugar con aquello que no debe: La seriedad ética de la vida en este caso (*Ibid.* p. 312). "[Hasta] las cosas que vemos en la realidad con desagrado, nos agrada verlas en sus imágenes logradas de la forma más fiel, así por ejemplo ocurre con las formas más repugnantes de animales o cadáveres" (Aristóteles. *Poética*, L.I, c.IV, 1448b, p. 41). Teniendo en cuenta este testimonio que disiente en apariencia, *¿a qué clase de representaciones se refiere Kant como susceptibles de producir un profundo desagrado e, incluso, repulsión?* No desde luego a las primeras que nos vendrían a las mientes, las de cadáveres, animales viscosos y quizás hasta alimentos en descomposición…

[386] Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak. VII, p. 84

ésta también se ve incapaz de descubrir la distancia que media entre el decir y el hacer, el *ver* y el *prever*. La *materia de la voluntad* es empírica. Así las cosas, si en la especie humana ha de presentarse alguna experiencia que indique, *de facto*, su índole y capacidad, puede asegurarse a este punto que posee disposiciones tanto para hacer de este mundo el mejor de los posibles, como uno surgido de las entrañas de la tierra. Un cielo o un infierno. Un ser dotado de libertad, y dotado de una voluntad que se figura indistintamente las más nobles acciones hoy, y los más alevosos crímenes mañana, no apacigua ni las exigencias prácticas del político de casta, que para estas noticias ya le da lo mismo hablar de adivinación, profecía o de *hilo conductor*, ni a las del *observador filosófico*, al que se le rompe el hilo mencionado siempre que trata de enhebrarlo, o que ya bizquea de tanto intentar pasarlo por el ojo de la aguja argumentativa. El ánimo cordial, el corazón sensible, las apariciones del entusiasmo y la simpatía, por no hablar de ese fervor casi religioso, de iglesia o estadio de fútbol un domingo, están por el momento desarticulados y no sirven para explicar nada por ahora. Porque son acontecimientos impredecibles todos ellos… Sería este el tema para el hilo de una ciencia del agrado y el desagrado, del ánimo encendido o del corazón deprimido, de una ciencia que pudiera dar cuenta de ambas actitudes y los objetos ante los que aquéllas se despiertan a la vida y a la actividad, *qué nos motiva* y *cómo nos motiva*. Una ciencia –en definitiva– que nos informara puntualmente de lo que guarda el objeto y el bien para sernos ora repulsivo, ora atractivo, una que explicara entonces el secreto lazo de unión entre el *querer* y el *merecer del querer*: Una, finalmente, que descubriera el misterio que media entre la inclinación subjetiva y el deseo objetivo o contenido de la voluntad. ¿Por qué se quiere y se desea lo que se quiere? Sería esta ciencia una suerte de *estética objetiva*, esto es, una ciencia del *porqué* del agrado y del desagrado, del *placer* [*Lust*, *Interesse*, *Vergnügen*] y el *displacer* [*Unlust*, *Ekel*, *Schmerz*]. "Ahora bien, el *bienestar* [o el malestar] carecen de principio alguno [objetivo] tanto para el que lo recibe como para el que lo dispensa (pues se trata de algo [subjetivo] que cada cual entiende a su modo y manera) porque atañe a la *materia* de la voluntad"[387], la cual, por cierto, es innata. Si nos es dado entonces el recordar lo dicho hace un momento, es esta materia algo empírico y, como tal, *no susceptible de la universalidad de una regla*.

[387] Nota de Kant a *Ibid.* p. 86

Y, a pesar de todo, para Kant hay una experiencia, un hecho de nuestro tiempo, ante el cual suena la siringe del alma humana en su tono más elevado, de forma "tan universal y, no obstante, tan desinteresada [*eine so allgemeine und doch uneigennützige Theilnehmung*]"[388] –se atreve a pronunciarse. Ante lo que parece un suceso que nos afecta a unos y a otros, ante el que todos los partidos se han de pronunciar de una u otra manera, y se apreciará su voz sin oportunidad de camuflarla entre el gentío vocinglero, *'en bloque'* y cada uno, este *'hecho de nuestro tiempo'* le habla particularmente a todos los individuos humanos que son y han sido, porque –según Kant– le habla a la *Humanidad*. Lo que la *simpatía* [*Theilnehmung*] hace de este lado del espectador que somos todos, lo hila y ata el acuerdo de las partes en el seno de la *parcialidad* [*Partheilichkeit*] como una acción. Y hay un partido que se identifica con la mayoría, un partido que lleva como escarapela la tendencia que raya en el entusiasmo, y ya que contamos con la participación en el deseo generalizada, con mucha materia, si bien no con un principio, ¿qué enciende el ánimo?¿Cuál es el principio de la *Revolución* ya que nos interesa su materia? Para esto, hay, sí, felizmente una respuesta: Es el principio del *Derecho Universal*, "esto es, el *derecho de los Hombres* [*Menschen*]"[389]. Ése es su

[388] *Ibid.* p. 85

[389] Nota de Kant a *Ibid.* p. 86. Hay que ser cuidadosos hasta cierto punto con la terminología, si bien ésta puede ser suplida vía el concepto a que aquélla con que contamos tiende. Kant no emplea como término algo tal que un *'Universalrecht'*, un *'Derecho Universal'*. Este término desde luego que existe, pero para el de Königsberg el rodeo al contenido del mismo funciona de otra manera. Su *Recht der Menschen* [*Derecho de los Hombres*, de los *seres humanos*] es el equivalente semántico si bien no sintáctico del concepto anterior (Nota de Kant a *Ibid.* p. 86). El proceder argumentativo kantiano es sintético, puesto que la carga de la prueba está en demostrar si tenemos un *algo* que es *principio universal de Derecho*. Y, como no tenemos algo como dado con que comenzar, el método expositivo requerido no puede ser el del análisis. Encontramos "en el ánimo de todos los espectadores […] una disposición [extendida a todo] el género humano" que puede ser concebida como *causa* de una facultad (*Ibid.* p. 85), la naturaleza de ésta presenta dos vertientes: El derecho de cada pueblo [*das Recht eines Volks*], o de un pueblo, concebido como una autonomía en la que no cabe la sugerencia, ni desde luego la imposición por parte de otros del contenido de esta representación propia posible [*ein Recht, daß von anderen Mächten nicht gehindert werden müsse*]. Es lo que la máxima del pensar por uno mismo al *sensus communis* (*vid. supra* nota 375). Cada individuo tiene un derecho particular a tener *representaciones* [*Vorstellungen*], y cada pueblo no puede ser menos. La representación de un pueblo ha de estar en su constitución. Este derecho es coextensivo a la significación ontológica de ser un individuo particular, su derecho a *'tener una materia propia de la voluntad'*, sea ésta general entonces. La segunda vertiente, por supuesto, tiene que ver con el contenido de esta representación. El objeto de un *Derecho Universal* es una *constitución civil* [*eine bürgerliche Verfassung*] que "sea jurídica y moralmente buena en sí" (*Ibid.*). No perversa o contradictoria. Éste es el contenido *objetivo* o *fin* [*Zweck*] de aquélla, la *materia de la voluntad* deseada para cuando la voluntad queda extendida a todo un pueblo. No es difícil ver en ello un trasunto de la tercera máxima del *sensus communis*, la del modo de pensar consecuente. *¿Y cuál es el contenido de esta máxima?* "La tercera máxima es la más difícil de alcanzar, y sólo puede alcanzarse observando antes las dos primeras y tras su aplicación frecuente [tras una dilatada experiencia del Mundo], una vez convertida en destreza […] *Es la máxima de la Razón*", esto es, la basada en *principios universales racionales* (Kant, I. "Kritik der Urteilskraft", en Ak. V, p. 295) *¿Y qué hay de la segunda máxima, la del pensar extendido?*

objeto, objeto que es, como contenido de la voluntad, uno además derivado de los *principios puros del Derecho*, de su uso en la *Razón pura*.

Y esto es importante porque, en el modo de pensar de ese espectador, éste mira hacia ambos lados y se encuentra, dependiendo de sus parcialidades, en uno u otro bando del frente, junto a "los actores de un partido" o junto a los del otro[390]. Hay más de un partido pues, y los partidarios del otro modo de pensar son también espectadores. Pues esa participación en el deseo, esa simpatía rayana en el entusiasmo, no es la única respuesta representante entre las de su clase. La materia del *entusiasmo* [*Enthusiasm*] puede –y lo hace de hecho– decantarse generosamente y sin distinción en otros cálices, unos que habrá que demostrar como menos nobles, por supuesto, pero que demuestran al presentarse a la búsqueda de vino, prestos, que *'los intereses de la Humanidad'*, por el momento, se hallan siempre divididos, pues hay otros partidos que elevan su grito y eligen su frente. Y demuestran que el entusiasta es parcial porque elige, pero nada se dice acerca de lo que elige. Porque habrá otros que miren con desagrado el mismo objeto. Esto es algo que cualquiera podía haber predicho de acuerdo con el desarrollo interno de los *principios del Derecho.* La inclinación de estas voluntades "ningún político hubiera podido deducir[la], a fuerza de sutilezas […] siguiendo los principios internos [del mismísimo] derecho que podrían indicarla"[391], como en el caso de las acciones e intereses posibles, ya que esto –repetimos la coda– sería el producto supuesto de una voluntad invariable que se pudiera predecir. Pero la *materia de la voluntad* es lábil. Deducir sus posibles es tanto como ofrecer un repertorio de lo que puede suceder y ahorrarnos lo que de veras sucede; las condiciones privadas subjetivas del querer apuntan a muchos posibles con distinto signo, y uno y otro partido elevan las pasiones y llaman a la unidad en la participación del ánimo. Esta materia habla las mil lenguas de Babel, y, no obstante, dejando de lado la quimera y la vana ilusión de que las condiciones privadas subjetivas, la inclinación, "fácilmente podría ser tomada por

---

Bueno, la extensión ya se da por entendida. Está incluída ya dentro de la idea de que hablamos de un pueblo y no un individuo. Se sobreentiende. La máxima ya está ajustada siempre que se piense en *'más de un individuo'*. Así, las líneas de fuerza no colisionan entonces, el *derecho perfecto* ha de ser el racional, el consecuente y coherente, el que no tropieza en el camino entre los intereses privados y particulares, y los universales. Ésta ha de ser la *materia* de la voluntad de un pueblo, la que más les puede interesar: "Este derecho es, por cierto, una idea [*dieses Recht ist doch immer eine Idee*]" (*Ibid.* p. 86), y dicha idea ha de coincidir gratamente con el *sensus communis*.

[390] *Ibid.* p. 85

[391] *Ibid.* p. 88

objetiva", cosa que "tendría una influencia perjudicial en el juicio" valorativo[392] –y diciendo con ello adiós al sueño del apacentador de rebaños–, nos es dado aventurar que "separando lo más posible lo que en el estado de representación es materia […] y, atendiendo únicamente a las características formales de la propia representación *o del propio estado de representación*"[393] puede dársenos la oportunidad de identificar el objeto que "frente al juego de las grandes revoluciones [se] manifiesta […][en las] preferencias […] por los actores de un partido contra los de otro"[394]

Porque hubo desde luego realistas, parciales a la monarquía borbónica. Hubo críticos de la *Revolución* de todos los colores y especies, y tenían éstos sin duda sus propias razones, o, por mejor decir, sus inclinaciones. Pero si estamos ciertos de que hay en la disposición *universal y desinteresada* [*universal und uneigennützige*], en aquél modo de pensar que se extiende hasta comprender en su juicio a la *Razón* total humana, a los intereses de ésta *qua* especie, si estamos ciertos –decimos– de que frente a esta disposición no hay extensión del *Derecho* que pueda ser más comprehensiva o superior, entonces se entiende que el resto de actitudes no son sino émulas de aquélla más fundamental, imitaciones por mera comparación, que, quizás "mediante incentivos crematísticos [*durch Geldbelohnungen*]" en el más trivial de los casos, o, "en el concepto de honor de la vieja aristocracia militar [*der Ehrbegriff des alten kriegerischen Adels*]", ejercen de sustitutos limitados del fervor y grandeza de ánimo que despierta la mera representación del derecho de todo pueblo. Serán aquellos remedos "un *análogo* del *entusiasmo* [*ein Analogon des Enthusiasm*], al fin y al cabo"[395], resonancias arrancadas a metales menos nobles, pero estos fenómenos también habrá que explicarlos si no se ha de dar por defendida trivialmente a la facción que reclama lo *universal* de un *concepto puro del Derecho*.

Y lo que hay que explicar es que el máximo y el mínimo efecto se pueden dar. El entusiasmo ante lo sublime igual que ante algo más prosaico. "El método para establecer analogías es, como en todas partes, también en la Historia un poderoso instrumento de ayuda: *pero tiene que ser justificado* por una finalidad importante [*durch einen erheblichen Zweck gerechtfertigt sein muß*], y tiene que ser puesto en práctica con

[392] Kant, I. "Kritik der Urteilskraft", en Ak. V, pp. 293-294
[393] *Ibid.* p. 294
[394] Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak. VII, p. 85
[395] *Ibid.* p. 86

tanto cuidado como juicio"[396]. Sobre todo, tiene que ser justificado, decía Schiller. La máxima del *modo de pensar extensivo* liga unos y otros posibles acuerdos, los de un frente y los del otro. "Esto se realiza cotejando […] el propio juicio con otros, no tanto reales como más bien meramente posibles [pues de obviar esto, seríamos presa de nuevo de la ilusión profética] poniéndonos así en el lugar de todos y cada uno de los demás, haciendo abstracción de las limitaciones que dependen de forma casual de nuestro propio juicio"[397]. A saber, nos separamos ligeramente de nuestras condiciones privadas subjetivas hacia otras posibilidades que "sí se pueden deducir a fuerza de sutileza de los principios internos del querer, y una vez puestos ante la formalidad del otro estado de representación posible, del otro partido –que no es sino el otro, pues todos son ahora mismo 'posibles'– regresamos al nuestro y recogemos nuestra disposición sin duda. Nos hemos decidido por un bando. "Quizá parezca ser esa operación de la reflexión demasiado artificial como para atribuirla a la facultad que llamamos sentido común [*sensus communis*], pero sólo aparece así cuando se la expresa en fórmulas abstractas"[398]

Debe existir en el género humano alguna experiencia que, como hecho, indique una cierta aptitud y una facultad de esta clase, que sería origen de todas aquellas valoraciones tan dispares, y, de hecho, existe: hay condiciones privadas que se

[396] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem Ende…", en *SW*, IV, p. 764. El subrayado es mío. Con cuidado, pues en cuanto empezamos a establecerlas, todo puede comenzar a parecerse peligrosamente a todo. Tentaciones de lo semejante, diríamos. Recordemos que la *justificación* se gloria de tener muchas variaciones, tantas como tendencias cognoscitivas hay. Dado un tipo de objeto, un tipo de *justificación* puede corresponderle o no. Aquí la terminología de Schiller se compadece de maravilla con la kantiana e invita a la comparación. El único criterio y regla que permite pasar por alto lo dudoso del método de establecer analogías es la referencia a un objeto o fin [*Zweck*] que no pueda sino ser circunstancia determinante y causa en el ser humano [*eine Anlage im Menschengeschlechte, daß zur Ursache haben kann*] (Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak. VII, p. 85). Para Kant la objetividad [*Zweckmäßigkeit*] del *Derecho* es el ejemplo por antonomasia. Esta clase de objetos, para ser *causa* deben superar lo azaroso de sus apariciones a lo largo de la *Historia*, para ser ahormados y que la analogía funcione como regla conceptual. Y esto sólo pasa por que el mencionado fin sea uno '*elevado*' [*erheblich*], uno hacia el que el ánimo e inclinación de los individuos se oriente una y otra vez. Y entonces, puede quedar justificado *con todo derecho* [*gerechtfertigt*] (*vid. supra* nota 388). El bien superior *que debería ser* el del Estado es un candidato más que sugerente hacia el que orientarse. *vid.* Krämling, G. *Die systembildende Rolle von Ästhetik und Kulturphilosophie bei Kant*, Karl Alber Verlag, Freiburg-München, 1985; Krippendorff, E. "Wie die Großen mit den Menschen spielen", en *Versuch über Goethes Politik*, Suhrkampf, Frankfurt am Main, 1988; Buhr, M.; Lehrke, W. "Beziehungen der Philosophie Immanuel Kants zur Französischen Revolution", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Vol. 3, 1989, pp. 628-636; Baumanns, P. *Die Seele-Staat-Analogie im Blick auf Platon, Kant und Schiller*, Königshausen&Neumann, Würzburg, 2007; Ehlers, N. *Zwischen schön und erhaben. Friedrich Schiller als Denker des Politischen. Im Spiegel seiner theoretischen Schriften*, Cuviller Verlag, Göttingen, 2011

[397] Kant, I. "Kritik der Urteilskraft", en Ak. V, p. 294

[398] *Ibid.*

manifiestan en lo público, "es decir, […] un juicio [*Beurteilung*] que, en su reflexión [ante el estado de representación propio y ajeno] tiene en cuenta […] el modo de representación de los demás"[399]. Es éste un juicio público que expresa preferencias privadas por los actores de un partido frente a los del otro, una implicación con riesgos incluso, y, por supuesto –y ahora sí-, es un juicio que nos dice *objetivamente* qué talante albergan en su pecho los miembros de cada *club*. Porque si el secreto del corazón del ser humano era santo para el político y el filósofo, ahora quedará desvelado en la manifestación de su querer, como *materia de su voluntad*, y "las características formales" del principio por el que se decida serán las de su "propio estado de representación", en buena sintonía, con agrado o desagrado ante el *derecho del Hombre*[400].

Tenemos pues un *hilo conductor*. Pero el profesor Kant hace rato que no nos sigue. Porque si bien la participación afectiva en un determinado bien nos "brinda la ocasión a través de esta historia de hacer una observación de importancia de cara a la antropología, a saber"[401], que se ciñe siempre a *lo ideal* [*immer aufs Idealische geht*], no

[399] *Ibid.* p. 293

[400] *Ibid.* p. 294. Es casi una reacción instintiva, de la persona en su integridad, la que hace que los espectadores que atienden al curso de los acontecimientos en la *Naturaleza* aparten el gesto con desagrado [*Unlust*] de suponerla ciega a toda finalidad y concierto, de suponerla *racional* e *irracional* a una (Kant, I. "Idee zu einer…", en Ak. VIII, p. 30). Pero, junto a la *constante objeción en contra* de semejante representación que supone dicho gesto, tenemos su imagen especular, su reflejo cognitivo y balanza, que es la rendición continua del ánimo de los espectadores de ese hecho del tiempo kantiano, la *Revolución*, ante su magnificencia (Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak. VII, p. 84). Esa constancia en los dos sentidos, del *agrado* y *desagrado*, es regla y norma, pues el *sensus communis* así analizado prescinde de la materia de la *intuición* y se fija en la repetición de la orientación. Puede aspirar a un *concepto* si no a una *categoría*. Para Kant, la racionalidad crea comunidad aquí. Por el contenido objetivo universal de lo que es referencia. Es así como puede ser considerada válida esta extensión de la generalidad en la universalidad (Kant, I. *KrV* A322-B379). Muy otro es el camino que sigue Schiller. Ambos autores comparten nomenclaturas (*vid. supra* nota 395). Pero el sentido del camino que relaciona estos hitos kilométricos del camino argumentativo es de signo contrario. *Lo elevado, lo sublime* [*das Erhabene*] lo es en cuanto contenido objetivo [*rechtlich, moralisch*] en Kant. Es racional, y por ello no puede ser sino bueno. Contiene las condiciones de posibilidad de aquello que es bueno. Inclínase así el ánimo ante su majestad, y, de un modo o de otro, la meta se alcanza y se llega a refugio: Está justificado entonces [*es ist gerechtfertigt*], es un bien excelente. Schiller, piensa de otro modo. Si el proceder de aquél a este punto era sintético, el de Schiller es analítico. Si *justificación* y *Bien* son coextensivos, entonces tanto se nos da que recorramos el tramo entre ellos a la inversa. Los dos métodos expositivos nos valen: Los bienes excelsos y elevados son aquéllos que la *Historia* preserva como herencia, algo dado, aquéllos ante los que se produce la inclinación de los individuos, y, entonces y sólo entonces están justificados. *¿Trivialmente así?* No. Schiller entiende que hay un universal humano y una constante que hace que justamente funcione la analogía, pero en su decisión teórica no pone el coche antes que los caballos. Una cosa es preguntarse por el *qué* de la cosa, y otra por el *cómo* y sus condiciones de posibilidad. La investigación de lo último no supone sino una fracción de lo que ocurre, del *de facto.* Schiller cuestiona el origen y presencia de ánimos encendidos o decaídos primero. La investigación analógica es un segundo paso, ése en la dirección de las condiciones del fenómeno.

[401] Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak. VII, p. 86

lo es menos que al hacer abstracción de tantas y tantas limitaciones, Kant diferencia nítidamente entre *análogos* y "el verdadero entusiasmo [*der wahre Enthusiasm*]", *entusiasmo* que se extiende máximamente entonces como *juicio ideal*[402]. Pero esto ya nos cabía en el caletre. Lo que no está tan claro es que todas las preferencias que pueden ser universalizadas –o desindividualizadas, si queremos ser más exactos– y que pueden ser desinteresadas –o tendentes a valorar otros intereses– se deban reducir a una sola; y parece ser este el caso ante la única interpretación posible a ese "que el verdadero entusiasmo *se ciñe siempre a lo ideal, y en verdad a lo puramente moral*"[403]. Ahora la participación afectiva en el bien parece volverse monocroma. Sólo es posible una relación peculiar del ánimo con la representación que le es propia; en nuestro paseo por la vereda de la *Historia* se nos une Kant. No hay exigencias en el paseo, no nos marcábamos el paso, pero el de Königsberg lleva prisa y tras tomarnos suavemente él también del brazo nos va llevando de forma inadvertida hacia ciertos paisajes más de su gusto. Y es así que somos conducidos ante la faz de los ejemplos de su preferencia. Y todo bajo la forma del argumento más consecuente. Los ejemplos se repiten y reiteran y parece que nuestra aprobación se desea ganar por la retórica *ad nauseam*: "Una participación en el deseo, que raya con el *entusiasmo*, […] *no puede tener otra causa* que una disposición moral del género humano"[404], pues "se ha descubierto en la naturaleza humana una disposición y capacidad *para el bien*"[405]. ¿Pero no es la misma causa que provoca la disposición hacia el mal? ¿No es cierto que nos sobran los modelos de *'participaciones afectivas generalizadas para el mal'* también? El horizonte del *'mundo moral'* de Kant se estrecha aún más; pero claro, cuanto más estrecho sea menos costará enhebrar el hilo: los profetas judíos, nuestros políticos, también el clero, sólo fueron capaces de "lograr una unanimidad mecánica [*eine mechanische Einhelligkeit*], tal como [la lograda] en una constitución civil, mas *no la basada en un talante moral*"[406]. La ley desde luego se cumple… Cuando se cumple la ley. En esto no hay secreto ni arcano.

¿Pero dónde queda la unanimidad del carácter entusiasta? Nuestros descendientes podrán valorar la historia de las épocas más remotas aplicando

[402] *Ibid.*
[403] *Ibid.*
[404] *Ibid.* p. 85
[405] *Ibid.*
[406] *Ibid.* p. 80

únicamente el criterio que más les interese, eso sí, "esto es, evaluando [únicamente] lo que los pueblos y sus gobiernos han hecho a favor o en contra *de un punto de vista cosmopolita*"[407]. Éste es el único criterio que interesa al viejo profesor. El 'en contra' es, por supuesto, un 'no a favor'. Porque el progreso o no es cosa siempre de *progreso moral*. Contra esta medida es como se pesan los avances humanos. "El género humano se halla en continuo *retroceso* hacia lo peor o en constante *progreso* hacia lo mejor *con respecto a su destino moral*, o bien permanece en un eterno *estancamiento en relación con el grado de valor moral* que ostenta *entre los miembros de la Creación*"[408]. Esto es, *en bloque* [*insgesamt*]. Hay un punto de vista correcto para juzgar lo humano…y por eso mismo, por supuesto, "lo que nos interesa es la *historia moral* […] con respecto al conjunto de los hombres (*universorum*) reunidos socialmente y esparcidos en pueblos sobre la tierra [*das Ganze der gesellschaftlich auf Erden vereinigt*]"[409]; una misma línea, un mismo hilo conductor, así evitaremos falta de principios, sorpresas teóricas y datos que no entran a cuadrar las cuentas. Lo que en ella no entra, se ignora. No tiene efecto ¡Tranquilos! Y si había de existir, por supuesto, una cierta aptitud y una facultad que constituyera la base de semejante género de valoraciones, no nos extrañe que ahora ésta sea "una *causa moral*"[410].

Esto tiene sus consecuencias ontológicas, naturalmente. Porque el criterio que rige a los particulares es una medición ideal respecto de *lo moral*, y el no olvidar sus idas y venidas. Dependiendo de esto, Kant ha echado a correr y se nos ha adelantado impaciente, y lo que se ha de buscar es "un hecho que indique, de modo *intemporal* la existencia de una causa tal"[411], para regresar con la noticia de su feliz hallazgo y advertirnos acto seguido de que "luego podría extrapolarse a la historia del pasado (*de modo que siempre se hubiera dado el progreso*)"[412]. Pero, así las cosas, ¿A qué tendría que ser recordado entonces de nuevo el pueblo con ocasión propicia o en los momentos de crisis de nuevos intentos del mismo tipo? No habría motivo para distinguirlo en concreto a él de entre el conjunto de pueblos esparcidos sobre la tierra, cosa que se nos confirma cuando se lee que "ese acontecimiento no habrá de ser considerado él mismo

[407] Kant, I. "Idee zu einer…", en Ak. VIII, p. 31
[408] Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak. VII, p. 81
[409] *Ibid.* p. 79
[410] *Ibid.* p. 86
[411] *Ibid.*
[412] *Ibid.* p. 84

como causa del progreso, sino sólo como *signo histórico* (*signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon*)"[413], porque la causa es moral, no el hecho en sí, sino lo originado allá al principio como desencadenante. Esto es lo que no se habrá de olvidar –*signum rememorativum*–, lo que muestra la existencia de una causa tal –*signum demonstrativum*– y hace creíble y posible vaticinar un futuro prometedor –*prognostikon*–.

¿Pero realmente había allí al principio una causa moral?¿No nos encontrábamos más bien con el sentimiento de arrobo ante un hecho de la historia de un pueblo?¿Y tan corta memoria tenemos de ello? Porque aún y cuando defendiéramos sobre las más puristas bases kantianas la influencia de eso que se llama *libertad* en el devenir del hecho –un hecho universal, desinteresado–, los *'signos'* que usamos en ese prosilogismo del *Derecho Universal* y la existencia de la *libertad* son, *de facto*, lo que entra en una explicación como causa. Es más, son lo que puede entrar. Porque la *libertad* no es desde luego ninguna causa. Así dispuesto, la *Revolución Francesa es* todas las revoluciones, no hace falta esperar la ocasión propicia, que ya ha llegado, pasado, y regresado…no es necesario recordar a ningún pueblo, o si acaso, recordemos a todos, que son el mismo pueblo. *Todas las revoluciones son la Revolución Francesa*. Y podemos entonces sin miedo extrapolar mecánicamente al pasado y al futuro cualesquiera resultados, y, para producir la ironía en su máximo efecto, cuando Schiller habla allí en Jena ante su atento auditorio, no hace sino narrarles y narrarse a sí mismo aquello *'que ninguno puede olvidar'*, que no es sino *'aquello que en tanto individuos, ya saben'*, y se lo narra a *individuos*, a seres humanos, que no son ellos mismos sino *'El mismísimo Ser Humano'*, signos del único *homo sapiens* posible. Porque puestos a no hacer distingos, no se harán ni con aquél pueblo que ha de ser recordado, ni con estos individuos que escuchan atentamente el discurso. ¿Hay entonces lección posible?¿Cabe una ocupación que sea *'la narración de tales fenómenos'*?[414] Pues lo narrado no tendría ni hilo –porque en realidad *todo lo que debía pasar y pasará ya ha pasado*-, ni principio, ni desenlace, ni mucho menos nudo. ¡Pero se nos había prometido un proceso!

La ley moral es el quicio de una puerta muy correcta donde uno nunca estorba el paso, pero que no nos dice en tanto tal si estamos dentro o fuera de la sala, ni tampoco el barrio de la acción en que vivimos. Ella nos puede decir cuándo sucede lo moral y

[413] *Ibid.*
[414] Kant, I. "Idee zu einer…", en Ak. VIII, p. 17

cuándo no, redefiniendo los hechos a su horma para proveerlos del atributo que les corresponde, pero como principio absoluto de la acción, sus brazos sin manos sirven para pesar a ésta, pero no para describirnos sus facciones.

Cuando Schiller llega a Jena en el año 89, lo recibe solícito allí Karl Leonhard Reinhold como figura acorde para la ocasión. Se habían conocido poco tiempo antes con motivo de una excursión casual del poeta a la ciudad desde Weimar. Apenas dos años hacía que llenaba el catedrático Reinhold las aulas de la Salana con su discurso atrayente. Yerno de Wieland, promotor éste de entre los principales de eso que se ha dado en llamar *Ilustración alemana* [*Aufklärung*], era más conocido Reinhold por estar vestido con todos los anillos del kantismo, un kantismo trasplantado a tierras de Turingia. Y por cierto que, a juicio de Schiller, estaba aquél muy mal vestido: "Reinhold jamás podrá convertirse en mi amigo, ni yo convertirme en el suyo, por más que él pretenda darle vueltas a la cosa. Somos seres muy opuestos. Él tiene un profundo entendimiento, frío y clarividente, *que yo no tengo y que por lo tanto no puedo valorar*. Su *imaginación*, no obstante, es estrecha y pobre, *y la grandeza de su espíritu por ello más limitada* que la mía. La sensación viva que él da y difunde de manera generosa en derredor a todos los objetos de lo bello y lo moral ha sido exprimida a partir de una mente árida y seca, y de un corazón cálido sólo en apariencia. Se agota a la búsqueda de unos sentimientos que debe buscar y recolectar muy de poco en poco. El reino de la fantasía es para él un territorio extraño donde no sabe orientarse bien. Su moral es sin duda más meticulosa que la mía [en su consideración], pero su tibieza [en cuanto a su ejecución] no pocas veces parece acercarse al desmayo, a lo pusilánime. *No se elevará jamás a virtudes ni a delitos audaces, ni en el ideal ni en la realidad*, y esto es mal asunto. Yo no puedo ser amigo de ningún hombre que no tenga capacidad para *una de las dos cosas, o para ambas dos*"[415]. Reinhold que le había recomendado leer a Kant allá en el 87 es el *signum rememorativum*, *demonstrativum* y *prognostikon* de éste por delegación en ese instante para Schiller… Su emblema y blasón.

La amistad, la *simpatía* o *parcialidad* [*Theilnehmung*] en pos de otro, se dirime en los campos abiertos y en el terreno de lo común, de lo que hace comunidad. El terreno en el que se hace posible divisar al compañero; y al compañero se lo divisa a través de sus fines y del alcance de sus motivos, de *aquello que puedo apreciar porque*

[415] En carta a Körner el 29 Agosto, 1787 (*vid.* Berghahn, L. *Op.cit.* p. 60). El subrayado es mío.

yo también lo tengo. Y aquello que es posesión no deja de ser sino aquello que él mismo ha sido, ha debido ser, o ha querido ser, aquello también –cómo no– que todavía puede y desea ser*:* de dónde ha partido y a donde se dirigen sus pasos. Esto claro, se conoce entonces perfectamente al compañero de viaje. Dos seres opuestos por completo se condenan a la incomprensión más absoluta sin nada más que decirse. Aquello que no nos atañe, que no refleja de algún modo un fragmento de nuestra pasada, presente o futura biografía –una de esas sendas [*Bahnen*, camino, paso] en las que nuestro destino está reflejado en la *Historia*, con el del resto de los individuos– nos deja mudos. Lo que yo no tengo, no lo puedo valorar. "A través de su ejemplo [nos muestra el compañero, nos] recuerda qué es aquello que él mismo ha sido antes y de dónde ha partido" y también qué deseamos ser y a dónde nos dirigimos[416]. Lo que del pasado nos interesa no es sino aquello que tiene su importancia también en el instante presente, lo que no ha

[416] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem Ende…", en *SW*, IV, p. 754. Körner, escribiendo en respuesta al amigo desde Dresde el 18 de Septiembre, comenta las primeras impresiones de éste sobre su traslado reciente a Weimar y lo que allí está viviendo como una nueva etapa: "Finalmente te encuentras en ese punto en el que yo particularmente deseaba verte desde hace semanas, ése en que vives más en ti, que fuera de ti. Has precisado sin duda de tiempo para salvaguardar tus esperanzas y afirmarlas frente a aquél otro Mundo, y esto antes era de todo punto imposible. No lo era que gozaras de la tranquilidad y despreocupación necesarias. El torbellino de la disipación [*Der Wirbel von Zerstreuungen*] que sueles sentir y de que ya me has hecho partícipe antes no ha dejado de tener también en mis cartas una influencia. Reprimo en ellas algunas cosas porque te deseo un mejor humor […] Si fuera yo el que se hallara en Weimar cedería [efectivamente] pronto mi entusiasmo por las personalidades particulares, observándolas más bien al modo de *receptáculos de ideas* [*Ideenbehälter*], en alguno de los cuales no puede encontrar el espíritu alimentación alguna que le apetezca deglutir [*ungenießbare*]" (Berghahn, L. *Op.cit.* pp. 61-62). La figura paternal de Körner protege a Schiller de las disoluciones del ánimo y le recomienda el camino de regreso a la linde de *lo que ha sido y de dónde ha partido.* Se lo recuerda. En esa senda está la clave de *lo que será.* Ante el futuro incierto en Mannheim (*vid. supra* nota 321) que obliga a Schiller a pensar de nuevo en su sustento, a vivir más fuera de sí y menos en sí, el amigo se felicita de que el poeta haya arribado a buen puerto. Ya no importan las circunstancias externas ajenas al arte y Schiller puede volver a pensar en su trabajo sin preocupaciones. Desde Julio de 1787, en Weimar, el *reino de la necesidad* se ha hecho algo más pequeño. Se ha limitado. Ya no tiene que velar por mantener el tipo ante la disipación de lo crematístico [*die Geldbelohnungen*] sobre lo artístico y su espíritu puede volver a concentrarse en su propio alimento: La independencia del *reino de lo ideal*, que es nutricio, edible, que se puede deglutir. Körner es obviamente un resonador idealista del ánimo de Schiller. Es un acicate y una mala conciencia a veces –por mucho que le desee el mejor de los humores– para cuando el dramaturgo se disipa en otras cuitas mundanas que se olvidan del primado de *lo ideal*. Körner es apenas tres años mayor que Schiller. Provinente de una familia de prestigio de Leipzig, le eran conocidas las beldades de lo disoluto: Había cedido blandamente a las musas en su juventud, a la *Filosofía*, las lenguas antiguas, la *Cosmología*… Pero presionado por su padre se obliga a procurarse un futuro como *hombre de Mundo* (*Ibid.* pp. 38-40). Notario primero, juez después, consejero del consistorio superior de Dresde más tarde como miembro de la comisión económica, su amor por el arte y el pensamiento lo vivirá de forma vicaria entonces en la figura de Schiller. *¿Un receptáculo de la Idea desbordado de ambrosía quizás? vid.* Braeker, M. *Ch.G. Körners ästhetische Anschauungen*, Dissertation, Münster Universität, Münster, 1927; van Stockum, T.C. "Christian Gottfried Körner als Berater Schillers", en *Neophilologus*, vol. 39, 1955, pp. 103-114; Bauke, J.P. *Christian Gottfried Körner – Portrait of a Literary Man*, Dissertation, Columbia University, New York, 1963; Camigliano, A.J. *Friedrich Schiller and Christian Gottfried Körner: A critical Relationship*, Heinz Verlag, Stuttgart, 1976

quedado del todo atrás. La *Historia* es un terreno en el que se aprende a poner estas cosas en valor. Hace falta, no obstante, tender el lazo cordial de la fantasía y la *imaginación* [*Vorstellung*, capacidad de fabricar representaciones, propias y ajenas] para albergar en el propio pecho el *como si* [*als ob*] de los deseos del otro, ponerse en el lugar del otro partido y mostrar las preferencias en común si las hubiere; una cabeza lúcida y un corazón sensible no encontrará problema alguno en agrupar y convocar ordenadamente sus sentimientos y los del otro para su cotejo y comparación. Elevarse a virtudes y delitos audaces no es sino el vuelo virtual del que posee un ancho seno y puede *'hacerse a la idea'*, o *'al ideal y a lo real'*, y balancearse del peso del primero al segundo. Hay que tener *capacidad* [*Beschaffenheit*] de producir ambas cosas. *Ver* y *prever*. Lo concreto y lo abstracto. Para luego queda la decisión de nuestra libertad real y efectiva, que primero viene la participación afectiva ante lo formal del acto de valoración. Por eso Schiller, dos semanas antes de su lección, y entre los trabajos y preparativos previos a la importante cita, hace algo un tanto extraño: Socializa con los habitantes del lugar y con su futuro público. Recibe visitas en las habitaciones que acaba de alquilar junto a su esposa, escribe al amigo a este respecto que el mejor remedio para la timidez oratoria es "habituarse a esas caras con el fin de no verme de pronto entre hombres completamente extraños"[417]. Unos con los que, por no tener nada en común, no llegan a tener ni siquiera una cara todavía para él. Debe acostumbrarse a dársela.

Como no dejan de ser extraños, ajenos en principio, esos nativos que "los descubrimientos que nuestros navegantes europeos han realizado en mares lejanos y alejadas costas nos" han proporcionado como conocimiento[418]. A nuestro alrededor, quizás alejados, pero más cercanos de lo que suponemos, se disponen entonces como pueblos en los más distintos estados de desarrollo, "como niños de diferente edad alrededor de un adulto [*wie Kinder verschiednen Alters um einen Erwachsenen herumstehen*] que a través de su ejemplo le recuerdan qué es aquello que él mismo ha sido antes" y de dónde ha surgido[419]. Pero ¿"Es razonable [en ese caso] admitir *que la*

[417] Carta de Schiller a Körner del 13 de mayo –miércoles, Jena– de 1789, en Schiller, F. "Schillers Briefe 1.1.1788-28.2.1790", en *Schillers Werke. Nationalausgabe*, Band 25, Haufe, E. (hsg.), Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar, 1979, p. 255

[418] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem Ende…", en *SW*, IV, p. 754

[419] *Ibid.* Como ornamento no nos podemos resistir a introducir una relación analógica de lo que salta a la vista como un parecido de familia más que sugestivo entre la imagen que Schiller nos regala y

Naturaleza observa una finalidad en las partes mas no en el todo? De modo que [tuviera el mismo valor] lo que hiciera el estado carente de finalidad de los salvajes [en su *libertad* como presunta anomía anárquica][…] que lo que hace la bárbara libertad de los Estados ya civilizados, *obstruyendo el pleno desarrollo* de [las] disposiciones naturales [de sus ciudadanos]?"[420]. Porque la línea *barbarie-civilización* sólo puede ser explicada bajo la premisa de la 'elevada obligación', pero no de cualquiera: Sólo de la elevada obligación *moral* que los Estados civilizados han contraído al descubrir la posibilidad del *Derecho Universal*. Esta finalidad juzga todo lo hecho anteriormente y, críticamente, juzga todo aquello que no se haga en esta dirección en el futuro inmediato. Así, es claro que no tiene el mismo valor el estado del *'salvaje'* [*Wilder, Barbar*] que no sabe lo que se hace en su salvajismo, que el del hombre moderno, que no puede obviar, ni dejar que se obvie eso que es la *libertad cívica* [*bürgerliche Freiheit*], sin convertir su alma en la de un esclavo.

No obstante, no deja de ser razonable admitir que la *Naturaleza* pueda observar una finalidad en las partes y no en el todo. No hay en ello, bien mirado, contradicción alguna –la argumentación kantiana peca de especiosa cuando no de falaz–. Se puede dar el caso de que las partes con sus fines vayan tejiendo sentidos cada vez mayores sin presuponer sino 'unidades independientes' de fines. Renunciar a una teodicea en este caso, vamos. "Una mano sabia parece habernos ahorrado el conocimiento de la existencia de estas salvajes tribus, hasta el momento en que nosotros hubiéramos

---

aquélla que ideara Goethe para introducir a uno de los personajes principales de su obra de juventud *Die Leiden des Jungen Werthers* [1774]. La escena era perfectamente conocida por aquél entonces y formaba parte del imaginario común no menos que el vestuario y colores del blasón de Werther. En esta pieza, la heroína tiene su primer contacto con el protagonista cuando éste se la encuentra de improviso al llegar aquél a Wahlheim con intenciones de escapar de la asfixiante vida burguesa de deberes y obligaciones esclerotizadas. Werther, diletante de varias artes, se topa con Lotte mientras rodeada de todos sus hermanos pequeños les va dando de merendar uno a uno. Schiller había leído la obra y se había entusiasmado con ella como cualquier jovencito de su generación, y no sería raro que en esta pintura antropológica que describe en su lección inaugural hubiera una conexión con la obra del amigo. El alboroto, las risas, lo íntimo de la escena, juegan a favor del símbolo. La imagen queda fijada como el signo de la abundancia que a todos procura lo suyo, en torno a la cual todos son aún ingenuos e inocentes. Una pintura bucólica, un génesis paradisíaco. Aquí la ilustración funciona como motivo del enamoramiento del protagonista, cosa que viene a ser –desde el punto de vista del amor romántico– una suerte de renacimiento a la inocencia juvenil a través del más original de los afectos positivos. Existe en ello sin duda una relación de ideas entre *origen-bien/inocencia moral/verdad-amor* en el pensar de Schiller. *vid.* Kaiser, G. *Von Arkadien nach Elysium. Schiller-Studien*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1978; Pugh, D. *Dialectic of Love. Platonism in Schiller's Aesthetics*, McGill&Queen's University Press, Montreal&Kingston, 1996; Flasch, K. "Vertreibung aus dem Paradies bei Schiller und Kant", en Bürger, J. (ed.) *Friedrich Schiller. Dichter, Denker, Vor- und Gegenbild*, Wallstein Verlag, Göttingen, 2007, pp. 172-185

[420] Kant, I. "Idee zu einer…", en Ak. VIII, p. 25. El subrayado es mío.

evolucionado lo suficiente en nuestra cultura como para hacer una *aplicación útil a nosotros mismos* de este hallazgo y poder así recomponer *a partir de este espejo el comienzo perdido* de nuestro género"[421]. Rodeados por estos pueblos ahora mismo, en nuestro presente más inmediato, podemos mirarnos y hacer de ello una aplicación útil. Todavía están entre nosotros las trazas de lo que fuimos y, al reflejo en ese espejo presente, se realzan ante nuestros ojos finalidades parejas, atributos semejantes. Por señalar lo evidente, en apariencia, el mismo valor tiene el estado aparentemente carente de finalidad del salvaje y la libertad de los Estados ya civilizados. Contamos con las mismas disposiciones para cualquier aventura que quiera iniciar el género humano, pues vemos en el niño lo que no hace mucho hemos sido y, desgraciadamente, algunos de los rasgos de la inmadurez que aún persisten en nosotros. Y todo porque la mano sabia ha esperado a que nosotros hubiéramos evolucionado lo suficiente [*wo wir in unsrer Kultur weit genug würden fortgeschritten sein*] como para poder emplear nuestra ventaja cultural en hacer una aplicación de este estilo, para reconocer las finalidades y materias del estado propio de su representación por comparación con las nuestras.

Lo similar a lo similar invoca. Hay que poner en práctica *con tanto cuidado como juicio* el *método de la analogía.* "Cuanto más a menudo y cuanta más fortuna tengamos en su éxito a la hora de renovar el intento de establecer una conexión entre lo pasado y lo presente" en ver la finalidad de las partes, y recomponer quizás a través de este espejo el comienzo perdido de nuestro género, "tanto más se sentirá inclinado a vincular *como medio y fin* lo que ve que se engranaba como *causa y efecto*"[422]. El

[421] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem Ende…", en *SW*, IV, p. 754

[422] *Ibid.* p. 764. Las lecciones de Schiller en Jena comenzaron oficialmente un 9 de Junio de 1789, Martes. El 26 y el 27 de Mayo, en dos partes, había deshojado la margarita de su lección inaugural en casa de Griesbach. Estamos en el semestre de verano, que comprendía por lo general los meses de Junio a Septiembre incluídos. Schiller solía preparar los primeros meses de su actividad académica –que con altibajos debido a crisis de salud terminaría definitivamente en Enero de 1791– un escrito previo al que dedicaba ingentes horas de trabajo y con ayuda del cual impartía las lecciones. Muchas y variadas eran las exigencias que debía cumplir como *profesor extraordinario* [*außerordentlicher Professor*], obligaciones que, a pesar de prometérselas livianas en un primer momento resultaron ser avasalladoras: "Anteayer, el día 26 [de Mayo] comencé por fin la aventura al encaramarme en mi gloria y valientemente a la cátedra, cosa que repetí ayer mismo. Imparto clases dos veces por semana, dos días seguidos, de modo que puedo disponer de cinco días libres seguidos…" (Carta de Schiller a Körner del 28 de Mayo de 1789, en Berghahn, K. L. *Op.cit.* p. 115). Esto es, cinco días para poder dedicarlos a su labor literaria libremente y adelantar sus trabajos en ciernes. La actividad académica sin embargo casi se lo engulle. Schiller apenas acaba de comenzar su labor como historiador, sólo tiene dominio sobre unas cuantas fuentes y sus temas son limitados. Los cursos del 89 y el 90 los dedicada a preparar materiales, llegando a anclarse a la mesa de trabajo hasta catorce horas al día (Schiller, F. "Kommentar zu Vorlesungen", en *SW*, IV, p. 1054). Las fuentes de que dispone escasean además. La biblioteca no está lo bastante nutrida. En este contexto se entiende que Körner tuviera de nuevo temores más que fundados sobre la libertad

criterio para avanzar en semejante método interpretativo es el del *éxito* [*Erfolge*] de sentido pleno de la experiencia. Su armonía. Estamos en el año 1789, la teleología kantiana está *in ovo.* Pero a diferencia de lo que propondrá ésta, y que veremos sugerirse en lo sucesivo, la teleología de Schiller sólo sucede si se comprende desde la distancia corta de las partes, en relación proporcionada de uno a uno. El *observador filosófico* "empieza, fenómeno tras fenómeno [*Eine Erscheinung nach der andern*], a eludir la libertad sin leyes, el ciego azar, y a acercarse a un conjunto armónico que solamente existe, naturalmente, en su imaginación"[423]. Y así, rechazando primero lo que pertenece al mundo de la casualidad, lo azaroso, y también apartando como insustancial aquello que siendo causal no pertenece al conjunto de *los medios y los fines*, reduce el espectro de su interés y transforma su perspectiva a la de la finalidad. Sea por partes, sea en conjuntos que forman un todo. Y ante estos salvajes, tiene fortuna en la recomposición. "El historiador universal asciende desde la situación del mundo más cercana en pos del origen de la misma […], entonces le queda volver por donde ha venido, *y descender por medio de la guía de los hechos* ya reseñados, sin obstáculos ya y con facilidad, desde el principio […] hasta la época más reciente. Esta es la *Historia Universal* en que nosotros creemos, y la que les será expuesta"[424].

---

creativa de su amigo y su resistencia a la *'disipación'*. Schiller es el genio que ha parido *Die Räuber*, *Fiesco*, *Kabale und Liebe*, *Dom Karlos*, de la novela por entregas *Der Geisterseher* [*El visionario*], comenzada en 1787 y acabada con gran éxito en 1789, amén del editor y fundador de la revista *Rheinische Thalia* [*Thalia Renana*]. Todo antes de haber sido el autor de *Geschichte des Abfalls der Vereinigten Niderlande von der spanischen Regierung* [1788]. Es poeta y filósofo para Körner antes que historiador, y le tortura a éste el pensamiento de que de nuevo la necesidad y el mundo del *afuera* gobiernen al compañero (*vid. supra* nota 415). Sus temores son hasta cierto punto infundados. Estos años no son en balde, pues de las fuentes históricas bebe Schiller nueva vida para su poesía y su filosofía. Hasta Enero de 1790, sometido a tan delirante actividad, aprovecha los textos preparados para el aula para iniciar una serie de publicaciones histórico-filosóficas que ya debía tener en mente en su lección inaugural: El detalle del *buen salvaje* que aquí se administra como ilustración encuentra su desarrollo en el escrito para el aula *Etwas über die erste Menschengesellschaft am Leitfaden der Mosaischen Urkunde* [*Algo sobre la primera sociedad humana, al hilo de los escritos mosaicos*, 1790], que publica en el cuadernillo número once de su *Thalia* a finales de Noviembre. La deuda con Kant es en él más que clara: El *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* [*Presunto comienzo de la historia humana*] fue editado en la *Berlinische Monatschrift* de Enero de 1786, entre las páginas 1 y 27. En él Kant recensiona el segundo volumen de las *Ideen* de Herder, cuestionando el uso que del *Génesis* bíblico hace éste. Lo que critica es su papel documental, es decir, como documento o prueba histórica, asumiéndolo en su papel simbólico o conjetural. Analógico o heurístico. Como una hipótesis imaginativa que esconde tras la *Caída* el hecho de la aparición de la *Razón* en el *ser humano*. Schiller sigue en su escrito una pauta kantiana, abogando por el carácter de símbolo de los documentos analizados, y ve en la *Razón* el atributo meliorativo y de la independencia del individuo frente al medio que se le opone casual y azaroso.

[423] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem Ende…", en *SW*, IV, p. 764

[424] *Ibid.* p. 762

Este *historiador universal* [*der Universalhistoriker*] sí puede recuperar justificadamente aquellas finalidades que coinciden entre lo pasado y lo presente, porque la analogía le permite descubrir bajo diversas formas el mismo principio, en el salvaje, en el hombre moderno, y viceversa. Y, no sólo eso, sino que una vez identificado el material de la voluntad, el objeto al que tiende esa participación en el deseo, la finalidad en su carácter formal se hace clara, y arroja esta investigación curiosas consecuencias para comprender lo que ve que se engrana como causa y efecto en la época más reciente. En ese instante adopta la forma del motivo el comportamiento del hombre civilizado en su incivilidad, y puede comparársele, ahora sí, *el mérito*. El bárbaro moderno ha conocido el *Derecho*, y por ello, su barbarie es muchísimo más virulenta. Porque ya no es natural. No puede pedírsele la frescura y la inocencia de los comienzos. Un estado de su no desarrollo se hace de este modo patente, es una nostalgia enfermiza y deseo de no haber descubierto una disposición propia que obliga a nuevas obligaciones, algunas de ellas elevadas, sin duda. Es una moratoria pedida a destiempo a la responsabilidad. Una impostura. Si es contra natura aquél contrato hipotético que pergeñaría una determinada época "para obligarse y juramentarse en colocar a la [época] siguiente en una situación tal que le fuera imposible ampliar sus conocimientos (sobre todo los muy urgentes), depurarlos de errores y, en general, avanzar en su *Ilustración*"[425], no lo es menos el gesto perezoso del oyente que no se ve incitado a la búsqueda o al paseo y que obstruye él mismo el pleno desarrollo de sus disposiciones naturales: Es un pecado mantener en minoría de edad a aquél que ya no debe estar en ella, al que ya le ha llegado el tiempo de obligarse, pero es igualmente un pecado –aunque lo sea de otra naturaleza– el disfrutar de ese estado de irresponsabilidad cuando ya nos encontramos *en una edad avanzada como la presente*.

"Un contrato semejante [es] sin más, nulo, y sin efecto [*ist schlechterdings null und nichtig*]"[426] en el primer caso, o reprochable y vergonzoso en el segundo, *ingrato*. No debe poder imponérnoslo el gobernante, como símbolo inmutable, y no debemos acogernos y guarecernos bajo él en un anonimato donde no se nos reconoce, en la facilidad del no tener identidad propia, entre la multitud sin cara. Es por eso que semejante argucia es digna tan sólo del que tiene el alma de esclavo. "Es digno de lástima el hombre que con la más noble de las herramientas en sus manos […] no aspira

[425] Kant, I. "Beantwortung der Frage…", en Ak.VIII, p. 39
[426] *Ibid.*

a alcanzar ni a comunicar más que el jornalero con las peores: que en el reino de la libertad más absoluta arrastre consigo un alma de esclavo”[427]. Y en este *reino de la libertad más absoluta* se pasea como ciudadano aquél que ha sido tocado por el *verdadero entusiasmo*. Ése sólo ya es su salvoconducto y seña de identidad. Es el guiño simpático de entendimiento entre las gentes de esta nueva región recién avistada entre las brumas. La definición trivial del *esclavo*, por el contrario, lo convierte en aquella figura que no goza de su libertad. *Esclavo* es el que se encuentra sometido a una ley que le es ajena, y que, por añadidura se ve obligado por un *principio del querer* que no le pertenece. Pero, del mismo modo que hay leyes positivas y existe la posibilidad de contestarlas, cosa que sólo es concebible de existir otra legislación que reivindica sus propios derechos en la disputa, hay maneras y maneras en las que se puede ser esclavo. Aquél que posee el *alma de esclavo* [*Sklavenseele*] no tiene ni siquiera la escapatoria del exilio interior, de la contestación a la norma extranjera, sino que pudiendo ser libre, ha renunciado a serlo en cualquiera de las jurisdicciones… Y esto sólo puede significar que *se ha acabado colocando por debajo de su propia ley*.

Volvamos ahora con esto en mente ante nuestro auditorio. No lo descuidemos. La finalidad o ausencia de determinada finalidad en las partes descubre mediante el método prudente de la analogía al intruso entre el público. Ése que se remueve incómodo en su asiento a la espera de lo que le va a tocar en suerte, y si, para su desgracia, le va a obligar tal cosa a levantarse de su cómodo asiento. Desea fervientemente que no lo invitemos a acompañarnos si de salir a dar un paseo se habla. Es ése que ante la previsión anunciada en el destino común que comparte con otros seres humanos se estremece, ése al que se le ofrece como gracia el desarrollo pleno de sus disposiciones *porque además debe* [*muß*], y que, en el mismo movimiento esto ha de implicar que *puede* [*kann*], y que prefiere hacer oídos sordos ante la noticia. Y puede, entre otras cosas, porque la comparación con lo que se ha ganado en esta época avanzada del mundo respecto del presunto estado originario de la primera historia humana se hace ahora posible al mirarnos en ese espejo que es la cultura, o, por mejor decir, las culturas. Ahora se le pueden presentar ejemplos. Todas las vías todavía por el momento dispersas del destino próximo del individuo se conectan en alguna parte con la *Historia Universal*, y las del destino pasado, de igual manera. Ahí están, dispersas a

[427] Schiller, F. “Was heisst und zu welchem Ende…”, en *SW*, IV, p. 751

nuestro alrededor. Aparecemos en el medio de la *Historia*. Empezando fenómeno tras fenómeno, asciende el *historiador universal* desde el momento presente y se dirige allí al principio de sus circunstancias, a su origen y comienzo. Se vale de la guía de los hechos, que nuestros buenos navegantes europeos se permiten prestarle desde el retiro aventurado en mares lejanos y recién avistadas costas. Una vez se ha tendido el primer hilo con fortuna, es una transición sorprendentemente fácil y sencilla hasta arribar a la época más reciente. "Cuanto más a menudo tengamos éxito, y, cuanta más fortuna tengamos en el éxito [de este método]", tanto más renovaremos el intento de establecer una conexión entre lo pasado y lo presente[428]. El tesoro no se ha ganado de una vez por todas. Hay que arrastrarlo de vuelta a la guarida desde la extraña costa y que no pierda por el camino nada de su valor en nuestras manos.

Nos queda volver por donde hemos venido y fondear de nuevo en la época más reciente con la esperanza de conservar nuestra ganancia intacta, a ser posible. Porque podemos encontrarnos de forma inexplicable con que el *cosmopolita* [*Weltbürger*, *Zivilisierte*] sin ir más lejos, ése que se echó a la mar a pesar del mal tiempo y tuvo que hacer el camino entre islas rodeado de brumas, ése que, sin embargo, ha regresado felizmente de su viaje si no con las bodegas llenas de tesoros, sí con el ánimo y el corazón sensible lleno de caras experiencias, este *cosmopolita*, comparte a día de hoy domicilio con aquél que el antropólogo filosófico contemporáneo no dudaría en calificar de *bárbaro contemporáneo*. La analogía nos permite identificar los mismos fines que son disculpables en el *'salvaje'* en un clima más rococó en donde han perdido ya toda la frescura del encanto originario. "Siempre armado para el ataque y para la defensa, atemorizado por cualquier ruido, el salvaje alzaba temeroso sus orejas en mitad del desierto"[429] Atemorizado sólo de su propia sombra, pues ¿Qué o quién puede compartir con él el desierto, por definición? Enemigo es para él todo lo nuevo; y ¡Pobre del extraño al que la tormenta lance ante sus costas! "Ninguna cocina solicita arderá para él, ninguna hospitalidad amable le reconfortará"[430].

Así fuimos –sentencia Schiller poco más allá–, la *Germania* de Tácito y el juicio de Julio César, nos informan ambos ya de semejante carácter. "¿Qué es lo que somos ahora? Déjenme detenerme un momento en la época en la que vivimos, en la forma

[428] *Ibid.* p. 764
[429] *Ibid.* p. 755
[430] *Ibid.*

actual del mundo que habitamos"[431]. Porque antes de que el caminante descubra junto a Schiller por dónde discurre el camino, y si éste cumplirá o defraudará sus expectativas, podemos saber, y echar en falta llegado el caso, si alguien ha decidido desde un principio no acompañarnos. Así, si el salvaje se acurruca en su seguridad ante cualquier novedad, novedad que siempre es traducida como perturbación de su paz y enemiga por tanto, entre nuestro público, aunque sea vestido de otra guisa, podemos advertir quizás las facciones del familiar contemporáneo, ese *troglodita académico*. "Aquél a quien en su tarea sólo importan las condiciones que lo posibilitan para acceder a un cargo o cumplir las que participan de las ventajas del mismo"[432]. Satisfecho con el mínimo esfuerzo "no tendrá al comienzo de su carrera académica otra tarea más importante que separar las ciencias que él llama estudios que dan sustento [*Brotstudien*, estudios que garantizan el pan], de las otras que ofrecen esparcimiento al espíritu [*die den Geist nur als Geist vergnügen*, las que disfrutan el espíritu por el espíritu]"[433]. La conjunción de ambas cosas le parece *incompatible*, ni se le ocurre –se dice–, imposible de imaginar la feliz circunstancia por la que se den ambas situaciones en una sola ciencia. Hay que decidirse. Y la cosa se decide entre *devoción* o *vocación*. Hay que asegurar la costa aunque se renuncie al mar.

El *ganapán* [*Brotgelehrte*], el *académico a sueldo* [*der geldbelohnungte Akademiker*], trabaja así porque tiene que vivir. Se interesa sólo porque ha de comer y dirige todo "su celo a las exigencias que el futuro dueño de su destino le haga"[434]. Atemorizado ante cualquier ruido, "cada innovación importante le espanta, ya que

---

[431] *Ibid.* En esta detención solicitada, la comparación entre una y otra época es el particular ejercicio metacrítico *por vía de analogía* que Schiller ejecuta ante sus oyentes, como modo de vincular el ejercicio del *historiador* al mismo instante presente. No compararse es desconocerse. Recuérdese que aquella cadena que ligaba los sucesos pasados con los presentes era la misma cadena de la existencia, y que el pecado del que está absorto en sí mismo y desprecia la tarea encomendada es posible sólo mediante abstracción absurda de su misma presencia-existencia de la línea de acción de toda la *Historia* anterior. Ésta es la coartada que quiere eliminar Schiller, la de las *buenas conciencias (satisfechas). vid.* Müller-Niebala, D. "Die Gewalt der Vergleichung. Zur Freiheit in Schillers Kant-Lektüre", en *Jahrbuch der Deutschen Schillersgesellschaft*, vol. 40, 1996, pp. 188-221; Prüfer, T. *Die Bildung der Geschichte. Friedrich Schiller und die Anfänge der modernen Geschichtswissenschaft*, Böhlau Verlag, Köln, 2002; Barner, W. "Die Erfährung des Mangels als Impuls zur Modernität bei Schiller", en Hinderer, W. (ed.) *Friedrich Schiller und der Weg in die Moderne*, Königshausen&Neumann, Würzburg, 2006, pp. 67-82; Bollenbeck, G. "Von der Universalgeschichte zur Kulturkritik", en Bollenbeck, G.; Ehrlich, L. (ed.) *Friedrich Schiller. Der unterschätzte Theoretiker*, Böhlau Verlag, Köln, 2007, pp. 11-26; Alt, P.-A. "Natur, Zivilisation und Narratio. Zur triadischen Strukturierung um Schiller Geschichtskonzept", en *Zeitschrift für Germanistik*, Neue Folge, vol. XVIII, n. 3, 2008, pp. 530-545

[432] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem Ende…", en *SW*, IV, p. 750

[433] *Ibid.*

[434] *Ibid.*

rompe las viejas formas escolásticas [*die alte Schulform*] que tan penosamente había intentado aprender y lo pone en peligro de perder todo el trabajo de su vida anterior"[435]. Es una vez más, una actitud, un movimiento centrípeto del espíritu en este caso que se encapsula en lugar de expandirse, que firma el contrato de renuncia a sí mismo a través del sinsentido de una actividad dirigida exclusivamente a mantenerse inalterada. En esto se gasta *'toda la defensa y el ataque'*. Y es digno de lástima aquél que con las más nobles de las herramientas en sus manos, el arte y la ciencia, no aspira a nada más. Que no tenga ninguna expectativa ni encuentre entre sus deseos el menor impulso de tenerla. El *esclavo* en el *reino de la libertad más absoluta* es, dependiendo del temple para el que tengamos preparado el ánimo, ora la figura de la tragedia, ora la de la comedia del ridículo. Teme la voz de su amo, porque ante él, no lo puede todo. Su amo tiene –claro está– muchos nombres, y no todos son pronunciables; es ora el destino aciago que lo puede derribar sin siquiera consultarle al respecto, ora aquél que también se disfraza del peligro que llega con la marea, el de *lo* inesperado; es en definitiva todo lo que no depende de él, que es mucho así vistas las cosas: Los espacios abiertos del azar y lo aleatorio… A todo esto le teme, porque lo pone en peligro de perder todo el trabajo de su vida anterior al cambiar las reglas del juego, al cambiar la ley a la que se somete y en la cual no tiene voz. Ponía aquél quizás su celo en el devoto cumplimiento de lo que el dueño de su destino le dictara, porque esto sí tiene un nombre por el que puede ser mentado y no requiere del pesado uso de eso que la gente tiene a bien en llamar decidir, elegir. Todo esto son actividades demasiado pesadas. La ley adoptada sí se puede llamar necesaria, y con ello nos libra –a su parecer– del problema de cargar con la novedad. Porque tenemos siempre algo esperado. Pero, aquél que herede la más noble de las herramientas no tiene disculpa alguna si con ella no encuentra nada mejor que hacer que el emplearla para lo que usa las suyas el jornalero. No por nada, pues el jornalero es tan digno en el desempeño de sus actividades como el que más, sino porque éste se las ve con la *ley de la necesidad*, con el *reino mudo de la Naturaleza*, que no sabe todavía de libertades y de derechos, y en su mismo lenguaje debe hablarle entonces si quiere obtener de él respuestas. Para un determinado fin, una determinada herramienta. Mientras, el *académico a sueldo* pronuncia con dificultad la lengua materna, la de un ser libre, la lengua que trae todo hombre como destino al mundo, para formarse además

[435] *Ibid.* p. 751

como tal, y con semejante balbuceo pretende hacerse oír en el *reino de la más absoluta libertad*. En éste, ya es de necesidad burocrática traspasar sus fronteras reclamando la ciudadanía de nacimiento, y es digno de lástima aquél que con el más noble de los instrumentos pretende hacerse entender como si se encontrase en la extraña patria de la necesidad. Hablará allí como extraña la propia lengua. Y justamente por eso es un *bárbaro* y motivo de mofa y befa. Aunque siendo a este punto sinceros, hay que decir que no presta mucha atención a lo que quiera que pueda significar la lengua que intenta emplear para comunicarse. *Todos los signos son para él el mismo signo*, y éste no tiene detrás ningún significado. Su significado viene de su transformación posterior a la única lengua que conoce. Por eso no ha de extrañar que no sepa nada sobre cuál es su adecuado modo de empleo en primer término.

Para éste, no hay nada de importancia que tenga que decirle la *Historia*, porque lo que ésta dice de importancia, lo suele decir entre líneas, cuando la valoramos. Las creaciones del arte, los milagros del trabajo, los más excelsos de entre los bienes –en definitiva– desfilan ante sus ojos sin llamarle en absoluto la atención. No sabe pronunciar sus nombres, ni distinguirlos por ello. Todas las vías de su destino próximo y lejano responderán a las exigencias de su futuro cargo, que es del que sí sabe la pronunciación porque le han ayudado a entonarla. Y de este modo conforme consigo mismo, se da la vuelta porque él no pinta en realidad nada en todo esto. Sus fines son heterónomos. No vienen de él, se le imponen más bien, y así, "en la medida en que sus conocimientos, por ellos mismos, dejan de ser un pago, tanta más remuneración exige del exterior"[436]. Pide ahora con una mano la parte que le sigue faltando y a la que para nuestra sorpresa renuncia continua y reiteradamente con la otra mano. De ahí que su actitud sea injusta a la par que ridícula. Es decir, en la medida en que su satisfacción ya no depende de su querer, sino que la *materia de su voluntad* es determinada *desde fuera*, busca con desespero esa exigencia allí donde ha colocado su principio: En cualquier sitio menos en el propio. "Espera su pago del reconocimiento ajeno, de los cargos honoríficos, del sustento [*seinen Lohn erwartet*]. Se malogra todo esto ¿Y quién es más infeliz que él? Ha vivido, perdido el sueño y trabajado en vano. *Si la Verdad no se transforma en oro, alabanzas periodísticas y favor principesco, ha buscado la Verdad*

[436] *Ibid.*

en vano"[437]. La *Verdad* es el punto de equilibrio en el que la cuenta se salda con el esfuerzo. Un punto cero de referencia en el que la retribución y el trabajo se compensan de forma inmediata, son la misma cosa, de hecho. Para el *ganapán*, su felicidad no depende de él, y por eso mismo, no puede depender de él tampoco su satisfacción. Su satisfacción ha sido quizás extraviada en los sueños del tirano de turno, que se sienta cómodo en el trono o la cátedra dependiendo del escenario, y que no tiene ningún recato en identificar la materia de su voluntad con la de aquél. Pero hay algo aún más importante, y es que este estado de indigencia, de pobreza de sí mismo, despierta en él la actitud lacayuna, maliciosa, villana y miserable del individuo que se ve amenazado y no dispone de medios para su defensa. Una defensa que acaba siendo –de manera ridícula– una *contra sí mismo*, en la que uno es el propio enemigo toda vez que es él el que ha decidido, si bien limitarse bajo ley ajena, hacerlo por propia iniciativa. Y esto porque –usando *avant la léttre* un término que hará historia– el *académico a sueldo ha alienado su querer en el de otro*. Este estado de temor ante lo incontrolable –pues, ¿qué puede dar más miedo que desconocer algo a lo que estábamos tan acostumbrados, no saber qué querré?– es el símbolo de la más absoluta indigencia. La pobreza no ya de cualesquiera medios, sino de cualesquiera fines. No los posee ni como los que se poseen por legado, tampoco desde luego de los que se tienen por morales. Y por eso no extraña la degradación del carácter. Y es que hasta el indefenso aún puede contar con los suficientes arrestos como para hacer frente a la invasión ajena por medio de coraje. El académico que aquí pintamos está rendido entonces antes de presentar batalla porque es un pobre de corazón. Y ahora, a diferencia del salvaje que ve bien cierta la amenaza de lo desconocido, que la ve como necesaria, en esta época en que el desarrollo de la cultura ofrece una perspectiva ampliada de los posibles en el mundo, la actitud del académico, la del *'fariseo'* [*Pharisäer*][438], es más significativa si cabe y además fácil de

[437] *Ibid.*

[438] La elección del término *'fariseo'* no es casual. De hecho, la hemos resaltado siguiendo las indicaciones terminológicas previas que hemos establecido al principio del texto precisamente porque plantea a la época entera un concepto filosófico-social nuevo. La generación de Schiller, y la inmediatamente posterior a él, acuñan el término *'fariseo'* [*Pharisäer*] para designar justo a ese individuo que haciendo profesión de fe de su cargo, función, misión o mandato, cumple con su deber concienzudamente y teniéndose por ello de lo más digno. Porque cumple con sus obligaciones es digno, no por lo que en ellas realiza. La pareja *deber-moralidad* no parece con ello estar obligada a contraer nupcias teóricas con necesidad. Pueden seguir conviviendo en lo casual de su relación. Pero el giro que el concepto implica recoge la idea de que en la intimidad de su aula, su pasantía, su capilla, el funcionario *no está seguro de no estar renunciando a un derecho fundamental para cumplir con su obligación*. Esto es, tiene la duda y a la vez la certeza de que se ha vendido, de que se ha alienado, y hace de esa duda y su

identificar. Nos es dado, incluso, juzgar comparativamente. *Así fuimos. ¿Y esto es de verdad en lo que nos hemos quedado?*

Miramos ahora a su vera, y descubrimos sentada a otra figura claramente reconocible quizás. Sobre el asiento, desde luego podríamos decir que hay diferencia hasta en la postura en que ha decidido recostarse en su silla. "¡De qué manera tan diferente se comporta la *cabeza filosófica* [*der philosophische Kopf*]! Con el mismo cuidado con que el ganapán separa su ciencia de todas las restantes, se esfuerza aquél en ampliar su campo de trabajo, y volver a crear su unión con el resto […] Donde el sabio a sueldo separa, une el espíritu filosófico"[439].

La *cabeza filosófica* representa el motivo ampliado, la grandeza de ánimo frente a la estrechez de miras. *Une*, no *separa*. Ama los conocimientos por sí mismos, *por lo que son*, se preocupa pues en pronunciar con corrección la fonética sensible de sus nombres, y, al unirlos, nada teme porque así nada pueden perder. Es, a no dudarlo, el cosmopolita al que le es dado usar aquélla máxima portentosa del pensar extensivo donde, para su desgracia, el *ganapán* se habrá de conformar con la de un mínimo pensar restrictivo. ¡Qué actitudes tan distintas! Cómo no, es la *cabeza filosófica* aquella que

---

necesidad virtud. Sirve al menos a su amo. Una virtud de lacayo y sirviente, de *alma de esclavo.* La enseñanza que ofrece esta experiencia como su fundamento es que *los estados de esclavitud de esta clase nunca son originarios.* Es decir, que no son esenciales, sino artificiales (Cf. con *supra* nota 51). No por nada el término en castellano conlleva la implicación –como también sucede en alemán– de que el que así es designado actúa como un hipócrita [*Heuchler*, de *'hecheln'*, simular o fingir]. Históricamente, los fariseos pertenecían a la élite designada de aquellos que debían ejercer de guardianes de la ley mosaica para el pueblo judío. Eran los fieles al documento. Según aparecen en los Evangelios, como comunidad pretérita serían el origen de la línea rabínica ortodoxa que da lugar a los doctores de la ley, la comunidad que redactó finalmente el Talmud. Posteriormente acabarían constituyendo –una vez institucionalizados– el Sanedrín o senado judío. El Senado era asímismo el *locus* donde se congregaba tanto el poder político como el religioso –de interpretación de la ley mosaica–, unión del poder terrenal y celestial. Jueces y sacerdotes a un tiempo. Como carácter y figura el fariseo representa, por un lado, el espíritu acorde a la ley y la norma. Son los epítomes del tradicionalismo, el culto establecido, la unión de los poderes fácticos con los religiosos, del credo con la ley, y de lo privado con lo público. Representan el sacerdocio institucionalizado y privilegiado. Por otro, justamente en este doble envés del término sostienen como significado la idea de que su moralidad es fingida, que su justa indignación ante el quebrantamiento de la ley es sólo una postura, y que su cometido ejemplarizante es perverso y destructor de la auténtica moral, pues pretendiendo hacer un elogio a la virtud, lo que le dedican es el gesto del hipócrita. Doble traición pues: Ni son virtuosos, ni quieren serlo, pero pretenden serlo. *vid.* Kössler, H. *Freiheit und Ohnmacht. Die Autonomie Moral und Schillers Idealismus der Freiheit*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1962; Huke, K.-H. *'Scheu vor allem Mercantilischen'. Schillers Arbeits und Finanzplan*, Walter de Gruyter Verlag, Tübingen, 1984; Aurnhammer, A.; Manger, K.; Strack, F. (ed.) *Schiller und die höfische Welt*, Walter de Gruyter Verlag, Tübingen, 1990; Borchmeyer, D. "Friedrich Schiller oder die Chance der Freiheit im Notzwang der Begebenheiten", en Stasková, A. (ed.) *Friedrich Schiller und Europa: Ästhetik, Politik, Geschichte*, Winter Verlag, Heidelberg, 2007, pp. 59-82; Henrich, D. "Schillers Denken im Spannungsfeld der Jenaer Konstellation", en Bürger, J. (ed.) *Friedrich Schiller. Dichter, Denker, Vor- und Gegenbild*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 2007, pp. 116-135; Stachel, T. *Der Ring der Notwendigkeit. Friedrich Schiller nach der Natur*, Wallstein Verlag, Göttingen, 2010

[439] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem Ende…", en *SW*, IV, p. 752

aplica con juicio y de manera prudente el *método de la analogía*, pues el *sabio a sueldo* –como un bárbaro– sólo reconoce en la novedad lo enemigo, y con ese movimiento desmañado ya acaba de renunciar a cualquier comparación, porque le faltan todos los segundos términos. Allí *donde haya que renovar el intento de establecer una conexión entre lo pasado y lo presente* no podemos confiarnos ni a su criterio ni a sus intereses, porque no siempre logrará la feliz unión, y no siempre la intentará. El *método analógico* fracasa con todas las de la ley por premeditado mal uso. Cifraba –decíamos– en lo nuevo lo que ponía en peligro su felicidad, es estrecho de miras como lo es de pecho, trazaba fronteras y colocaba vallas esperando con ello hacer buenos vecinos, y tenía por mala costumbre arrojar a lo indómito a aquél que llegaba a su puerta a llamar en busca de un lugar caliente junto al fuego o un plato de guiso…Pero "¡Cuántas creaciones del arte, cuántos milagros del trabajo, qué luz en todos los terrenos del saber desde que el ser humano ya no consume inútilmente sus fuerzas en la triste autodefensa! […] ¡Qué inquieta actividad por todos lados desde que *los deseos multiplicados dieron nuevas alas al espíritu creador* [*seitdem die vervielfältigen Begierden dem Erfindungsgeist neue Flügel gaben*] y propiciaron nuevos ámbitos al esfuerzo!"[440]. Porque, cuando el hombre no se defiende de sí mismo, sus fuerzas de nuevo liberadas buscarán sin falta algo en lo que entretenerse, pues su actividad siempre es inquieta. Y el deseo primero, y el esfuerzo después, no tardan en encontrar nuevos objetos de su interés. La *libertad* toma forma, toma formas, por mejor decir, y los deseos se multiplican como dándole nueva expresión al *principio de la voluntad*. Se extiende éste, ahora sí, a la conquista de la necesidad gracias al descubrimiento de materias y fuerzas renovadas.

Aplicado a nuestro caso, el que tiene *alma de esclavo* –por no saber– no sabría ni querer. No se nos entienda de manera melodramática: De lo que carece es de la técnica o principio. Y esto, porque su cabeza estrecha contra sus paredes una imaginación incapaz de reconocer los deseos multiplicados y de apropiárselos. Se agota a la búsqueda de unos sentimientos que debe encontrar y recolectar muy de poco en poco. El *'reino de los deseos multiplicados'* es para él un país extraño e inhóspito en el que no cabe orientarse bien. No aspira a nada que no se le ofrezca como un mandato y, por ello, no puede hacerse a la idea de los motivos, fines o actitudes ajenos y que no concuerdan exactamente con los propios o aquellos a los que él tiene acceso. No los

[440] *Ibid.* p. 756

puede apreciar porque no los tiene, y porque para valorar uno ha de ser *un* alguien, que vale tanto como decir que debe tener sus propios motivos. Ser dueño de su autonomía. Todo individuo tiene la necesidad de formarse como ser humano entre la necesidad hipotética de ser alguien, y la contingencia de poder haber sido cualquier otro. Pero para el del *alma de esclavo*, la factura y fisonomía de lo que se puede desear se determina externamente, por la cara que le hace. Son los que han de ser propios deseos tenidos por otro lo que le da la ocasión de perder el objeto de su querer, de sentirse amenazado. Porque la situación no depende de él y cada nuevo estado lo puede condenar a perderlo todo y a la obligación de tenerlo que ganar todo de nuevo. Depende de un *afuera.* Pone en juego el trabajo de su vida a cada instante. Separará entonces nítidamente su propiedad de la de los demás bajo la idea de la escasez. Los bienes son limitados *y, por eso, y sólo por eso son costosos*. Pero, para nuestro caso presente, el tipo peculiar que es el *académico a sueldo* peca entonces doblemente por desatención. Y esto porque como no ha descubierto el carácter universal de los bienes con los que comercia, como no sabe reconocer el verdadero valor de lo que recoge en sus arcones, que no es sino el producto de la labor ingente de las artes, las ciencias y el *Derecho* –y, con ello, no sabe reconocer que no es mercancía perecedera, ni está sometida a las reglas de la escasez–, se verá entonces sin duda traicionado ante cualquier intercambio. Pues, en el mejor de los casos, malvenderá al precio de oro, de las alabanzas o favor principesco los más excelsos de entre los bienes, y, en el peor de ellos, como ignora la naturaleza de lo que vende, temerá haber sido engañado con cada trueque. Porque precio no es valor. La aventura pasará de la comedia mercantil a la tragedia cuando se haga de notar que el desconocimiento es siempre desconocimiento de su verdadero interés. Y es que no sabe que como *ser humano*, comparte su destino y dichos bienes con otros muchos.

¡Cuán diferente es la actitud de la *cabeza filosófica* ante las mismas circunstancias! –nos dice entusiasmado Schiller desde una tribuna que no abandona. Si viera éste precipitarse con un estruendo todo el edificio de su saber por un nuevo hallazgo, cuenta ella con un corazón sensible y una mente lúcida que acogerá, sin duda "una nueva serie de pensamientos, un nuevo fenómeno natural, una ley recién descubierta"[441]. Porque donde el *académico* sabe desfigurar el rostro de lo ajeno para

[441] *Ibid.* p. 752. ¿Y no quiere ser Schiller aquello que anima a otros a ser? Recomienda e instila la abundancia del desear y el imaginar en otros ¿No quiere servir de ejemplo de lo que una cabeza filosófica libre de necesidades, obligaciones y asechanzas puede conseguir conquistar en el reino del espíritu? Esto

que se parezca cada vez más al propio, o bien ignorarlo como a un enemigo a las puertas, el *observador filosófico* vive en una comunidad donde todos los bienes del espíritu son tenidos como propiedad común. "Todo lo que uno ha adquirido en el reino de la verdad, lo ha adquirido para todos"[442]. No hay en ese reino escasez. Los *bienes*

---

es lo que a veces piensa, y lo que le anima a pensar el amigo Körner. En mayo de 1784 se recibe en casa de Schiller, en Mannheim, una carta anónima en la que un grupo de cuatro amigos, admiradores del poeta, se decide a enviarle junto con sus retratos y una carterita bordada una sencilla declaración de veneración por su obra. El matasellos dice 'Leipzig'. Schiller es –por ahora– el autor de *Die Räuber* [*Los bandidos*, 1781], obra que atesora tanto halagadoras lisonjas por parte del público, como animadversiones a cuenta de los críticos consagrados. La declaración de intenciones de los cuatro amigos viene acompañada por una versión de la canción de Amalia von Edelreich, la protagonista de la pieza. Sólo más adelante descubrirá Schiller los nombres de sus secretos admiradores: Dora Stock y su hermana Minna –que incluye en el lote la cartera bordada como presente–, Ludwig Ferdinand Huber, prometido de esta última, y Christian Gottfried Körner, autor del canto versionado y novio de la primera muchacha. Schiller, que no pasa por su mejor etapa halla sentimientos encontrados en esta ocasión, tanto para el orgullo como para la vergüenza, y retrasa la redacción de una respuesta casi siete meses. *¿Es un ganapán o una cabeza filosófica?¿Prorroga su estancia en Mannheim por un poco de pan?¿No le admiran estos nuevos amigos por lo segundo?* En Mannheim –a donde había llegado un 27 de Julio de 1783, por invitación del Barón von Dalberg, su mecenas– se ha enseñoreado durante un tiempo del *Nationaltheater*. Fundado en Septiembre de 1778, el teatro pretendía hacerle la competencia al de Hamburgo como sede de los espíritus artísticos alemanes. No se habían escatimado gastos en proveerlo de la mejor camarilla de actores (Iffland, Beck, Beil…), en él se representaban óperas italianas, no menos que comedias francesas, y, por si fuera poco, de vez en cuando un seminario para teorizar sobre artes escénicas tenía lugar en el mismo. Schiller era una apuesta personal de Dalberg. Por el plazo de un año, el de Marbach se comprometía a llevarse debajo del brazo su *Die Räuber* y otras dos obras para su puesta en escena, además de ejercer de crítico literario de otras obras y elaborar y conducir la oportuna discusión de los seminarios. El contrato comienza el 1 de Septiembre de 1783. En un principio, Schiller desborda optimismo. Piensa en Mannheim como la sucesora a una *Mannheimer Dramaturgie* que sirva de sustituta a la de Hamburgo ideada por Lessing. El foco de la vida dramática alemana y, con ello, de su vida cultural. Schiller prepara inmediatamente para escena su obra primeriza que, a pesar de llevar como subtítulo *'Ein Schaußspiel'* [*Un drama*], había sido concebida sólo como obra para ser leída y no para ser representada en un primer momento. El 31 de Agosto se pone sobre las tablas por vez primera. El teatro se llena. Schiller se las promete felices… Pero su *Fiesco* [*Die Verschwörung des Fiesco zu Genua*, 1783], que se lleva a escena el 11 de Enero de 1784 no se entiende. Es demasiado político –su subtítulo la delata quizás, *'Ein Republikanisches Trauerspiel'*–. Tiene dos representaciones y se elimina del programa. Es su segunda obra, y la primera en que se introduce de tapadillo en el tema histórico para investigar la dinámica de las pasiones. La *conjuración* [*Verschwörung*] es aquí un segundo motivo todavía para experimentar con los deseos y las motivaciones encontradas de los actores del drama, pero este motivo se toma de uno real: La trama que Giovanni Luigi de Fieschi había elaborado en 1547 contra Andrea Doria para liberar Génova de las garras de franceses y españoles. Su tercera obra, *Luise Millerin* –representada el 15 de Abril de 1784 como *Kabale und Liebe* [*Intriga y Amor*]– vuelve a funcionar, pero se mantiene sólo durante dos representaciones también. Largos períodos de enfermedad, y desavenencias con la manera en que los actores se atenían al texto terminan desembocando en el esperado conflicto, en el que Schiller ve comprometida su libertad artística. En mitad de todos estos avatares, no sólo no se le renueva el contrato, sino que se le invita a retomar su actividad como médico y dejar la de autor. Vive de prestado en casa de Anton Hölzel y los acreedores llaman a su puerta. El 7 de Diciembre de 1784 escribe finalmente a Huber (Schiller, F. "7.12.1784. An Huber", en *Schillers Werke. Nationalausgabe*… Band 23. p. 168). Se disculpa con él por la tardanza en responder, pero se ha dado la feliz circunstancia de que el poeta ve luz al final del túnel: Invitado a la Corte de Darmstadt ha declamado fragmentos de su *Dom Karlos*, que han impresionado al Duque Karl August de Weimar. El resultado es su proposición como consejero. Mientras se decide o no a tomar posesión del puesto visitará a los amigos en Leipzig. Allí llega el 17 de Abril de 1785. No abandonará a los amigos hasta el 20 de Julio de 1787. Un largo desvío de dos años.

[442] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem Ende…", en *SW*, IV, p. 753

caros, *costosos*, *más nobles*, son *universales* y como tales infinitos en su dádiva. Ni que decir tiene que la *cabeza filosófica*, traída aún más cerca de estas páginas la metáfora, es al mismo tiempo en este cuento el *historiador universal*.

Por eso, *no hay juez más justo del mérito ajeno que la mente filosófica*, ni nadie que use más prudentemente los resultados de la analogía. Porque le reconoce al otro la propiedad de motivos, y no le duelen prendas en adscribirle fines semejantes si los hay, o de diferenciarlos si procede según le dicta la prudencia. El que actúa de otro modo no sólo corre la suerte del jornalero; el peligro es doble porque también puede emplear a tontas y a locas la poderosa y noble herramienta, sobre los poderosos y nobles fines. Imprudentemente. De modo que debido a este "uso precipitado […] se deja conducir [demasiado] fácilmente *a la tentación de atropellar los hechos* [*den Begebenheiten Gewalt anzutun*]"[443], lo cual sólo puede significar el colapso del método, y su fracaso. Efectivamente la manera más sencilla de ascender y descender por esa escalera de la explicación analógica es prescindir por completo de los inconvenientes que quieran aportar al trayecto a modo de bache los hechos inesperados. Sólo que tendremos que ser conscientes de que ir empujando nuestro vehículo no es utilizarlo para el desplazamiento. Donde es la guía de los hechos ya reseñados la que garantiza el camino cómodo y sin obstáculos del vehículo analógico, esta facilidad descendente demasiado cómoda vendrá a ser, por mejor decir, más que atropellarlos poner por delante los propios hechos solapadamente, o bien ignorar aquellos con los que la realidad intenta responder al estudioso sin llegar a hacerse entender. Puede preguntar este último todo lo que quiera, no hay pregunta no permitida, pero habrá de cuidarse de permitir a su vez la respuesta, pues antes de ser respondido, alguno tiene la mala costumbre de facilitársela él mismo. Ya que el *ganapán* vuelve propio lo externo sin criterio alguno, o lo propio lo arroja al mundo de igual manera, de forma gratuita, sólo si es la costumbre y la irreprochada propiedad lo que le roba a los bienes grandes y excelsos la debida gratitud se explica ahora que "no se oiga quejarse a nadie por desagradecimiento más que al *sabio a sueldo* [*Darum hört man niemand über Undank mehr klagen*]"[444]

[443] *Ibid.* p. 765
[444] *Ibid.* p. 751

7.3. Expectar, esperar, y a veces desesperar.

Y en éstas andamos cuando, siguiendo la ya para nosotros familiar lógica del agradecimiento, estrenan nuevo significado las palabras traídas como profecía hace ya algunas páginas por Kant. ¿Quién es el *historiador empírico* realmente?¿Quién es el *historiador filosófico*? Las posibilidades de una *historia propiamente empírica* iban siendo allí poco a poco arrinconadas, como el que no quiere la cosa. Y arrinconadas además con razón. La *historia filosófica* kantiana, ésa que podemos imaginar que practica nuestra *cabeza filosófica* –ahora como protagonista en su revival en el texto de Schiller–, la iba rodeando de todos los signos del sinsentido. La estrategia de Kant, no obstante, es el llevarla a adoptar su pretendida coherencia completa. Ésa que reivindica como todo su sentido en tanto actividad y profesión de vida… Un obligarla entonces a ocupar el asiento que reclama para sí. El "propósito [kantiano] sería interpretado erróneamente si se pensara que con [su idea] de una *historia universal* […] pretendería suprimir la tarea de la *historia propiamente dicha*"[445], esto es, la *historia empírica* tal y como se bautiza a sí misma con todos los honores. O eso asegura el de Königsberg adelantándose a las protestas que pudieran surgir de entre las filas de la comunidad de los *académicos a sueldo*. *Sólo se trataría de una reflexión respecto de lo que una cabeza filosófica podría intentar desde un punto de vista distinto.* No hay motivos de alarma, ni tampoco hay intrusismo profesional alguno. La propuesta kantiana, si se ha de entender correctamente a este punto, no es sino una sugerencia casi adelantada y casual, al modo de un juego, a la que un *historiador propiamente dicho*, si se dejara llevar por un espíritu lúdico filosófico, podría abandonarse. Apenas un divertimento. El *académico* no tiene por qué sentirse amenazado –responde Kant de inmediato para evitar susceptibilidades. Claro que, el comentario que pretende ser sugerente no se queda sólo en esto y adelanta confiado posteriores exigencias. Va pretendiendo poco a poco algo más, y mientras, él mismo se va abriendo hueco entre el gentío. No a base de codazos –¡Jamás!–, sino delicadamente, señalando a los circunstantes que hay sitio de sobra para que, a renglón seguido, se encuentren sorprendentemente aquellos con que el suyo ha sido ocupado en el interín. Y, es así que, por lo demás no puede en modo alguno prescindir la *cabeza filosófica* de ser versada en materia de historia, de lo

[445] Kant, I. "Idee zu einer…", en Ak. VIII, p. 30

contrario, sus extravíos soñadores serían sin duda motivo de reconvención, de ser calificados de bufonada o de esa adivinación chapucera a la que ya hemos aprendido a temer. Y esto, de tomarnos –como *historiadores universales*– demasiado en serio nuestro papel. *¿Pero qué puede ser eso de ejercer de 'historiador universal'?* –ríe Kant ante los temores que avanzan y se apoderan del rostro del *académico a sueldo*. El *historiador propiamente dicho*, la *Historia* –como institución– *propiamente dicha*, es la discreta actividad que el *historiador empirista* ya practica.

Esto concedido sin necesidad de presentar batalla, funciona de preámbulo que se torna victoria pírrica para el *historiador*, y pierde así todo su valor en el alabar censurando que afila retóricamente el profesor Kant de inmediato: "*Además*, la meritoria minuciosidad con que hoy en día se concibe la historia contemporánea nos hace pensar en cómo podrán abarcar nuestros descendientes la pesada carga histórica que les legaremos dentro de algunos siglos"[446]

La sugerencia casual es reforzada con el comentario casual, pero es en el segundo en el que se halla oculta la daga. Admitida una cosa, el ánimo está presto a admitir la siguiente como beneficio argumentativo, esto, *además* [*Überdem*]. Pero el tributo que se le rindió bajo la forma del halago a la afanosa actividad del erudito, se recupera ahora con réditos al siempre frecuentado terreno de las alabanzas por vía de la *reductio ad absurdum*, porque ¿Cómo va a ser compatible con la misma actividad del vivir una labor de tal naturaleza, una consistente en ir amontonando sobre los propios hombros la pesada carga histórica que tenga a bien traernos la corriente del tiempo? Y con esto sólo, el acompañante se mueve indeciso en su lugar, y aprovechamos el momento para adelantar el cuerpo y hacernos con su sitio.

Porque, donde no teníamos dificultades en ver en la fisonomía de la *'cabeza filosófica'* al *historiador universal*, no hemos de tener ninguna ahora tampoco en identificar certeramente los rasgos del *'historiador empírico'* en la faz del *académico a sueldo*. Y a éste, al que cualquier "innovación importante le espanta [y][…] cree ponerlo en peligro de perder todo el trabajo de su vida anterior"[447], es al que le hemos prometido nada menos que la "inquieta actividad por todos lados desde que *los deseos multiplicados dieron nuevas alas al espíritu creador* y propiciaron nuevos ámbitos del

[446] *Ibid.*
[447] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem Ende…", en *SW*, IV, p. 751

esfuerzo”[448]. Hemos mentado la soga en casa del ahorcado. ¿Y cómo podrá abarcar –se pregunta el académico a sueldo– la pesada carga histórica, de algunos siglos nada menos, de la que su inquieta minuciosidad le proveerá? El argumento busca y facilita el ser consecuente. *¿Usted se dedica a esto? Entonces* se dedica usted a *esto.* Y la condena que parece cernirse sobre aquél que prefería que nada nuevo llegara a sus costas, o su mesa de trabajo, lo impulsa a abandonar su molicie y pronunciarse a este respecto. El temor que lo estremece, la necesidad de autodefensa, lo arranca de su ensimismamiento y lo hace comparecer y tomar parte, entrar en las cuentas de las que antes se había descontado. El trabajo de toda una vida está en peligro. Para el *historiador empírico* consecuente, “sea cual sea la procedencia de su conocimiento dado, […] se tratara de un conocimiento histórico [propiamente] cuando sólo conozca en el grado y hasta el punto *en que le ha sido revelado desde fuera*, ya sea por la experiencia inmediata, por un relato o a través de una enseñanza”[449]. Se puede preciar aquél entonces si quiere de respetar el contenido de verdad de lo vivido, de velar por su fidelidad, o bien jactarse de relatar de la manera más fidedigna la historia de las aventuras, idas y venidas, de esos admirables navegantes europeos. También, de hecho, puede dárselas de mantener viva la llama de la tradición, de repetir honrosamente y transmitir inalterado el reservorio de conocimientos y enseñanzas que su sólida formación le ha brindado con el paso del tiempo. Pero esto, para nosotros que ya estamos avisados, sólo es *acumulación* [*coacervatio*], una rapsodia apenas. De ser sólida, lo es si acaso porque nada la hará

[448] *Ibid.* p. 756

[449] Kant, I. *KrV* A836-B864. El subrayado es mío. Para una perspectiva de *lo dado*, de lo gratuito, de lo casual en cuanto a orden, hay que tener bien presente que por *‘histórico’* se tiene aquí un concepto de muy poco rendimiento epistemológico. El mínimo: *Existe* una experiencia para un sujeto. Schiller no rechaza por ello el análisis kantiano. Más bien lo abraza. Para él eso sólo es el principio. El comienzo del trayecto que lleva de *historia* a *Historia* pero como sumatorio de sentidos, como complementariedad, no como negación o suplantación. *vid.* Seifert, A. *Cognitio historica*, Duncker und Humblot, Berlin, 1976; Riedel, M. “Historie oder Geschichte? Sprachkritik und Begriffsbildung in Kants Theorie der historischen Erkenntnis”, en Mittelstraß, J.; Riedel, M. (eds.) *Vernünftiger Denken. Studien zur praktischen Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1978, pp. 251-268; Brandt, R. “Quem facta non ducunt, trahunt”, en Klaus-Michael, K. (ed.) *Der Vernunft-Frieden. Kants Entwurf im Widerstreit*, Königshausen&Neumann, Würzburg, 1996, pp. 61-86; Koslowski, P. (ed.) *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historism*, Springer, Berlin-Heidelberg-New York, 2005. La grandeza del análisis de Schiller va a estar en lo arriesgado de su estrategia final. En materia de *historia* –y por tanto como adelanto de la magna *Historia*– la secuencia que forman los acontecimientos y su impronta experiencial subjetiva en los individuos sirve y ha de servir –como necesidad *prosilogística*, sí– como fundamento al argumento de la *causalidad*. Es suficiente para sostener una cadena causal de acontecimientos, desde luego. Y, sin embargo, no es bastante para fundar una ciencia. Por otra parte, *cualquier ciencia histórica* debe incluir esta causalidad lata, y avanzar en pos de una más elaborada, que será la que funde propiamente una *explicación histórica*. *Una serie nunca es explicación suficiente de nada*, pero debe incluirse dentro de la mejor conjetura posible.

tambalearse si es que puede él hacer algo para evitarlo… Le basta con no amontonar sobre la montaña de inestables conocimientos nada nuevo que los pueda desequilibrar. El *historiador empírico* vuelve a aparecer en escena sólo cuando es realmente cuestión de necesidad. Cuando se cierne indudable la amenaza del colapso, como ese *Dios perezoso* de los Modernos, ya ni siquiera con la capacidad *ex machina* impoluta, que echa un ojo sólo de vez en cuando al cómo van las cosas e interviene únicamente si es de verdad necesaria una acción desde fuera del orden, entonces entra de nuevo en escena. El *ganapán* acumula, y espera que lo acumulado se organice por sí mismo sin contar con que lo amontonado, de por sí, no es más que letra muerta. Casualidad en estado puro. Es el coleccionista, es a ratos el erudito, es –en definitiva– el que carece de la regla de crecimiento y articulación de su ciencia[450]. Abstraído como está en esta

[450] Dos tipos antropológicos muy distintos –aunque propios de la época– son el del *'erudito'* [*Gelehrte*] y el *'coleccionista'* [*Sammler*]. El *connoiseur* y el fundador de gabinetes naturalistas. El *ganapán* [*Brotgelehrte*] se define quizás únicamente porque ha hecho de esto el motivo de su vida. Pueden parecer dos versiones poco distanciadas del mismo tipo humano, pero no hay que bajar la guardia ante su característica definitoria. Ambas dos han hecho de su ocupación "la exposición de los tesoros que han acumulado" (Schiller, F. "Was heisst und zu welchem Ende…", en *SW*, IV, p. 750), pero la actitud ante los mismos es distinta. Son acumuladores de información, de *posesiones* [*Besitz*], y se definen en general por esta actividad. Apilar cosas. Ahora bien, dicho esto, hay que tener en cuenta si dicha actividad tiende a algún fin o no. Sólo en principio la naturaleza de lo acumulado, pensamientos u objetos, separaría sus semblanzas en apariencia. No obstante, donde el primero ve en cada nuevo paso de la labor un estadio de equilibrio y ganancia, de deleite, el segundo ansía no tanto la continuidad sino la completud de lo acumulado. Y para nuestro caso, "depende la *Historia Universal* de la riqueza o pobreza de sus fuentes" (*Ibid.* p. 763). Esto es, en el *coleccionista* a lo que tiende el ánimo como objeto de su anhelo es al principio de clausura de la colección. Lo que busca es tener el conjunto completo. Tiene por objeto un principio *formal*, una característica del conjunto formal como constitutiva, como atributo del mismo conjunto. Algo absurdo que le reporta justamente un carácter formal. Él mismo es un carácter abstracto. El *erudito*, sin embargo, se dedica en cuerpo y alma a cada fragmento cosechado –o recibido– y, no siéndole ajena el ansia de acabamiento de los conocimientos, la sabe quizás espuria e inalcanzable. Así de grande es el Mundo de la experiencia y el conocimiento. En todo caso, el principio de su colección no es externo –*formal, extensivo*– sino interno –*semántico, intensivo*–. Tiene más de fetiche que el anterior *¿Es el ganapán más coleccionista que erudito, visto el objeto de sus temores, a saber, que rompan la compleción de su conjunto de experiencias? vid.* van Rees, K. "The eighteenth-century literary field in Western Europe: The interdependence of material and symbolic production and consumption", en *Poetics*, vol. 28, nos. 5-6, 2000, pp. 331-348; May, R. "Tomorrow's taxonomy: collecting new species in the field will remain the rate-limiting step", en *Philosophical Transactions*, vol. 359, no.1444, 2004, pp. 733-734; Wilson, E.O. "Taxonomy as a fundamental discipline", en *Philosophical Transactions*, vol. 359, no. 1444, 2004, p. 739. *¿Qué desea el coleccionista que es el ganapán?* Un conjunto por siempre cerrado para un dominio de elementos que, por definición, nunca puede estarlo: Busca un *valor de verdad* estable sobre el cómputo de experiencia que deba venir, cosa imposible (*vid.* Wang, X. "Taxonomy, truth-value gaps and incommensurability: a reconstruction of Kuhn's taxonomic interpretation of incommensurability", en *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 33, no. 3, 2002, pp. 465-486). Para nuestro caso, un problema añadido viene a desbaratar los planes que teníamos de reposar en esta separación, y es que la naturaleza de los bienes recolectados influye: Son las posesiones del *género humano* [*Menschengeschlecht*] parte de un conjunto universal en su clasificación y, a la vez, particulares. En su carácter existencial y particular forman un canon o clausura con ello, pero se proyectan universalmente. *vid.* Lübbe, H. "Der Fortschritt und das Museum", en *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, vol. 1, 1983, pp. 39-57; Hein, H. "Institutional Blessing:

actividad, vuelve a levantar la cabeza para ver por dónde deambula sólo a tiempo de ser espectador de excepción de la debacle inminente y de su más que esperado traspiés. Entonces aparece de nuevo como sujeto del evento, quizás para darse cuenta tristemente de que está vendido, pues *la Historia hablaba a los individuos y él ha faltado a todo el discurso*. Repitamos una coda: "En las aplicaciones [consecuentes] del *asociacionismo* de Locke al estudio de la historia […], la asociación de ideas [, por un lado,] es una noción confortable en la medida en que descansa sobre la presunción de una continuidad ininterrumpida, cosa que sugiere a su vez que un *conocimiento completo es posible de hecho*. [Pero] por otro, *produce la inquietud referida a la posibilidad de un espectro infinito e incontrolable de asociaciones libres, lo cual* [, como se sabe,] *es una forma de locura*"[451]. Así que, puestos a buscar una solución a la inquietud, para no volvernos locos, lo mismo dará *'atropellar los hechos'* a la entrada o a la salida –podría tranquilizarse a sí mismo el empirista en *Historia*. No permitamos ninguna novedad añadida.

De semejante estampa se puede decir que, la *cognitio historica*, la *cognitio ex datis*, si se practica estrictamente es histórica muy a su pesar. En ese pesar que es la causalidad iterada de *algo que va después de algo.* Pues nada pretende –esto desde luego–, pero es que no podría llegar a nada más aunque quiera. Se queda inmadura, renunciando a su mayoría de edad, muy cerca de la cuna que la vio nacer en su procedencia originaria para evitar sobresaltos. Es la manera trivial con que se nos ata firmes a *esa cadena fugaz que es la existencia* [*an dieser Kette, die unser fliehendes Dasein befestigt*]. Es una cadena *'eterna'*, *'imperecedera'* [*unvergänglich*, que no se torna pasada, luego es siempre contemporánea], pero con esto se dice bien poco desde el punto de vista de la cosa[452]. Retrata, eso sí, al que se dedica a tales quehaceres. *Tiene de conocimiento tan sólo el requisito mínimo*, el de ser una *posesión* [*Besitz*][453], *un algo para alguien*, y, como con toda posesión –y ya que andamos además con metáforas de corte mercantilista– de no moverla, de no gestionarla, no nos extrañe que pierda amodorrada todo su valor por la subida inflacionaria que constantemente impulsa la

---

Museum as Canon-Maker", en *The Monist*, vol. 76, n. 4, 1993, pp. 556-573; Schwanitz, D. "Das Kleid der Ehre hängt im Museum", en *Ethik und Sozislwissenschaften*, vol. 10, n. 3, 1999, p. 372; Grasskamp, W. "Die Welt als Museum? Nachruf auf eine Metapher", en *Merkur*, vol. 63, n. 11, 2009, pp. 1003-1012

[451] Labio, C. *Op.cit.* p. 68

[452] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem Ende…", en *SW*, IV, p. 767

[453] Kant, I. *KrV* A86-B119

morosa realidad. La tarea del *historiador*, concebida de un modo meramente empírico, se suprime a sí misma como tarea realizable, como en el mal sueño y absurdo de Sísifo. Pero esto, tanto para el testarudo *historiador empírico* como para cualquiera con dos dedos de frente. Claro que a Kant le basta con que su argumentación *ad baculum* le sea aceptada simplemente por el primero. A los individuos razonables no hace falta liarlos con argumentaciones retóricas de esta catadura. No se piense con esto, sin embargo, que todo son consecuencias nefastas para el *empirista*, porque el *historiador universalista* es, además y por encima de todo, generoso, y le tiene reservado ahora un espacio que le cede graciosamente. Así, al fin, la *historia universal* encuentra de manera no tan milagrosa su sitio, y el *historiador empírico* su utilidad, pues sin duda necesitará el practicante de la primera disciplina de estar muy versado en asuntos de *Historia*, y por ello estará muy interesado en emplear los materiales arrancados a ésta por aquel celo tan minucioso. Sobre todo "en la actualidad, una vez que tanto material ha sido reunido o puede ser tomado de los viejos edificios caídos"[454]

En nuestro camino, podremos quizás avistar las ruinas allá a lo lejos de lo que una vez fue. No las despreciemos pasando a su lado y desviando incómodos la mirada. Pues junto a ellas se erige el andamio que prepara la obra de nueva construcción que está por venir, y, más determinante es que, como posibilidad, es bien posible que las causas del colapso de aquellas ruinas sean las que han propiciado el levantamiento de los nuevos palacios dedicados a la grandeza del *ser humano*.

Los viejos edificios caídos nos cuentan una historia, con toda justicia la de su fracaso y las de su decadencia en ruina, tragados por la mismísima tierra, pero no sucede esto como por arte de magia. Tiene sus causas y con ellas, viene una explicación. La misma explicación puede, pero con sentido inverso, que explica cómo es que hay esplendorosos edificios políticos en el solar que una vez ocupara el magno palacio al que la arrogancia no salvó, esos que parecen surgir como de esa misma entraña de la tierra que engulló a los anteriores sin compasión. La sima o el basamento se confunden en ocasiones si el observador no está convenientemente preparado para diferenciarlas. *Lo que magnifica* comparte las más de las veces dirección, si no el sentido, con *lo que menoscaba.* Habrá que apercibirse del parecido. En lo que habrá de llevarse cierto cuidado, cierta precaución y ser precavido llegado el momento, es en *no atropellar los*

[454] *Ibid.* A835-863

hechos, no ignorarlos ni tampoco pasarles por encima. Si nos sentamos a disfrutar de las vistas, sepamos orientarnos por el amanecer o por el ocaso si es que queremos continuar el viaje. Suceden cosas y hay que anotarlas puntualmente en cualesquiera cuentas que estemos haciendo, pero esto, claro, sólo si nos va en algo el llevar la contabilidad y tenerlas bien cuadradas. En otro caso, no es pequeña la tarea del que debe dar razón de la utilidad de una mala contabilidad. Es algo que requiere de una aclaración más que merecida. Y, si de cuentas claras estamos hablando, no es parte pequeña de una actividad del estilo el incluir en las referencias de lo anotado el orden de las entradas y asientos mismos.

Hablamos de la *dirección que magnifica o de la dirección que menoscaba* y, por supuesto, de su correspondiente sentido. Para ello, la subrutina está más que canonizada. Tenemos instrucciones precisas y figura en el orden del día y en la ruta a seguir en la que tiene puesta la vista nuestro *historiador universal* cuando se sienta a la mesa de trabajo. Lo hemos llamado *método analógico* [*die Methode nach der Analogie*]. Este dicta que se (i) *debe empezar fenómeno por fenómeno*, así que, primero de todo, no nos olvidemos de ninguno que cuente; (ii) *avancemos acto seguido de manera proporcionada*, de manera armónica, uno a uno, hilando conjuntos cada vez mayores de influencia mutua. El haber final tiene bastantes visos de ser "el resultado quizás *de todos los hechos* […] *anteriores*: Toda la *historia universal* [*die* ganze *Weltgeschichte*] sería al menos *necesaria* para explicar únicamente este momento"[455]. Trivialmente dicho. No nos permitamos aún así caer en el descuido de la ilusión de continuidad a la que cedió gustoso nuestro desdichado *historiador empírico*. Pudiera parecer que de la recolección y tratamiento puntilloso de los datos se desprende grávido el fruto de una investigación completa. Ese resultado de todos los hechos anteriores, entusiasmados con un resultado que es en sí una promesa, puede hacernos pensar ingenuamente en su *necesidad* [*Notwendigkeit*] para conducirnos al instante presente. Pues, ¿no se han esforzado todas las épocas precedentes en conducirnos a éste nuestro más humano siglo? Un siglo además en el que gracias a la suficiente evolución de nuestra cultura, podemos hacer una aplicación útil de un descubrimiento de este tipo, y conseguir elevarnos "en el pensamiento desde el año y siglo en curso al inmediato

[455] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem Ende…", en *SW*, IV, p. 759

anterior"[456]. Por medio siempre, eso sí, de la guía de los hechos. Y ya que es gracias a éstos que tenemos la vía expedita para recuperar la posición inicial de donde partimos y confeccionar los *relatos* [*Erzählungen*] de nuestro viaje junto al escritorio bajo la forma de la explicación de nuestra propia vía dispersa en la *Historia*, no es nada extraño que, desde cierta perspectiva, estemos justificados en decir que esta edad ya tan avanzada del mundo *'es quizás el resultado de todos esos hechos antecedentes'*.

"La *Historia* se ocupa de la *narración* [*Erzählung*] de […] las *manifestaciones fenoménicas* de la libertad de la voluntad"[457]. Toda la *historia universal* –o la parte que nos ha tocado en suerte en nuestra ruta desde el año y siglo en curso, al inmediato anterior– podría verse, igualmente, como necesaria. Al menos como narrativamente necesaria. Una anotación tan sólo al respecto: Es una necesidad "que sólo se halla disponible, sin trabas, naturalmente sólo en su *imaginación* [*das freilich nur in seiner Vorstellung vorhanden ist*]"[458]. Una *imaginación* que "es dependiente de la riqueza o pobreza de sus fuentes"[459], de los *documentos* con los que estemos dispuestos a alimentarla. La ilusión de la continuidad se agota a sí misma, pero deja en su lugar la sana idea crítica de que el conocimiento histórico es uno más de entre los proyectos universales que el ser humano se ha propuesto. Con todas sus ventajas e inconvenientes. No llegará más lejos en sus viajes el aventurero con lo que se eche en el morral, y, de la misma manera deberemos dar por hecho que "deberán aparecer tantos huecos [*ebenso viele Lücken*] en la *Historia Universal* como espacios en blanco existen en la tradición"[460]. Aparte de esto, el *método de la analogía* no presenta muchos más problemas.

---

[456] *Ibid.* p. 762

[457] Kant, I. "Idee zu einer…", Ak. VIII, p. 17

[458] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem Ende…", en *SW*, IV, p. 764

[459] *Ibid.* p. 763

[460] *Ibid.* ¿Qué es una fuente para la imaginación? La diferencia entre *fuentes primarias* y *fuentes secundarias* es clave a este punto. Es clave a partir de la idea general que de ambas se suele tener. Donde las primeras representarían –o estarían existencialmente *en el lugar de*– los hechos, como informes contemporáneos, objetos, o pruebas escritas y documentos, que dan fe de la experiencia directa tenida por alguien presente a los eventos relatados, las secundarias son interpretaciones de las anteriores, y su contemporaneidad es más que irrelevante, pues el índice temporal –la distancia al acontecimiento– se encuentra en propiedad de la primaria. A no ser, claro está, que la propia *fuente secundaria* se vuelva objeto de la investigación histórica, en cuyo caso pasaría a ser considerada primaria. Cuestiones de metacrítica. La existencia de huecos [*Lücken*] la convierte ya de por sí no sólo en una diferencia narrativa sino también ontológica. Otra cosa es que la presunción de que esos huecos estarían 'llenos' es un favor hecho a la ilusión de la continuidad que la imaginación establece, y en la cual la *ley de la causalidad* es reina. Que la explicación de los hechos haya de ser causal tiene a su principal valedor en esta línea de pensamiento. La existencia de espacios en blanco en la cadena de los hechos podrá ser maquillada por

Cuánto más a menudo y con mayor fortuna logremos elaborar un tránsito fluido entre los asientos pasados y presentes, tanto más repercutirá en el conjunto de la contabilidad el éxito en la práctica del método. Claro que el éxito depende de que no pasemos por alto ni las anotaciones del pasado, ni las del presente, ni tan siquiera, la necesaria demanda de conexión entre ambas. No sería de extrañar que, dado que nos encontramos en una edad ya avanzada del mundo, nos diera por olvidarnos de determinadas imposiciones, o de hacernos los despistados ante determinadas cuentas pendientes. El que disfruta de su actividad en tanto tal –y la *cabeza filosófica* recibe gran parte de sus emolumentos del mismo desempeño de ésta– "hace de [su] obligación un placer, pero [no debe dejar de][…] percibir también la dureza e importancia de la misma en toda su envergadura. [Pues] cuanto mayor es el regalo que [puede ofrecer con su labor][…] –y ¿qué puede dar el hombre al hombre más grande que la *verdad*?–, más tendrá que soportar la preocupación de que el valor de un regalo tal no disminuya en [su] mano"[461]. Pues las posesiones pierden con frecuencia el lustre, y hay que cuidarlas

---

medio de la narración causal y la explicación conveniente, pero la falta misma del documento ya es a buen seguro elocuente. No existe esa linealidad ideal. Y esto es esencial a la labor historiográfica, que con esa clase de explicación se halla huérfana de herramientas de trabajo. En una tarea que tiene por orgullo y dignidad el remontarse desde el documento, la fuente, el hecho, hasta la conclusión la falta de dicha fuente es en sí misma una conclusión y no sólo una invitación a seguir investigando (*vid.* Milligan, J. "The treatment of an historical source", en *History and Theory*, vol. 18, pp. 177-196). El producto final sería este material procesado por la institución histórica. Schiller comprende a la perfección la necesidad de la *cadena causal que nos liga a los sucesos y acontecimientos que han gozado de la existencia*. Es una cadena por la cual se nos transmite –o sin la cual es imposible que se nos transmita– la tensión de lo hecho y acaecido, pero "de la suma completa de esos acontecimientos ha de destacar el historiador universal aquéllos *que han ejercido* [*o ejerzan*] *una influencia* [*ein Einfluß gehabt haben*][…] en la configuración actual del Mundo" (Schiller, F. "Was heisst und zu welchem Ende…", en p. 762). Y algunos de estos sucesos *que no han tenido lugar, han tenido efecto e influencia*. Porque *Mundo* y *mundo* son dos conjuntos de hechos distintos. "La evidencia fundamental para los historiadores viene bajo la forma de la palabra escrita, la monografía, el periódico, el libro […] pero se han de recordar los modos en que la historia no necesita quedar constreñida dentro de los límites de la escritura, y [también es preciso recordar] las consecuencias que de esto se siguen" (Day, M. *The Philosophy of History. An* Introduction, Continuum, London-New York, 2008, pp. 12-14), porque cuando las fuentes se tratan en su expresividad y no su descriptividad, "donde hallamos un testimonio que no es verdadero, [no se concluye necesariamente] que carezca de valor […] Puede servir de mucho una fuente que no contenga sino falsedades" (*Ibid.* p. 19). Esto es, hay *inferencias a partir de documentos que se sabe que son falsos.* La *verdad* que Schiller pretende preservar es una bien peculiar. Depende de lo que ha tenido influencia, que es para él efecto ampliado. Es un éxito en ligar pasado y presente. También las falsedades pasadas y presentes tienen algo que decir en esta historia. Es el signo de la riqueza de la imaginación. No menos útil puede ser el *silencio testimonial* [*testimonial silence*], una clase de ausencia o hueco en el documento que es la fuente: "Escuchar los silencios de un testimonio oral, [por ejemplo] preguntando por qué la cuestión ha sido eludida (y siendo potencialmente 'la evidencia de una cicatriz')" (*Ibid.*) permite por igual señalar una influencia por su mera ausencia. El indolente, el *ganapán*, son elocuentes en su morosidad. *vid.* Coady, C.A.J. *Testimony: A Philosophical Study*, Clarendon Press, Oxford, 1992; Brandom, R.B. *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Harvard, 1994; Tversky, B. "Narratives of space, time, and life", en *Mind&Language*, vol. 19, n. 4, pp. 380-392

[461] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem Ende…", en *SW*, IV, p. 749

y bruñirlas puntualmente para que conserven su pureza y se dignifiquen en el arca donde se ofrecen. El testador que cede el legado con un espíritu noble procura cederlo en el mejor de los estados. "Si ha de recibirlo en su efecto más límpido y vivo [el] espíritu en esta nuestra más feliz época, y más rápido corre el riesgo de agotarse en su sentida juventud [este don, por lo valioso de su importe], mayor habrá de ser la exigencia que yo me imponga en la tarea de protegerlo, para que [esto][…], que sólo la *verdad* tiene derecho a despertar, no se desgaste indignamente en el fraude o el engaño"[462].

Es tarea dedicada la del *historiador universal*, pues él es el primero en echarse a andar por semejante camino y se impone el ritmo sin miramientos, pero después de habituarse él mismo a la operación, debe ayudar a que la *Historia* se convierta, de hecho, en el terreno donde se aprende a dar valor a éstas cosas. Éste historiador tiene entre sus máximas preocupaciones el encargo de que al copiar los libros de cuentas sobre papel nuevo, no sólo no se extravíe ninguno de los valores allí apuntados, sino que se refleje –como ante un espejo– la verdad comprendida y la transmitida. El fraude y un engaño sólo será no intencionado de haber puesto de nuestra parte, y en nuestro papel de cosmopolita, la mejor de las intenciones en la aplicación del método, y, por qué no decirlo, de haber respetado las reglas de la prudencia que tanto se nos han recomendado desde hace ya algún rato.

Y esto porque si nos fijamos en un indicador externo como guía presunto de estos ascensos y descensos por la cuerda de los hechos, por ejemplo, si nos fijamos en el precio y lo costoso de los bienes, pudiera darse el caso de que la verdad se transformara a cada uno de los pasos andados y dependiendo además de la inflación. Transformada de manera relativa al precio que tenga en el conjunto completo de los demás bienes. Podría trocarse llegado el caso en oro, alabanzas o favor principesco, pero siempre dependiente de lo que cuesten el resto de productos resultado de la inquieta actividad industriosa del ser humano en todas sus facetas, *¿y cómo podría lograrse que esta verdad tuviera valor por sí misma?* –renunció así frustrado el *historiador empírico.* No obstante, como tenemos la fortuna de que en este mundo en que vivimos precio no es siempre valor, podemos apostar por la posibilidad de que la verdad pueda ser ese punto de equilibrio del que se hablaba antes en que la cuenta se saldaría con el esfuerzo, en

[462] *Ibid.*

que la retribución sería el mismo trabajo y la virtud hacendosa tendría en sí misma su pago, una cosa se compensaría financieramente con la otra de manera inmediata y no por arte de magia, desde luego. En definitiva, coincidirían ambas *en la misma cosa*. "Si la *verdad* no es transformara en oro […][no se nos altere el ánimo,] encuentra el *espíritu filosófico* en su objeto mismo estímulo y recompensa. Con tanto más entusiasmo atacará su obra, tanto más vivaz será su celo, tanto más duraderos su ánimo y su actividad, *ya que en el trabajo se rejuvenece por el trabajo* [*da bei ihm die Arbeit sich durch die Arbeit verjünget*]"[463]. Ha puesto su peso en sí mismo, cosa que, como todo el mundo sabe, es la forma más segura de mantener el equilibrio.

No tendremos ya motivos para la conmiseración siempre que, ya la *cabeza filosófica*, ya el jornalero, apliquen el celo que les corresponde al objeto que ha decidido atacar el entusiasmo como su obra. La prudencia dicta qué herramienta merece qué ocasión. Buscamos la aplicación útil. En el *reino de la libertad más absoluta*, de igual modo que en el *reino de la necesidad*, únicamente se le pide al visitante que vaya provisto de la herramienta correspondiente a la faena. Allí serán sin lugar a dudas *las más nobles*, la *Ciencia* y el *Arte*; aquí, puede que las más humildes, pues debe hablarle el jornalero a la *Naturaleza* con palabras que ésta pueda llegar a comprender, y a la necesidad se le contesta con más necesidad, obligándola. En esta suerte de diálogos, no son más nobles aquellos útiles porque sí, fruto de una aleatoria distinción de clases. Son más nobles porque hablan a seres humanos y, para éstos, el idioma debe estar salpicado de vez en cuando de términos referidos a la virtud, al motivo bueno y malo, a la intención y al fin, donde el *reino de la naturaleza* se entiende a base de choques medidos y proporciones asumidas en el juego de la acción y la reacción. Pero igual nos da situarnos ahora en la perspectiva del aristócrata y humanista, o del jornalero, puesto que *todas las edades precedentes se han esforzado*, el conjunto entero de todos los hombres repartidos en pueblos sobre la tierra, y, así las cosas, "el celo en el trabajo y el genio"[464] se dan aquí la mano. *Razón* requiere de experiencia dilatada sobre este Mundo, y el ser humano se viene jugando su destino de ciudadano sobre la faz de la tierra frente al devenir lo mismo que frente a la *libertad*. "A cada mérito le está abierto un camino a la inmortalidad. A la verdadera inmortalidad, quiero decir, donde lo

[463] *Ibid.* p. 753
[464] *Ibid.* p. 766

realizado vive y sigue su camino, aún y a pesar de que el nombre de su creador se halle oculto por siempre tras de él"[465]

Pesan sobre los platillos de la balanza del mérito de igual manera el sudor y el esfuerzo de muchos que la excelencia de unos cuántos. La forma actual del mundo que habitamos "la ha cultivado el celo humano, y a través de su constancia y destreza se la ha arrebatado [lo mismo] al reacio suelo"[466], que se ha aplicado a recuperar el sueño que le robaba su vecino por medio "de sabias leyes", gracias a las cuales le toca ahora en suerte "el derecho inapreciable [valioso,] *de elegir su deber*"[467]. ¿Y qué hace exactamente el *filósofo de la Historia* al aplicar precavidamente sus útiles de trabajo?

---

[465] *Ibid.* p. 767

[466] *Ibid.* p. 755

[467] *Ibid.* p. 756. Se trata de una ampliación del campo de acción de la *libertad* nada despreciable. El *ser humano* se arriesga y, porfiando contra el medio que le es adverso, consigue arrebatarle con su esfuerzo y su genio aquello que desea. La *materia de su voluntad* es la recompensa que le sustrae al duro mineral del mundo empleando las herramientas de que éste mismo le provee: *Con necesidad vence a la necesidad. Razón, esfuerzo*, no son atributos alienígenas extraterrestres. Son dos clases de necesidad natural. La primera, da comienzo a la especie humana. Así, no puede el individuo obtener lo que su deseo le dicta con otros medios. Ha de pasar por lo terreno y cumplir aquí parte de sus leyes, las del *fenómeno.* El vecino ladino, competidor, no es sino otro infusorio de la *Naturaleza* en sus múltiples formas bajo este horizonte de perspectiva. Las primeras leyes son leyes para la defensa todavía, las leyes con que ha recuperado por ahora el sueño. Y lo recupera sólo por el momento, haciendo suya la necesidad como amenaza de retribución *–que toda acción en su contra, tendrá una reacción proporcional y de signo contrario–*. Una *Realpolitik* primitiva de choques mecánicos entre deseos incompatibles. Hay, no obstante, otra clase de legislación. Existe una legislación que tiene por meta y contenido el derecho valioso –aún inapreciable en tantas partes donde el bárbaro moderno se aplica en sus faenas cotidianas de manutención– que instila en todo individuo el deseo privado y secreto de elegir su propio deber y ahormarse a él. Porque hasta el momento, la primera legislación –la más evidente en un primer pensamiento de orden– es una basada en *los hechos que conducen* [*ducunt*] y *los hechos que arrastran* [*trahunt*]. Una legislación consistente en obstáculos y recompensas a las inclinaciones básicas. Pensaba por ejemplo Licurgo que, "en lo que a la persecución de fines políticos se refiere, la moralidad era un escrúpulo" y un lujo y abundancia de lo superficial [*eine Üppigkeit*, opulencia, abundancia] (Schiller, F. "Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon", en *SW*, IV, p. 810). "Si lanzamos una sola mirada fugaz a su legislación […] de entre todas las instituciones semejantes que en la Antigüedad podemos hallar, es sin duda la más completa", la más perfecta (*Ibid.* p. 813) *¿Pero completa en cuanto a qué?* Completa como un mecano o un artefacto de relojería. Es perfecta en sí misma [*ist sie unstreitig die vollendetste*], si exceptuamos la ley mosaica (*Ibid.*), que estaría cortada por el mismo patrón (*vid. supra* nota 421). *Como para el caso de la primera sociedad, la primera solución ante el primer problema.* El problema de la ley de la jungla. *Para ese fin*, no podía haber elegido Licurgo mejores medios, nos dice Schiller: "Un Estado que, aislado de los restantes, se baste a sí mismo y sea capaz de sostenerse por su esfuerzo interno, como si de una fuerza viva se tratase" (*Ibid.*), una *entelechéia*, sostenida cristalina en su eternidad. *¿Y cómo acometió semejante proyecto?* "Licurgo era bien consciente de que no estaba todo hecho con crear leyes para sus conciudadanos, sino que había de crear ciudadanos para sus leyes [*er mußte auch Bürger für diese* Gesetzte *erschaffen*]. Su constitución tenía que tener asegurada la eternidad [o *inmortalidad*] en el ánimo de los espartanos, y para ello debía dar muerte *en éstos* a su receptividad hacia cualquier otra impresión ajena a aquélla" (*Ibid.* p. 809). Cada ciudadano tiene una misión y fin no redundante dentro del Estado. Piezas son que no se cortan el paso en su movimiento dentro de la esfera horológica. Pero esto no deja de ser un caso ampliado del que hemos abierto contra el *académico a sueldo*, el *ganapán*, y el *coleccionista*, pues "no podemos por mucho tiempo estar en la duda acerca de cómo habría de ser juzgado el Estado de Licurgo. Una única virtud era ejercida en Esparta con postergación de todas las restantes, y esta virtud era el amor a la patria [*Vaterlandsliebe*]. En el ara de este instinto artificial [*diesem künstlichen*

Lo que una *cabeza filosófica* podría intentar desde su particular punto de vista ante un cuadro del mundo semejante es la narración de esas vías escogidas que conducen a la *inmortalidad*. A la *'verdadera inmortalidad'* [*die wahre Unsterblichkeit*]. Sería algo perfectamente asumible dada aquella lejana premisa de que *'los individuos eligen siempre siguiendo el criterio de aquello que más les interesa'*, junto con el de que *'hay intereses que afectan a toda la Humanidad'*. Cada una de las manifestaciones de la libertad de la voluntad porque el mundo todo con sus acciones y omisiones abarca la *Historia.* Nobles o humildes por igual. La representación *a priori* que el historiador aplicado podrá intentar desde la tranquilidad de su mesa de estudio se hace posible porque en ese viaje que es la formación del *ser humano*, la formación que es construcción del propio carácter a través de su libertad y su decisión, es resultado de la confrontación con el otro en el *reino de las libertades*, y de la confrontación con las circunstancias en el de la *necesidad*. Es educación como formación [*Ausbildung*]. Debe ser "afortunado […] el intento de establecer una conexión entre lo pasado y lo presente [*das Vergangene mit dem Gegenwärtigen zu verknüpfen*]"[468], pues "es él mismo […] quien [podría] *causar* y *preparar* los acontecimientos que presagia"[469], también *él es ser humano, y precisamente a los seres humanos habla la Historia.* Por ello, "tanto más se sentirá inclinado a vincular como *medio y fin* lo que veía engranarse como *causa y efecto*"[470]. Ya que, el que juzga un hecho histórico –hemos dicho– lo hace sin duda basándose en buenas razones. Dice tener en cuenta las intenciones y los motivos relevantes. El *historiador* que se cuida fenómeno a fenómeno de que todo ocupe adecuadamente su sitio, verá un motivo, una intención, y le adscribirá sin lugar a dudas un pensamiento que le dé sustento. ¿El nombre y la factura de su creador? Ocultos tras él. El sujeto no importa. El pensamiento lo lleva a la adscripción de una responsabilidad racional, y hasta aquí todo ha seguido para él la misma lógica consecuente. Bastaba con adaptar la identificación y justificación de la causa y el efecto a los estados mentales de un supuesto actor y agente, medio para un fin. Pero para Kant era de necesidad describir a partir de aquí un giro cerrado en nuestras asunciones. Hemos dicho que el pensar no es

---

Triebe] eran sacrificados los sentimientos más naturales y más bellos de la Humanidad" (*Ibid.* p. 815), en el ara de lo formal, de lo abstracto: Pues abstracto era el sostenimiento de la unidad del conjunto del Estado por su mero sostenimiento. Su prolongación en el tiempo por la mera prolongación. Esto es determinar el objeto desde el *afuera*, desde las circunstancias externas.

[468] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem Ende…", en *SW*, IV, p. 764

[469] Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak.VII, p. 80

[470] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem Ende…", en *SW*, IV, p. 764

una actividad más noble de por sí. Puede ser considerada perfectamente un acto más de entre los muchos posibles para un individuo. Sin embargo, sería esto faltar a la verdad, puesto que, si bien es acto, lo es de muy otra naturaleza. Así, retrocedamos brevemente por la guía de los hechos, y recitemos de memoria que *la intención conlleva un pensamiento, que el pensamiento conduce a la adscripción de una responsabilidad racional*… Y, concluyamos con Kant convencidos que, *el que es responsable de sus actos, y debe ser juzgado,* habrá de ser juzgado –cómo no– *moralmente*. La *historia filosófica* kantiana, porque tiene sentido y es narrable, o, para que tenga sentido y sea objeto adecuado a una narración, sólo puede ser un relato cuyo hilo es moral. Tenemos la fundamentación de la *historia filosófica moral* kantiana, y, si se nos preguntara por el segundo de los epítetos "quedaría [con lo dicho así] cabalmente dilucidado"[471] en la medida en que se trata más bien de una redundancia. Es moral y por eso es racional. Lo tomaremos en ese caso como mero recordatorio de algo de importancia que nunca está de más recalcar. Es el signo de la victoria y la marca de lo conquistado allí donde fracasaba la *historia empírica*, pues con las nuevas herramientas, *ex principiis*, sí se hace posible mantener la línea continua de la costa a salvo.

Y, no obstante, esa línea ascendente y descendente de la actividad humana interpretada bajo prisma de moralidad no siempre goza del beneficio de la continuidad conquistada, pues "se ha descubierto en la naturaleza humana una disposición y capacidad […] *que ningún político hubiera podido deducir, a fuerza de sutilezas, del devenir y de la libertad unidas en la especia humana*, siguiendo los *principios internos del Derecho* que podrían indicarla"[472].

Fenómeno a fenómeno, paso a paso, si ponemos sobre el tapete los desarrollos desplegados de los *principios internos del Derecho*, así extendidos ocupando todas sus posibles derivaciones e implicaciones de caso, y, encajando según circunstancia junto a estos, las ocasiones en que se cobran su validez, esto es, si tomamos en nuestras cuentas la legislación que rige en el *reino de la más absoluta libertad*, y situamos junto a ella la del país vecino, la del *reino del devenir*, de la necesidad, de la *Naturaleza*, no habría –y no lo hay– *político* que, ni siquiera en el mejor de sus días de mano izquierda, haciendo acopio de toda su sutileza y finura, pudiera deducir la disposición y capacidad [o *producto*, *Beschaffenheit*] que, con motivo de ese acontecimiento portentoso de nuestro

[471] Kant. I. "Kritik der praktischen Vernunft", en Ak. V, p. 3
[472] Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak. VII, p. 88

tiempo, nos ha presentado como jeroglífico el ser humano. Aquí se nos ha de quedar corta la solución kantiana recién apuntada, y esto, con toda justicia. Porque, de hecho, lo que salvaba esa nueva perspectiva racional que es intento por parte de la *cabeza filosófica* era una coartada que cifraba sus rentas en que la *ley moral* sí podía servir en la tarea de una deducción de esta clase. Ella misma como ley es deducida por Kant con necesidad en la *Kritik* del año 88[473]. Mientras, aquí, el acontecimiento resta irresoluto ante nosotros, inesperado e incómodo en su presencia. Y todo porque no puede ser deducido. No cuadra en las cuentas realizadas para el ejercicio futuro. No puede ser deducido, *al menos desde las causas que sostienen al uso práctico de la Razón.* La experiencia, sin embargo, lo que nos cuenta si vamos prudentemente desplazándonos de fenómeno en fenómeno, es otra cosa. La experiencia nos enseña a valorar aún y a nuestro pesar lo que la *Historia* tiene a bien ofrecernos. No se puede hacer caso omiso

[473] La *Razón* en su uso práctico puede en sí misma proporcionarse en ocasiones los motivos y fines del obrar propio. Puede gestar y confeccionar motivos, como estados mentales que la impulsan a la acción. *¿Y cuál es el mejor motivo para obrar?* En este caso, bajo la sombra de una geometría de las posibilidades de la *Razón*, será aquél que consiga cuadrar la *autonomía* del individuo que tiene el motivo y, de darse el caso, la *autonomía* irrenunciable del vecino posible. La *libertad* de ambos. El mejor motivo para obrar siempre será *moral.* La llamada *Analytik der reinen praktischen Vernunft* [*Analítica de la Razón Pura práctica*] (Kant, I. "Kritik der praktischen Vernunft", en Ak. V, p. 19 y ss.) tiene como objetivo determinar este contenido, los rasgos definitorios de qué es *lo bueno en sí*, cosa que será a no dudarlo el *fin necesario más elevado para una voluntad* [*der notwendige höchste Zweck eines Willens*] (*Ibid.* p. 115), la *virtud*, y, aparte, la misión de elucidar la relación necesaria entre el mismo como motivo y el obrar moral. *¿Qué características tiene 'lo bueno en sí'?* "Las proposiciones que contienen una determinación universal de la voluntad […] son leyes prácticas [y no sólo máximas prudentes] si la condición es reconocida como objetiva, es decir, válida [y deseable por sí misma] para la voluntad de todo ser racional" (*Ibid.*). Es algo bueno para la universalidad del *género humano.* La *materia de la voluntad*, su objeto, es en principio empírico. Su determinación es empírica normalmente. Pero de ser esto así "el fundamento determinante, su regla, estaría sujeta a una condición empírica también, [con lo que][…] no sería una ley práctica", pues ¿cómo iba a ser universalizable el contenido de una voluntad particular? (*Ibid.* p. 27). Lo que necesitamos es el *principio de la voluntad*, no nos interesa su materia: "Un ser racional […] debe admitir entonces que sólo la mera forma de estos principios, según la cual *se hagan apropiados para una legislación universal*, es la estrategia que por sí sola los hace ley" (*Ibid.*). Esto es, lo que se puede deducir como mucho es la *forma de una legislación universal*, no su contenido, y por tanto, no su predicción concreta. Eso sí, el resultado será la *materia de una voluntad pura.* No tenemos el retrato robot de lo que se va a desear, ¿cómo ibamos a saber cuándo sucede? Eso sí, tenemos preparado un pie de rey con la medida de *lo bueno-racional*, el contenido de la ley, de manera que estamos prestos a medir cualquier acontecimiento cuando éste se presente. Habrá únicamente que esperar. *vid.* Heidemann, I. "Prinzip und Wirklichkeit in der kantischen Ethik", en *Kant-Studien*, vol. 57, 1966, pp. 230-250; Düssing, K. "Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie", en *Kant-Studien*, vol. 62, 1971, pp. 5-42; Benton, R.J. "Kant's Categories of Practical Reason as such", en *Kant-Studien*, vol. 71, 1980, pp. 181-201; Heidemann, I. "Das Ideal des höchsten Gutes. Eine Interpretation des zweiten Abschnittes im 'Kanon der reinen Vernunft'", en Heidemann, I; Ritzel, W. (eds.) *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft 1781*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1981, pp. 233-305; Bobzien, S. "Die Kategorien der Freiheit bei Kant", en Oberer, H.; Seel, G. (eds.) *Kant. Analysen, Probleme, Kritik*, Königshausen&Neumann, Würzburg, 1988, pp. 193-220; Allison, H. *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990; Schweiger, C. *Kategorische und andere Imperative zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*, Fromman-Holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1999

de esta presencia, porque además, es la manera en que fijamos nuestra fugaz existencia en este mundo. Y lo que nos cuenta nos lo cuenta a modo de consejo. Es aconsejable "apoyarse en algo conocido ya como seguro, de donde se pueda ya partir con confianza y ascender a las fuentes, que [pueden] no conocerse todavía"[474], al llegar a éstas, podremos ya explicarnos los orígenes de lo que sabemos y preguntarnos apropiadamente por lo que desconocemos. Tan importante es responder como saber qué preguntar. Este método popular, del que hemos comentado ya algo más arriba, es perfectamente compatible con las primeras ideas kantianas, y nos tranquiliza además el ánimo como si de un bálsamo se tratase, porque precavido, pone la venda antes de que aparezca la herida. Nos da algo seguro, el asiento de una experiencia, un fenómeno, y con ello nos ofrece confianza, algo en lo que apoyarnos. Librándonos así no sólo de las garras de la incertidumbre y el temor, sino también de las manchas morales que éstas dejan en el mejor de los individuos cuando éste llega a desesperar. Nos libra de la rabia, de la villanía y de la malicia que hacían de la vida del *académico a sueldo* una tan miserable… Y en ser feliz consiste en parte el ser prudente.

Pues si bien "es [bien] cierto que propiamente no hay otro fundamento para [la *Razón*][…] que la crítica de una *Razón pura práctica*, […][No obstante,] la Razón humana puede ser conducida en lo moral, aún en el entendimiento más ordinario [*selbst beim gemeinsten Verstande*], fácilmente a mayor corrección y detalle"[475]. Lo cortés no quita lo valiente. Una *'crítica de la Razón pura'* en su uso práctico es hito ineludible en un posible proyecto de fundamentación de aquélla. Pero lo bueno no necesariamente veda el camino a lo mejor. La *Razón* en su uso práctico puede ser llevada a mayor corrección y detalle en lo moral, a saber, así en el plano de lo inmediato de la práctica, como en el correspondiente simétrico de la correcta interpretación de la misma, en la ejecución y en su doctrina. Y esto en el entendimiento más ordinario. Añadamos un punto clave: *puede ser conducida fácilmente* [*leicht gebracht werden kann*], se dice. Volver por el camino realizado, bajar por la guía de los hechos, es algo fácil, sin mayores obstáculos, si es uno el que ha hecho el camino previamente. Al uso académico, *sintético*, propio de la investigación filosófica más rigurosa no se le opone el uso popular, *analítico*, con que posiblemente se comienzan a dar algunos pasos en el dominio de las ciencias y de las artes. No existe tal oposición. El *sintético*, es sólo un

[474] Kant, I. "Prolegomena zu einer jeden…", en Ak. IV, p. 274
[475] Kant, I. "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", en Ak. IV, p. 391

uso y una maestría que se ha adelantado más en la ruta emprendida por el popular. Estudiando éste último *'fenómeno por fenómeno'*, gateando si así se quiere ver, avanzará sin perderse el novato, porque sería raro que llegara a perder su propio rastro a poco que le preste atención. El académico avezado, ya en sentido general con independencia de quién le paga el jornal –no sólo el que está a la espera de la paga– puede que nos espere allí a lo lejos impacientándose. Ha llegado hace rato y tiene el beneficio, desde la cima conquistada, de ver de una vez y a vista de pájaro el camino por él recorrido. Así desde luego se viaja más rápido. Pero no ha de olvidar que más despacio o más deprisa, no se le permitirá atropellar los hechos. Su deducción facilitada, ese camino descendente, es una ventaja sobre el método más popular, pero también es el fruto de una experiencia cosechada en algún momento que no puede ocultar como si de mercancía de contrabando se tratase. Como métodos, ambos son sólo diferentes en cuanto a su estrategia expositiva. Son estrategias retóricas que exponen lo mismo y que no se excluyen la una a la otra. Como complementarias entonces que son, "la ciencia [puede ser quizás][…] la puerta estrecha que conduce a la *doctrina de la sabiduría* [*Weisheitslehre*]"[476], pero esto sólo discrimina en el sentido de que cada cual se adentrará apretujándose tanto como le permitan las incomodidades a que esté dispuesto a ceder sobre la jurisdicción de su persona. El *método analógico* de Schiller no está en estas cuestiones manco por lo ya visto.

Centrando ahora la cuestión, ¿cómo se habrán de comportar entonces cualesquiera de estas estrategias ante ese acontecimiento inesperado, que ni de la familiaridad con el *reino de la libertad,* ni de la arrancada al *reino de la necesidad,* consiguen confeccionarle un traje ajustado a sus hechuras?¿Qué hemos de hacer?

Y a esto se responde que *uno ha de hacer* –para empezar– *lo que puede*. Y lo único que se puede hacer en un primer momento, lo primero que le viene a uno a las mientes, es que entre los *reinos de la libertad más absoluta* y *el del devenir lo único que se puede hacer es esperar*. La espera es una fórmula a resolver. Se trata de una de estas cuentas por cuadrar que ahora, por si fuera poco, acumula el incómodo añadido de que no podemos hacer nada por acelerar su cierre. En esta fórmula por resolver que es la espera, se da una suerte de catalización entre *lo posible* y *lo necesario,* y, mientras tanto, lo que se pretende ante todo de nosotros es que no nos durmamos en semejante estado

[476] Kant, I. "Kritik der praktischen Vernunft", en Ak. V, p. 163

lánguido. Si uno no hace nada con su tiempo, el tiempo hace de uno una nada. "Se empieza [así], fenómeno tras fenómeno, *a eludir la libertad sin leyes, el ciego azar*, y a acercarse poco a poco a un conjunto armónico"[477], esto es, se desplaza como precaución de entre las cuentas más urgentes aquello que no está en nuestra mano resolver por el momento, pues se trata de cifras intratables y tiempo habrá de regresar a incluirlas en aquellas cuentas como un resto irreductible en el peor de los casos. La *libertad* que no tiene leyes y es errática, lo mismo que el *azar* y la *aleatoriedad*, pueden apartarse de momento. Ahora, podemos despejar algunas incógnitas. Acercamos para esta contabilidad la ayuda que nos proporcionan las *leyes de la necesidad causal* y de *la necesidad humana* en nuestro intento hermenéutico de despejar algunos resultados. Y de entre estas configuraciones, "las *reglas de la prudencia* [*die Regeln der Klugheit*] no presuponen inclinación ni sentimiento alguno, sino únicamente una relación peculiar del entendimiento para con ellas. Las *reglas de la moralidad* comportan un sentimiento homónimo [*ein besonderes gleichnamiges Gefühl*] a través del cual el entendimiento se conduce del mismo modo en todos y cada uno"[478]. Tiene la misma factura la *regla prudente* que nos permitía la inclusión de lo particular en lo general, el caso subsumido en la ley, que la *regla moral* que relaciona lo que se debe hacer con lo que se puede hacer. Las dos se conducen del mismo modo en todos y cada uno. Son formas consistentes, coherentes, y relaciones necesarias entre el *entendimiento*, la *Razón* y sus diversos objetos. Como *'homónimas'*, son también análogas la una respecto de la otra. Presentan una morfología semejante. Esto se refleja en la forma de los juicios a que dan lugar. Pero esto de lo único que nos informa es de una configuración peculiar y específica que nos justifica a la hora de emitir juicios del tipo *'X es Y'* –siendo Y un predicado cualquiera, subsumido como rasgo *en el concepto* X–, o *'X es moral'* –una vez hayamos estipulado las condiciones trascendentales que ha de cumplir una acción para ser considerada como *'moral'*. Por otro lado, esta homonimia no nos da pista alguna sobre su uso real en tanto herramientas. Nos deja huérfanos de cualquier criterio de orden superior de decisión, pues no presuponen inclinación ni sentimiento alguno. Son indecidibles, situaciones ideales de equilibrio que no se pronuncian sobre aquello que tienen a bien juzgar. "*Sólo a través de la experiencia* podemos saber qué

[477] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem Ende…", en *SW*, IV, p. 764

[478] Kant, I. "Aus dem Nachlaß. Phase *η*. ca. 1764-1768. Reflexion 6581", en Ak. XIX, p. 93. El subrayado es mío.

inclinaciones hay que busquen satisfacción y cuáles son las causas naturales capaces de satisfacerlas"[479], sólo la experiencia puede aspirar a cerrar la cuenta porque sólo la experiencia puede informarnos de que todos los factores que hay que incluir en la misma se hallan presentes. Al menos todos los que de momento son.

Y, por supuesto que, como bien sabe el *académico a sueldo*, uno puede verse obligado por esa misma benéfica experiencia a rehacer todo el cómputo e, incluso, a empezar de cero porque un dato nos echa por tierra nuestras horas extra de oficina. No valdrá con que acusemos al dato de ser borrón de tinta, no hace falta, porque no se puede deducir el conjunto completo de las causas que pululan en el reino del azar indomesticado. Las *reglas de la prudencia* y de *la moral* "prescinden [en principio] de inclinaciones y de los medios naturales para darles satisfacción; se limitan a considerar […][las relaciones peculiares que puede establecer con su entorno] un ser racional en general y las condiciones necesarias *bajo las cuales, y sólo bajo las cuales*, [su] libertad concuerda con un reparto de felicidad distribuido según principios"[480]. No perdamos el

[479] Kant, I. *KrV* A806-B834. El subrayado es mío.

[480] *Ibid*. El subrayado es mío. Varias son las cuestiones que requieren de aclaración en la en apariencia sencilla argumentación kantiana sobre el uso y disfrute de una *historia filosófica* genuina para la *cabeza filosófica* y su relación con el individuo particular *en la Historia y bajo la lupa de la moral*. La cuestión fundamental vertebradora debe desembocar para nosotros en una solución respecto de la naturaleza del vínculo existente entre *juicio moral* y *juicio histórico. ¿Es uno necesario?* Esto es, si es la *Historia*, la historia de la virtud. Porque en caso de serlo, sólo se juzga bien en *Historia* si se juzga desde *principios de lo moral.* Hasta aquí nada nuevo y tenemos una respuesta clara y concisa por parte de Kant que ya nos ha llevado alguna que otra página desentrañar. La duda surge cuando nos ponemos en el aprieto de pensar seriamente la relación posible entre la subjetividad de un juicio y su peso en cuanto a universalidad. *Porque es a los individuos a los que habla la Historia, y sobre individuos sobre lo que la Historia habla.* Discutamos primero de contenidos. La *Analítica* de *lo bueno* ha puesto negro sobre blanco la precisión kantiana: Sólo "las *leyes prácticas* son condición necesaria reconocida como objetiva, es decir, válida para determinar la voluntad [particular] de todo ser racional […] si la condición es estimada por el sujeto como válida sólo para la suya propia, son subjetivos o *máximas*", y de ser así, no da una *máxima* para soportar sobre sus hombros el peso del razonar moral, que exige universalidad (Kant, I. "Kritik der praktischen Vernunft", en Ak. V, p. 19). Pudiendo elegir, si la *Razón pura*, no subjetiva, puede elaborar leyes, se elegirán éstas como fundamento de la moral evidentemente antes que las leyes subjetivas (*vid. supra* nota 466). El análisis de la moral se nos promete entonces como uno en el que se nos revela *lo bueno en sí.* En exclusiva. O al menos esto es lo que aquí se nos vende, pues Kant piensa también que existen *fines* a los que el individuo tiende y que juegan aparte de lo moral. *Fines que no son ni morales ni inmorales y que podemos abrazar como nuestro deber*: "Cuando el tema a tratar es la felicidad, de la cual debo convencerme que es una de entre mis obligaciones en lo que a fines se refiere, no debo tener en menos tampoco la del resto del género humano, cuyos fines (permitidos) [*erlaubten*][susceptibles de universalización] he de hacer con ello también un asunto propio" (*vid.* Kant, I. "Metaphysik der Sitten", en Ak. VI, p. 388). Fines que son eminentemente subjetivos, pero que pueden ser universalizados sin afectar ni negativa, ni positivamente al vecino. Son fines que tienen que ver con las aspiraciones y deseos personales del individuo, pero que no interfieren en los planes que otros compañeros de viaje se plantean. No existe injerencia. Y, en este caso, *si* existen fines *a-morales* y a pesar de ello *racionales, buenos, entonces* la prueba que era la extensión universal de la validez no es exclusiva de los *fines que la virtud sugiere*. "La bonanza, la plenitud de las propias fuerzas, la salud, la bienandanza de uno en general, […] pueden asímismo, a lo que parece, ser vistas como fines que el deber dicta [*als*

hilo. Por *'felicidad'* [*Glückseligkeit*] quiere aquí más bien decirse en general "la satisfacción de todas nuestras inclinaciones"[481], esto es, un resultado apuntado en la cifra en que la pretensión tiene éxito y la inclinación conquista al *reino de la Naturaleza* su parte del león, imponiéndose. Ya no hace falta que esperemos más. Incluye el feliz acontecimiento el que *leyes de la libertad* y de *la necesidad* concuerden. Es éste el reparto de felicidad, de satisfacción, distribuido según principios, es decir, racional y equitativamente, de forma esperada… Los principios no dejan de tener en sí implícita la predicción del suceso de su triunfo y las circunstancias también de su fracaso, por eso son explicativos de ambas situaciones por igual llegados a ese punto. Son sucesos ambos que le otorgan todo su sentido. Esto, aún así, todavía puede deducirse en tanto resultado ideal de los *principios internos del Derecho* y contando con las *leyes del devenir*. No obstante, viene bien una cura de humildad teórica una vez que parecemos estar dándole motivos de esperanza al político de casta, o a aquél pequeño proyecto de tirano. La cura consiste en recordarle que "la Razón pura no contiene […] principios de la posibilidad de la experiencia […] de aquellas acciones que, de acuerdo con [principios], podrían encontrarse en la historia de la Humanidad"[482]. Nada dicen los principios de lo que realmente sucede. Esto es, primero, *materia de la voluntad*, algo empírico, y, después, cosa de que se den las circunstancias necesarias de manera favorable. Las leyes *sí pueden* "apoyarse [como mucho] en meras ideas de la Razón pura y ser conocidas *a priori*"[483]. Pero si de inclinaciones del sentimiento nos apetece hablar, y también de sus satisfacciones, entonces será mejor que tengamos presente que "se basan [éstas] en principios empíricos"[484], y en tanto tales, quedan más allá de toda deducción. El *'bienestar'* [*das Wohlbefinden*, *die Wohlhabenheit*] carece de principio alguno, sea para el que lo recibe, sea para el que lo dispensa.

Zwecke angesehen werden, die zugleich Pflicht sind]" (*Ibid.*). Y, si la prueba de la extensión no es privativa del comportamiento heroico y virtuoso, si puede ser aplicada a otras ansias y deseos que por su naturaleza empírica le están hasta cierto punto opuestos [*die jenem Einflusse entgegen stehen*], a la *felicidad incontestada por otros*, entonces Kant puede si lo desea distinguir entre *'fines verdaderamente buenos'* y *'buenos'* –del mismo modo y manera que para él hay *'entusiasmo'* y *'verdadero entusiasmo'* quizás– pero la distinción será artificiosa. Puede hacerlo si quiere, pero no puede hacer de los primeros el tema en exclusiva entonces de la *Historia.* Pues hemos descoyuntado el *deber* de la *virtud* y hemos establecido un apego del primero con ciertas derivaciones hacia la *felicidad*.

[481] Kant, I. *KrV* A806-B834

[482] *Ibid.* A807-B835 y A808-B836

[483] *Ibid.* A806-B834

[484] *Ibid.*

Hay pues un hiato en la realidad. Y este hiato afecta por igual a las especies distintas del mismo género que son el *uso especulativo de la Razón* y su *uso práctico*. No es de extrañar, ya que como homónimas que son sus constituciones, no nos pilla de nuevas que se vean aquejadas de los mismos males. Finalmente, "todo *esperar* [*hoffen*] se refiere a la felicidad [o *satisfacción de las inclinaciones*, o *bienestar*] y es, comparado con lo práctico y con la *ley moral*, lo mismo que el *saber* [*wissen*] y la *ley de la Naturaleza* comparados con el conocimiento teórico de las cosas"[485]. Toda espera y deseo apunta como contenido de la voluntad al acontecimiento de su posible satisfacción. Como en la interpretación del significado y sentido de predicados y conceptos en que nos hemos detenido poco más arriba, la figura, contenido o estado mental que es el deseo apunta ya a los medios adecuados para darle satisfacción. De esto habla Kant bajo el término *máxima* o *ley práctica* [*Maxime, praktisches Gesetzt*], una suerte de silogismo práctico condicional. *Si se desea X, entonces* se hace necesario contar con movilizar los medios *Y*[486]. Y hay inclinaciones para lo práctico lo mismo que para lo teórico. Las hay para la *regla de la moral* y no se queda sin ellas tampoco la *regla de la prudencia*. El esperar es común a ambas constelaciones. Es lo mismo una vez comparado. La estructura cognitiva del esperar desvela una vez más el profundo parecido y analogía, su ciudadanía bajo un sistema de gobierno homónimo, entre el *uso especulativo* y el *uso práctico* de la *Razón*, y el del *entendimiento*. Y lo desvela justamente en sus pretensiones a falta de concreción, en sus anhelos entre el *reino de la libertad* y el de la *necesidad natural*. Nos enseña, sólo a través de la experiencia, qué inclinaciones hay que anden a la búsqueda de satisfacción y, con ellas, *las causas, disposiciones y aptitudes naturales* que el género humano revela en relación con ellas. *'Saber'* [*Wissen*] no es conocimiento teórico, del mismo modo, que lo práctico no es con necesidad conocimiento práctico, éste sólo es el que se encuentra contenido en la

[485] *Ibid.* A805-B833

[486] Esta clase de razonamiento –si no entendemos por 'silogismo' un sentido tan restrictivo en cuanto a lógica formal– sería una forma general de cálculo prudente en el terreno de la práctica, una que actúa en principio sin sojuzgar la naturaleza y contenido de las razones, si éstas son morales o no, por ejemplo. Así, la *ley moral* puede entenderse como un caso restringido de *ley práctica*. A veces, sin embargo, "dado que el deseo de felicidad [o *bienestar*] es universal y, por ello, también lo será la *máxima* mediante la cual cada uno se determina la suya propia, será ésta el fundamento determinado de su voluntad", y quizás por eso, confundiendo las cosas un poco y ejecutando un giro algo irónico para extender la validez del juicio, "haya podido ocurrírsele a hombres por lo demás sensatos [*es verständigen Männer habe in den Sinn kommen können*] declarar por eso a esta máxima una *ley práctica* universal" (Kant, I. "Kritik der praktischen Vernunft", en Ak. V, p. 28). "La regla práctica es siempre producto de la *Razón* porque prescribe la acción como medio para el efecto considerado como intención" (*Ibid.* p. 20)

letra de la *ley moral*. Huelga aquí el volver a traer las palabras por siempre repetidas de Kant al respecto en que menciona sus motivos a la hora de elegir el título de su segunda obra crítica. El saber, la práxis, son aquí *desiderata*. Intentos. Y, por supuesto que, "cuanto más a menudo y cuanto más fortuna se tenga en el éxito con el que se renueve el intento de establecer una conexión entre" el deseo y la inclinación y su correspondiente satisfacción, "tanto más se sentirá uno inclinado a vincularlos"[487] con carácter de necesidad[488]. El principio interpretativo sirve tanto para explicar lo más bajo de las necesidades del individuo, las del jornalero, si se quiere, como lo más elevado, tal es su generalidad de momento. Explica las *leyes de la naturaleza* y las de la *libertad*, y no prescinde de aclarar tampoco los que son sus intentos, el saber como pretensión y la práctica popular. Pero lo que es de rigor anotar es que aporta la susodicha explicación confundida en dos capas de sentido bien diferenciadas. Y esto porque, el *método de la analogía* obtiene su poder explicativo como heredado, en primer lugar, del éxito y la fortuna en vincular medios y fines, inclinaciones y satisfacciones; pero, en un plano más profundo, procede del contenido o materia que constituye dicha inclinación. Lo que dicha inclinación implica. *Explica* lo que se desea, y, *explica más cosas aún* lo que se desea y se consigue. Para empezar, y, como primer resultado, nos informa de que la *Naturaleza* permite o se ve obligada a permitir ciertas empresas nuestras en ella, y que pone serias trabas a otras tantas. Explica nuestros triunfos. Ojo, también mediante este método se explican nuestros fracasos. El hiato *libertad-necesidad* no se ciega, de ninguna de las maneras. De él extrae el método su utilidad.

---

[487] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem Ende…", en *SW*, IV, p. 764

[488] Y no por nada se considera en dichos ámbitos de la experiencia que, para la relación entre la *ley de la naturaleza* y el *saber*, el éxito estriba en el empleo afortunado del artilugio teórico de la categoría de la *causalidad* [*Causalität*], como estructura de necesidad trascendental y garante del *conocimiento teórico*, y, para la derivación que es el *conocimiento práctico*, la solución trascendental que salva el abismo entre aspiración y logro, de *lo práctico* a *la ley moral*, es el concepto de *deber* [*Pflicht*]. Este último también puede entenderse como una cierta clase de necesidad autoimpuesta bajo el sello de la obligación. Si bien "para un ser en el cual el fundamento que determina su voluntad no es tan sólo la *Razón*, la regla [sólo funciona] como un *imperativo* [*Imperativ*][…], una regla que se caracteriza por un deber que expresa la coacción objetiva a la acción, [significa que] si la Razón determinase por completo a la voluntad, la acción ocuriría sin demora [*unausbleiblich*]" (Kant, I. "Kritik der praktischen Vernunft", en Ak. V, p. 20). Cuando percibo así una acción, "en el tiempo que pongo en la base del fenómeno como *intuición* interna, me represento necesariamente una *unidad* sintética de lo diverso sin la cual habría sido imposible que se diera dicha relación como *determinada* [*bestimmte*][…] Ahora bien, si hago abstracción de la forma constante de *mi* intuición, es decir, del tiempo", de la repetición temporal que relaciona una y otra vez mi persona con el acontecimiento, del redoble continuo del *entusiasmo*, "esa unidad sintética constituye, en cuanto condición *a priori* […] la categoría de *causa*" (Kant, I. *KrV* B162-163). Y así, *deber* y *causa* son homónimas, siendo el *deber* –como en alguna ocasión ha comentado Schopenhauer– una *causalidad vista desde dentro*.

Hay espíritus lúcidos, sin embargo, que no tienen el ánimo ni la paciencia preparada para tales sobresaltos e incertidumbres. Al aguardar, antes que la desesperación prefieren evidentemente la esperanza. No criticamos ni podemos criticar semejante actitud. Sin embargo, no se estudian aquí ciertamente las preferencias personales de uno, sino el sentido que pueden tener las diferentes de todos. Estos espíritus podrían sentir entonces, bajo ciertas circunstancias, la tentación de acercarse subrepticiamente a la mesa de juego y, mientras se despistan a sí mismos la atención de lo que están a punto de hacer, quizás por mala conciencia, deslizar la mano por el tapete y con un ligero toque decantar la decisión de la ruleta en un sentido determinado. Si no tienen acceso a la mesa, la situación se complica. No obstante existe el autoengaño. Si desde luego anotamos en nuestro cuadernillo únicamente el resultado deseado e ignoramos aquellos que desdigan su predicción, cuando éste suceda, le será dado sin duda decir con justicia que ha sucedido tal y como predijo. Algunos incluso de entre estos espíritus, tienen al menos la honestidad intelectual y el ánimo franco de admitir sin ambages dónde y bajo qué forma hay que contar con el empujoncito artificial que le han impreso a la fortuna: "La balanza de la Razón *no es absolutamente imparcial* y uno de sus brazos –el que porta la inscripción *esperanza de futuro*– cuenta con una ventaja mecánica merced a la cual aquellas razones, aun livianas, que caen en su platillo, hacen alzarse en el otro especulaciones de mayor peso específico; *ésta es la única inexactitud que no puedo, ni tampoco quiero, eliminar*"[489]. Y como el profesor Kant no puede, ni quiere eliminar dicha inclinación, sería de justicia decir que la balanza de la *Razón* no es, en su caso, absolutamente imparcial, y que la esperanza de futuro es, corregida la desviación benévola del invento, una más de entre las posibles inclinaciones del sentimiento y el ánimo. Una vez confesada ésta, queda a nuestro albur el descontarla o el mantenerla, teniendo en cuenta dicha inexactitud.

Y sin duda, un ajuste debido a las cuentas entra *Naturaleza* y *libertad* en el terreno de la acción debe tener presente que, actuar es hacerlo "con la esperanza *de un éxito* en el que se debe creer"[490]. Al "comerciante, para emprender un negocio, no le basta con opinar que podría ganar algo con ello, sino que *necesita creerlo, esto es, que su opinión resulte suficiente para emprender lo incierto*"[491]. Es ésta una *creencia*

[489] Kant, I. "Träume eines Geistersehers…", en Ak. II, pp. 349-350. El subrayado es mío.
[490] Aramayo, R.R. *Crítica de la razón ucrónica…* p. 29
[491] Nota de Kant a Kant, I. "Logik", en Ak. IX, p. 67

racional, puesto que muestra las condiciones necesarias bajo las cuales, y sólo bajo las cuales, concuerda su libertad con un reparto de la satisfacción distribuido según principios. Y, como tal, como racional, nos sirve más que bien como principio interpretativo. Las *hipótesis técnicas* [*cognitio technica*] que ya hemos mentado antes en el plano teórico, y que no son sino inclinaciones a la busca de satisfacción en lo teórico, y, ahora, los *postulados de la Razón práctica –libertad, inmortalidad del alma, Dios*– que tienen la necesidad de imponerse como *creencias racionales*, tienen dicha funcionalidad. Son además igualmente homólogas. Sirven como explicación de motivos y principio de la hermenéutica histórica, sean cuales sean los derroteros en que terminen, en triunfo o fracaso. "Lo que las *leyes de la Naturaleza* son para el hombre de ciencia, son los *planes* para el historiador"[492]. Esto mediante, no obsta para que se tenga por bien cierto que, el historiador disciplinado en su labor, no obra como teórico de lo moral ni tiene permitido participarnos en su relato su espíritu esperanzado. Si es que como *historiador* se conduce. La porción de la acción que se le debe a la obligación de la *ley moral* es tan sólo una de las especies de lo práctico. La disposición que un agente tiene en ese ánimo esperanzado no es tampoco un resultado nimio. El *historiador* no descarta ninguna de las dos, pero desde luego, en cuanto a obligaciones y estados de ánimo se refiere las necesita más bien todas y no sólo ésas.

No se nos olvide que, explica lo que se desea, porque podemos resolver la incógnita del *qué inclinaciones*, pero explica mucho más que lo que se desea *cómo se desea, y si se atreve a probar su valía en el mundo de la necesidad.* La expectativa es neutra por motivos de versatilidad hermenéutica.

Así, si se diera el caso de que no pudiéramos evitar, o no quisiéramos evitar ciertas inexactitudes en el equilibrio de la balanza, podríamos anotar gustosamente –y esperanzados, eso sí– los diversos estados de equilibrio posibles en ese peso enfrentado según *las leyes de la necesidad* y las de la *libertad*. No hace falta resaltar que, dichos estados posibles son en realidad estados ideales. "Si hubiera que diseñar una tabla de [de dichos equilibrios][…], bastaría con acudir a las distintas versiones del *bien supremo* que nos proporciona [la] filosofía práctica, a saber: 1) la *ecuación virtud-felicidad*, 2) *una paz perpetua*, 3) *el reino de los fines*, y 4) *un progreso asintótico* [que acaba en *quiliasmo*]. A cada uno le correspondería una disciplina distinta, como son la

[492] Aramayo, R.R. *Op.cit.* pp. 39-40. El subrayado es mío.

ética, la reflexión jurídica, la teología moral y la filosofía de la historia. Mas todas ellas quieren responder a la segunda y tercera de sus célebres preguntas"[493]. Estos *estados de equilibrio ideales* anotan la situación de coordinación perfecta entre las legislaciones de ambos dominios. Son la expresión de la confianza y la seguridad en que la situación de desfase entre ambos reinos se resolverá. Pero hay que albergar ciertas reticencias respecto de si la mencionada tabla sirve para responder *a la segunda y a la tercera de sus preguntas, a la vez y al mismo tiempo* y lo hace contando de paso con el Mundo.

Esperar [*hoffen*] no es uno de los sinónimos con los que se puede llamar a las cercanías a la esperanza. No existe una relación de necesidad entre ellas, salvo quizás, en los buenos deseos kantianos. La estructura de la expectativa, de lo que se suele hacer en el lugar vacío para la acción entre el *reino de la naturaleza* y el de la *libertad*, no tiene deudas pendientes con la *felicidad*. Uno puede perfectamente esperar ser infeliz. La misma distancia que separa a ambos reinos, la de la espera, puede agrandarse o achicarse dependiendo de lo que se imagine que se puede hacer con ella. El individuo esperanzado sin duda cree que se puede hacer mucho porque la ecuación que mide su separación se acorte y la diferencia en el resto entre inclinación y satisfacción tienda a cero. Pero es negar la experiencia del común el ignorar que, de entre tantos y tantos individuos, los hay presas ya del pesimismo, ya del quietismo, en la orilla más próxima a la futura acción, y, que los hay frustrados, decepcionados, fracasados, que se encuentran ya en la otra margen de aquella. A todos los estados de ánimo les está permitido acompañar a la expectativa. Y, si bien no se pueden poner peros a que el ajuste ideal en las cuentas es de lo más deseable, no por ello se allana más, o se allana antes, el camino como por arte de magia. Impulsar levemente uno de los brazos de la balanza en la dirección convenida tiene sus consecuencias, ya que como brazos homólogos que son, si con un dedo aportamos inclinación a uno de los platillos y anotamos en nuestra libreta *'bien supremo'* [*das höchste Gute*], por aquello de esperar de la mejor manera posible, se elevará lo queramos o no allí el otro platillo, de manera equivalente con el mismo esfuerzo. Pues incluso en el caso presente, en que no podemos ni queremos negarle el buen gusto al de Königsberg a la hora de elegir el mejor de entre los ánimos de espíritu posibles, nos resultaría sumamente difícil responder en sus demandas al filósofo dogmático si éste se nos presentara reclamando el

[493] *Ibid.* pp. 26-27

mismo derecho para sus vuelos metafísicos. ¿No siente también él el ánimo lleno de esperanza de futuro?¿Y qué razones le podremos dar entonces para que desista de su empeño si *'no quisiera, ni pudiera'* renunciar a ella? De permitir semejantes raptos entusiastas, las consecuencias derivadas de ambas actitudes tendrían que ser inmediatamente requisadas como si de mercancía de contrabando se tratase toda vez que no se hacen distingos entre las disposiciones… Pero de hecho, existe una diferencia fundamental. Dicha diferencia podría ser traducida como la justa medida del valor de la divisa propia que llevamos al país extranjero. Para este nuestro caso, el binomio *subjetivo-objetivo* y sus ámbitos de importancia. Depende, por concluir, de si en su actividad el *historiador* se conduce como científico o como estudioso de la *moral*.

Por el momento, si no queremos ahora como consecuencia de todo esto decaer en nuestro ánimo elevado, haremos bien en apartar los ojos de lo que pesa lo contenido en el platillo teórico impulsado por el ardor metafísico, pues a buen seguro donde leíamos *'verificación'*, o *'conocimiento teórico'*, habrá ahora otro valor menos halagüeño.

Mientras, en el otro platillo, nos gustaría asumir el costo de la inclinación de la balanza. Una inclinación *que no se puede, ni se quiere alterar*. "Aproximarse constantemente a ese horizonte utópico no sólo es *imaginable*, sino que, en cuanto pueda compadecerse con la ley moral, constituye un *deber*"[494]. Y, sin embargo, no es menos cierto que esa aproximación constante, fenómeno tras fenómeno, no debe dejar de contar con el contrapeso de los hechos, que lo imaginable y lo posible en tanto inclinaciones prácticas y teóricas no disfrutan de un permiso especial o prebenda, y que deben pasar por aduana sin distinción, que si se ha de dar la afortunada concordancia entre el quiero y el puedo, no se dará sin la intervención de la resistencia del aire, ni contará como explicación aquella ofrecida con inexactitudes declaradas o sin declarar. No es menos cierto, en definitiva, que si actuamos investidos de la autoridad del *historiador*, la aproximación constante dentro del campo de lo imaginable incluirá sólo ese deber al que Kant alude sólo en el caso de que en tanto parte como subjetivo, sea considerado en el plano de los hechos sólo *qua subjetivo*. En ocasiones, el que es demasiado sensible para lo mejor, puede carecer de la sensibilidad necesaria para valorar lo bueno. En ciertas ocasiones incluso, lo mejor es enemigo de lo bueno.

[494] Nota de Kant a Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak. VII, p. 92

La actividad del esperar tiene sin lugar a dudas un importante componente utópico en Kant. *Ucrónico*, de hecho. *'Esperar'* y *esperanza* van de la mano. Pero a la utopía no está todo el mundo obligado y, para colmo, es una actitud que, promovida, tinta toda la realidad en monocromo degradando los colores menos vivos. Tiene completo sentido para nosotros la oración 'Me espero lo peor'. *Y es deber del historiador universal el satisfacer por igual al observador reflexivo y al diligente hombre de Mundo.*

7.4. Los *sufrimientos* [*Die Leiden*] del joven hombre civilizado y la increíble aplicación del nuevo método de la analogía.

A la ucronía no está todo el mundo obligado. Hay que esperar mucho, y esto es engorroso para la mayoría de la gente. No es plato del gusto de cualquiera, y no precisamente por falta de ganas. Todos estamos preparados para lo mejor. Pero si no estamos mal dispuestos, dejamos a un lado los prejuicios –o las elevadas expectativas–, y hacemos caso de lo que la experiencia tiene a bien traernos en sus redes, se puede decir de las informaciones que recibimos acerca de las causas que la naturaleza pone a la busca de satisfacción, con independencia de su objeto, que hay individuos más que inclinados a desesperar en esta búsqueda.

La estructura de la expectativa no es nueva. Tampoco está decantada, según ya hemos planteado. Si está justificada, debe ser neutral en sus asunciones y deducir simplemente posibilidades en el terreno de la acción en el Mundo. Viene siendo además una estructura conceptualizada prácticamente siempre del mismo modo, lo cual no deja de resultar sorprendente en su unanimidad de criterios. No obstante, como se va a comprobar, es una unanimidad bastante facilitada por el hecho de que la disposición de dicho esquema, en una suerte de triple categoría relacionada, intenta agotar todas las posibles combinaciones entre *inclinación-disposición-satisfacción* en hipotéticas extensiones de tiempo cualitativo *–pasado-presente-futuro–*. Con lo que con ajustes, la aquiescencia llega a ser una mera cuestión de inclusión o exclusión de determinada experiencia en la forma de un anhelo considerada como digna de ser añadida a la clasificación primitiva. Esto es, *de incluir alguna causa que la naturaleza nos muestra en su experiencia.* Aclarémoslo más. Sus articulaciones se conocen desde antiguo, y han

sido glosadas de mil formas por la lírica clásica. Por no ir mucho más lejos, y ya que parece dado a la ocasión traer a estas páginas al *estoicismo clásico* –en la medida en que es un pensamiento bien habituado a tratar con cuentas difíciles a saldar con el *kósmos*, primero, y una escuela cara a los ojos del profesor Kant, en segundo[495]–, tanto Diógenes Laercio en su famosa *Vida de los filósofos ilustres*, como, más cercano en relación, el inmortal Cicerón, en las *Disputaciones tusculanas*, nos han participado una sucinta descripción de lo que bajo el epígrafe de una posible *teoría estoica de las pasiones* podríamos comprender. Es Crisipo de Solos, el llamado *'segundo fundador de la Stoa'* o *'columna central del Pórtico'*, quien protagoniza los fragmentos y en boca del cual se coloca esta doctrina que, por lo que se intuye, parece haber sido

[495] La filiación kantiana con el fiosofar estoico debería saltar de inmediato como una primera y plausible relación de ideas. No por nada, la moral kantiana se tiene por una caracterizada por su rigorismo, respeto de la ley, y templanza de ánimo ante cualesquiera circunstancias que, en el pequeño esquife en que navegamos en esta vida terrena, amenacen con no sólo volcarlo o hundirlo, poniéndole un punto y final a nuestra breve travesía, sino peor aún, que aceche en ese mar traidor de la casualidad la posibilidad de que en la empresa perdamos nuestra dignidad como personas. Nuestro respeto por nosotros mismos. Kant podría estar de acuerdo con esto, pero, es ilustrativo echar de ver cuál es el tratamiento que él mismo da a la doctrina estoica dentro del canon moral que representa la *Kritik der praktischen Vernunft*: "No sólo hay novelistas y educadores sentimentales (por mucho celo con que combatan la sensiblería), sino incluso filósofos de hecho, hasta los más estrictos de entre estos últimos, los estoicos, que han introducido el *fanatismo moral* en lugar de la sobria aunque sabia disciplina sobre las costumbres, *si bien el fanatismo de éstos era más heroico, siendo el de los primeros más desabrido y melifluo*" (Kant, I. "Kritik der praktischen Vernunft", en Ak. V, p. 86. El subrayado es mío). Frente al *fanatismo moral*, la sana disciplina sobre las costumbres [*nüchterne und weise Disziplin der Sitten*]. Ni siquiera con el rigorismo más heroico de los estoicos se identifica Kant. *¿Y cuál sería la diferencia?* "El *fanatismo*, en el sentido más común del término, consiste en la transgresión según principios de los límites de la Razón humana. Cuando es *moral*, consiste éste en transgredir los límites que la Razón pura en su uso práctico pone a la Humanidad […] esto es, impedirles poner el fundamento determinante subjetivo de cualquier acción conforme al deber en cualquier otra cosa que no sea la ley misma […] imponiendo por tanto el pensamiento del deber como *principio de vida* [*Lebensprinzip*] supremo" (*Ibid.*). Es decir, el límite que marca Kant entre *fanatismo moral* y *disciplina de las costumbres* es el mismo, es análogo, al que la crítica del uso especulativo de la *Razón* había establecido para ésta. Lo acusa de vacuidad. El *fanático* aquí es el *dogmático* allá, con la salvedad de que, donde aquél cometía sus transgresiones sobre los objetos que (des)conocía, al *atropellarlos*, éste, el *fanático*, hace lo mismo pero con los sujetos. Incluso consigo mismo. No por nada, *'fanatismo'* [*Schwärmerei*], es exactamente el mismo término que Kant emplea en la parte teórica de su trabajo (*vid.* Nota de Kant a Kant, I. "Was heisst: Sich im Denken…", en Ak. VIII, p. 147). *¿Dónde queda entonces la acusación también tan popular contra Kant que lo tacha de formalista?* El formalista, el vacuo, es el *fanático*, el *dogmático*, como lo es el *coleccionista* y el *ganapán*, que "hacen del pensamiento del deber el móvil [por el móvil][…] su *principio supremo de vida*" (Kant, I. "Kritik der praktischen Vernunft", en Ak. V, p. 86). Quizás lo que podría admirar Kant de los estoicos es su capacidad de *autoanulación*, de sobreponerse a los instintos inmorales, siempre que ésta se limitara a aquellos impulsos no conforme a la disciplina y no deviniera supererogación que pasa por encima del individuo entero y sus necesidades. *vid.* Engstrom, S.; Whiting, J. (eds.) *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 1996; Nussbaum, M.C. "Kant and Stoic Cosmopolitanism", en *The Journal of Political Philosophy*, vol. 5, n. 1, 1997, pp. 1-25

conocimiento general asumido en sus discusiones[496]. La relevancia de la teoría citada para este momento de nuestra argumentación radica en el núcleo conceptual que articula, es éste el intento de reflejar convenientemente la experiencia común, popular, pues pretende dar juego al binomio *expectativa-agrado(desagrado)* en función del tiempo.

Crisipo elabora, cuadrando la dupla *'lo bueno-lo malo'* en tanto contenidos *de la voluntad* y *para la voluntad*, una categorización de las pasiones desde el punto de vista del individuo. No de los bienes, sino de las pasiones a las que ofrecen ocasión. Es una clasificación subjetiva pues *'bueno-malo'* son relativos a cada cual, pero no lo son así sus relaciones de necesidad respecto del Mundo. No rige ley alguna en lo que uno puede desear, pero la *teoría de las pasiones* obtiene sus elementos de necesidad determinantes con sólo este primer acontecimiento aparentemente aleatorio. Los afectos, las disposiciones, las inclinaciones que se despiertan en el sujeto afectado –de *pathos*, pasión, pasivo…– responden a una rigurosa lógica de los querencias, que responde a su vez a cómo el individuo es capaz de medir la distancia en función del tiempo y la lejanía que éste instituye de lo que ya considera *bueno-malo*. Lo que por un lado es cuestión de perspectiva subjetiva, no tiene porque dejarse medir de forma menos objetiva. Los afectos son la resultante del lugar metafísico en que se encuentran el individuo con la distancia presumida y el objeto de la voluntad –*'bien'* en general–. La diferencia y desfase entre el *reino de la libertad* y el *reino de la necesidad* se mide en *tiempo cualitativo*, no *cronométrico*, y esta distancia es completamente subjetiva. *Antes-después* o, *pasado-presente-futuro* son modos de clasificación del *tiempo cualitativo*. Un añadido determinante: El individuo no sólo aparece indexado en la función de la resultante que es el afecto entre los valores de entrada y de salida, sino que, en tanto actúa, puede obrar en ese tránsito que es la distancia para alargarla o acortarla. No siempre, además, conscientemente. Así se explica que de la percepción de esta misma

[496] La escuela estoica es fundada en torno al 300 a.C. por Zenón de Citio (333-264 a.C.). Crisipo de Solos (aprox. 280-205 a.C.) corresponde a la tercera generación, siendo el heredero de Cleantes de Asos (330-232 a.C.). Crisipo dirige la línea de pensamiento de la *Stoa* desde el 230 a.C. por lo que aparenta. Las noticias de sus escritos nos han llegado principalmente a través de fuentes secundarias, como suele suceder. En cuanto a recursos, los testimonios de Diógenes Laercio suelen ser los primeros a los que se echa mano, pero son las más de las veces mera anécdota sobre quién se pelea con quién y por qué, y cómo el filósofo en cuestión tratado acaba muerto en risibles circunstancias (*vid.* Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos ilustres*, introducción, traducción y notas de Carlos García Gual, Alianza, Madrid, 2007). Respecto de Crisipo, más de fiar es el testimonio de Marco Tulio Cicerón en sus *Disputationes Tusculanas* (Cicerón. *Disputaciones tusculanas*, introducción, traducción y notas de Alberto Medina González, Gredos, Madrid, 2005, pp. 340 y ss.)

distancia los haya que la alargan y otros que son capaces de acortarla antinaturalmente. La percepción no deja de ser otra clase de acción. Depende pues de la propia idea que tienen los individuos sobre su capacidad de intervención en el *lógos* omniabarcador. Su idea de proyecto personal. Y así, *hay cosas que están en la mano de uno* –auténtico *leitmotiv* del *Enchiridion* de Epicteto, literalmente *'lo que está en la mano'* o *'a mano'*[497]– y otras que no. Y lo que depende de uno únicamente o no, se conceptualiza de manera espacial: *'bueno-malo'* o *'bienestar-malestar'* son términos relativos a la posición que el individuo ocupa dentro del macroproyecto del *kósmos*. En esa tela tejida de relaciones, *'bienestar-malestar'* es una coordenada de referencia de quiénes somos. *'Bueno-malo'* son justicias básicas relativas al puesto que los sujetos ocupan en el Universo, si les va bien o mal… ¿Qué cuenta el Universo de sus bienandanzas? Y el reflejo que esta distancia universal tiene en los individuos, en la medida en que de la piel para adentro ya podemos mandar nosotros, está distorsionado las más de las veces. Como al mirar a través de un prisma, la luz corporeizada se refracta, queda elaborada, y el recorrido que hace puede parecer más breve o más extendido. Así –dice la doctrina–, el individuo, *ante un bien que cree presente*, siente *placer*; si se coloca de tal modo que *experimenta un mal también presente*, el individuo no puede sino sentir *dolor*; *ante un mal futuro*, el afecto es el del *temor*; y, para concluir, de manera esperada, el sujeto que se coloca *ante un bien futuro* siente –según Crisipo– un *deseo sensual*, que uno no debería tener demasiados remilgos en trasfundir por una *expectativa desiderativa*, o sencillamente, por *esperanza –de futuro*[498].

---

[497] El filósofo griego Epicteto [*Ἐπίκτητος*] (50-138 d.C.) es uno de los últimos representantes del conocido como *estoicismo tardío.* Aunque no llegó a dejar como tal una obra escrita, fruto de la labor editora de sus discípulos directos nos han llegado retazos de su sabiduría. De entre éstos, el que resulta esencial es el compendio llamado *Ἐγχειρίδιον* [*Manual*, según la traducción y convención más común]. El *'Manual'*, según nos internamos en la jungla de sus páginas, plena de fragmentos y aforismos, contiene la mayor parte de la doctrina estoica que nos es conocida (*vid.* Epicteto. *Enchiridion*, estudio introductorio, traducción y notas de José Manuel García de la Mora, Anthropos, Madrid, 1991)

[498] La lista de las permutas parece francamente mejorable en cuanto a variedades emotivas, y, desde luego, en cuanto al carácter cognitivo exacto de estas relaciones entre sentimiento y anticipación de la experiencia, pero "uno no tiene la necesidad recurrir a la notoria vaguedad del término 'cognición' [tanto] para probar este punto [como para levantar una objeción en su contra]. A lo que [Crisipo] apela es más bien a la complejidad de la razón práctica en muchos de los casos más reales, aquéllos en que la acción que se da está reposada, de la misma forma en que lo está la emoción que la acompaña. El *silogismo patético* [de Crisipo] es una propuesta general esquematizada, con ánimo de captar las causas-creencias más destacadas respecto de las instancias más típicas de emoción; no se pretende desde luego que ninguna generalización tenga la propiedad de hacerse con toda creencia que llegado el caso pueda ser operativa" (Graver, M.R. *Stoicism and Emotion*, University of Chicago Press, Chicago, 2008, p. 80). La importancia de la panorámica sinóptica está en ofrecer una doble seguridad: Primero, que existe un número finito de emociones aunque un catálogo exhaustivo de las mismas sea sólo el sueño del

Nótese a este punto que la *lógica de las pasiones* se cumple con necesidad, es decir, como criterio interpretativo es fiable. Los proyectos tienen su lógica por torcida que pueda ser. Los entendemos como fallos porque son razonables hasta cierto punto. Sólo precisamos de los primeros puntos de referencia, que, como sabe el político de casta, no responden a ninguna ley y, por ello, podemos apartarlos como motivo principal de éstas nuestras primeras preocupaciones. *Corresponden al reino del azar y de las causalidades libres.* Pero, adviértase también que esto, lo que determina que podamos emplear el poderoso instrumento, es un cúmulo de situaciones empíricas que, por definición, se pueden esperar todo lo que se desee, que no sabemos si llegarán. El artilugio hermenéutico de la ley del afecto es deudor de una escalada de sucesos casuales, empíricos, tras los cuales puede resultar de fiar. El primero de estos es, del lado del sujeto y, por supuesto, el *contenido* o *materia de la voluntad*. Dicha materia –sosteníamos– al ser algo empírico no es susceptible de la universalidad de ninguna regla. El objeto que deseamos, lo que queremos, depende de las circunstancias del *reino de lo que es libre*, una libertad por negación, un cierto *azar* y *aleatoriedad*. Esta materia iba y venía, inspirada o no, y es una de las variables de nuestra ecuación. Por otro lado, no es el *reino de la necesidad* extraño a los vaivenes de la fortuna. Allí también es empírico en primer término el fundamento de su determinación. El *azar* es uno de los rostros de la *Naturaleza*, el que tiene antes de que intentemos retratarla como buenamente podemos. En el principio de nuestra afanosa actividad, con el *saber*, y, cuando ya no nos tiembla tanto el pulso, con *las leyes de la naturaleza.* La *ley moral* es el retrato correspondiente para domesticar lo aleatorio en el *reino de la libertad*, *práxis* mediante.

La línea de tensión que cruzaba ambos territorios inhóspitos tratando de pacificarlos era la expectativa. La espera es una cierta conciencia de hasta dónde llegan las jurisdicciones de cada uno y cuánto estamos dispuestos a cederles llegado el caso en

---

coleccionista, pues –y esto lo otorga el segundo principio aparente– existe también una relación general o estructura que facilita unas posibilidades de articulación sobre otras. El *silogismo patético* [*pathetic syllogism*] hace entrar en juego como razón sujeta a crítica la emoción determinada. Es decir, puesto que no todas las combinaciones de expectativa-distancia temporal-emoción son posibles, su número está limitado y siempre será un conjunto menor a aquél que permitiría una asociación completamente libre, *cosa que como sabemos, es garantía de una forma de locura. vid.* Annas, J. *Hellenistic Philosophy of the Mind*, University of California Press, Berkeley, 1992; Nussbaum, M.C. "Emotions as Judgment of Values", en *Yale Journal of Criticism*, vol.5, n.2, Spring 1992, pp. 201-212; Nussbaum, M.C.; Brunschwig, J. *Passions and Perception: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 1993; Nussbaum, M.C. *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton, 1994

el territorio colindante que somos nosotros mismos, toda vez que también estamos en el Mundo y ocupamos un lugar en el *kósmos*. Con las dos coordenadas hasta aquí anotadas, se cuadra –ahora sí con *necesidad racional*– la disposición en el ánimo, el afecto, la actitud. "Se limita [*la teoría de las pasiones*] a considerar […][las relaciones peculiares que puede establecer con su entorno] un ser racional en general y las condiciones necesarias *bajo las cuales, y sólo bajo las cuales*, [su] libertad concuerda con un reparto de felicidad distribuido según principios"[499], y quien dice de felicidad, que es un cierto tipo de satisfacción, dice de pasiones benéficas, pues tiene mucho que ver en la propia satisfacción el cosechar buenas pasiones en el vergel que es el propio ánimo[500]. Una satisfacción con el lugar que uno ocupe o vaya a ocupar en el centro del que sólo puede ser su Universo –con cierta *fatalidad benigna*–, una autosatisfacción. De algún modo la imagen de la balanza redunda en una metáfora del sujeto en este punto. Las leyes del equilibrio, las que determinan *a priori* cuál es el equilibrio ideal de unos contrapesos determinados, situados a los extremos de unos brazos de balanza de una longitud determinada, y bajo unas condiciones universales determinadas también, arrojan ciertamente un reparto del peso distribuido según principios. Son sumamente útiles, pero son ideales mecánicos. Esa serenidad del espíritu es, en buena lógica, la auténtica ganancia del ser humano para el pensar estoico, pues, desde las uránicas perspectivas del *Lógos Universal*, que abarca todas las posiciones de referencia y sus distancias respectivas, no hay tiempo y por lo tanto, nada pasa. El eje perfecto de giro del contrapeso es sobre uno mismo. La mejor manera de superar los vaivenes de la

[499] Kant, I. *KrV* A806-B834

[500] La etimología de la palabra que aquí traducimos por *'felicidad'* [*Glückseligkeit*] aporta una línea de acción de sus sentidos aledaños que no deja de ser iluminadora y ganancia posible para nuestra argumentación. Dentro de esas relaciones peculiares que puede uno establecer con su entorno, dentro de esa ocasión para el cielo en la Tierra que sería el repique continuo de nuestra dicha ante el acaecimiento una y otra vez de la circunstancia feliz que es el *bien supremo*, existe un reparto. Hay una distribución proporcional –que se puede calcular y esperar– de lo que a cada uno le puede tocar en suerte. Y de suerte [*Glück*] va la cosa. Ya se nos han aparecido los términos kantianos *Wohlbefinden* [*bienestar*], encontrarse ahíto o satisfecho, o tener suficiente [del latín *satis*] (Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak. VII, p. 86); ha aparecido también su análogo, *Wohlhabenheit* [*contención, satisfacción*] que puede intercambiarse con el anterior concepto (Kant, I. "Metaphysik der Sitten", en Ak. VI, p. 388). *'Felicidad'* [del latín *felicitas*], proviene de *felix*, que viene a significar fértil o fecundo. Esto es, ahíto, satisfecho, pleno en sus posibilidades. *Felicidad* [*Glückseligkeit*] podría ser entonces la suerte [*Glück*] que hace que la fortuna tenga reservado para nosotros un reparto justo –o que consideremos justo, de nuestra medida– de satisfacción. Por *Seligkeit*, segunda parte del significante, se suele traducir 'beatitud', 'santidad', pero no es menos acertado hacerlo por 'dicha', que es más primitiva. El deslizamiento de significados tiene su origen en una de las primeras traducciones de Cicerón, y, en este sentido, *'beatitud'* refiere a un estado de paz interior, no en el derivado que es la santidad. Por último, *'Seligkeit'* podría ser la transformación de *'Seeligkeit'*, de *'Seele'* [*alma, espíritu*].

mecánica de cuerpos es encontrar el lugar metafísico que es nuestro propio centro, retirarnos a un lugar interior, girar sobre nosotros mismos para contrarrestar el giro exterior. La imagen de la felicidad, como armónica resultante que debe ser, es una estática. La *ataraxia* griega [*ἀταραξία*], *'imperturbabilidad de espíritu'*, ausencia de turbación. La moral de Kant, como podía esperarse de la parte cosmológica de una ética de su clase, tiene un concepto análogo: la *autosatisfacción* [*Selbstzufriedenheit*], la sensación de *'estar contento con uno mismo'*[501]. El tiempo es sólo un *signum rememorativum*, *demonstrativum*, un *prognostikon*[502], del que se vale el ciudadano del Mundo, que es más pequeño que éste, para poder orientarse en el mismo y medirse con él como buenamente pueda. ¿Para qué remover cielo y tierra a la búsqueda de sosiego y paz, cuando la respuesta está en ese cambio copernicano de perspectiva? Una vez utilizado como signo que es en este idioma de nuevo cuño, cualquier hecho puede ser empleado, "*para indicar, de modo intemporal* […][y] concluir el progreso hacia lo mejor [, y puede ser tratado] como un corolario inexorable, conclusión que luego *podría extrapolarse a la historia del pasado*"[503], de modo que siempre se hubiera dado el progreso. Kant propone aquí seriamente el empleo del instrumento excelente que ya nos ha recomendado nuestro Schiller, propone claramente el uso de lo que venimos llamando *método de la analogía*. No otro sentido tienen las palabras *'luego podría extrapolarse'*, pues si se tratase de una conclusión, para su correcto tratamiento ya tenemos la subsunción bajo leyes y conceptos de la *Lógica trascendental*. Ahora hay que comprobar que el susodicho método sea "puesto en práctica con tanto cuidado como juicio"[504].

Se pueden extraer, a este tenor, interesantes conclusiones de esta familiaridad encontrada entre el pensamiento kantiano y el estoico. La *Cosmología* no es sino una *filosofía de la Historia* ampliada bien mirado[505]. Y se pueden extraer conclusiones

[501] Kant, I. "Kritik der praktischen Vernunft", en Ak. V, pp. 38 y ss.
[502] Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak. VII, p. 84
[503] *Ibid.*
[504] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem Ende…", en *SW*, IV, p. 764
[505] Kant sería la ampliación por vía de las facultades cognoscitivas de lo que el método analógico rudimentario viquiano es en el terreno de la *Historia* y la *Política*. Para Vico, las comparaciones son también como para Schiller de uno a uno, una tópica prudente que permite tan sólo extraer conclusiones por similaridad de atributos y una evolución de las formas de vida presumida más que demostrada. Kant, en lugar de atender al desarrollo en tanto fenómenos de sus objetos de estudio para emparejarlos, los coliga por medio de las facultades mismas que los convierten en fenómenos, de modo que el criterio de parecido y el mismo objeto van engranados a la vez. Como ventaja, está el que las facultades, en tanto principios, son *iterables*, prolongables hasta el infinito, y gracias a ello se pueden hacer predicciones

además en ambos sentidos. Crisipo, y con él posiblemente todo el pensamiento cosmológico clásico anterior, no contemplaba como relevante la relación especulativa que se pudiera establecer entre *'lo bueno-lo malo'* respecto del *pasado* como distancia cognitiva cualitativa. Se conoce con probada solidez, que la *lógica estoica* tiene el mérito de arrogarse indisputada la invención del llamado *condicional material*, esto es, *la secuencia lógica que trata de explicar la necesidad cognitiva que liga una condición a una consecuencia directa de la misma –si X, entonces Y–*[506], también se sabe que, en ausencia de tiempo, como parece propugnar la doctrina macroscópica del estoico, la aplicación útil de semejante functor lógico lo transforma en un *bi-condicional*. Por mor de la claridad: Sin contar con el tiempo, sin tener en cuenta lo que es antecedente y consecuente, al nivel en que juegan los astros, los cuerpos celestes, las relaciones cósmicas, a ese nivel la relación de implicación, distancia e influencia es simétrica, mutua entre los cuerpos y los individuos. Es armónica, todo está interrelacionado y se implica, y es por eso que, *de modo intemporal, pueden extrapolarse a la historia del pasado los resultados esperados de la historia del futuro, de manera que parecería que siempre se hubieran dado.* Podría darse una estructura de la expectativa respecto del pasado. Una que tuviera en cuenta un efecto antecedente que presenta influencia aún desde ese lugar alejado del presente. Pero, como Cicerón llega a sostener en algún momento, la estructura cíclica del Universo hace que sea esperable que vuelvan a darse un mismo Sócrates, incluso un mismo Platón…[507]. Sólo hay que esperar a que el Universo dé una vuelta. Hay que esperar al siguiente ciclo. Por lo que, ¿a qué impacientarse y remover nuestro ánimo con quejas o pasiones convulsas sobre lo sucedido? Lo que ha sucedido, volverá a suceder. Si podemos hacer algo con ello, con el pasado, lo que está en nuestro haber está allí en el futuro, si no, entonces no hay ningún motivo para impacientarse. Lo que suceda, sucederá de necesidad.

---

comprobables de lo que podría suceder y qué formas de gobierno, qué formas de organización social podrían darse. El problema kantiano consistirá a su modo en cuánta cancha se le va a dar a las mencionadas facultades trascendentales a la hora de la *presentación* y *posición* [*Setzung*] de los mismos fenómenos, su entrada a la *realidad*, y si no obliterarán a éstos por mor de la claridad lógica, restando la *existencia* oculta tras el carácter de símbolo de la *ley* y el *concepto.* Schiller ha pasado por la escuela kantiana, pero apreciaría sin duda el método viquiano si revisamos las condiciones de sus analogías.

[506] Para un catálogo de las innovaciones que el pensamiento estoico ha aportado en el campo de la lógica de la implicación vale la pena ver la reconstrucción que se hace del mismo en Mates, B. "Implicación", en *La lógica de los estoicos*, Tecnos, Madrid, 1985, p. 78-92

[507] Cf. con Salles, R. "Tiempo, objetos y sucesos en la metafísica estoica", en *Dianoia*, vol. 47, n. 49, 2002, pp. 3-22

Pero el futuro no deja de ser, por lo mismo, un tiempo que presenta serias dificultades a la hora de ser atribuido con conciencia a los esquemas mentales del pensamiento griego o romano. Esto ha hecho que numerosos *filósofos de la Historia* y también numerosos *historiadores* hayan dudado seriamente de las posibilidades que los clásicos tuvieron de conceptualizar adecuadamente este modo del tiempo. Y sin un futuro, ¿cómo dar cuenta de las implicaciones proyectivas, las expectativas reales, que los individuos inmersos en la corriente del tiempo han puesto por escrito y vivenciado?¿Cómo darle algún sentido, en definitiva, a una idea recurrente como la de *'progreso'* bajo esta efigie, una idea central en el pensamiento histórico a partir –o inmediatamente después– del Renacimiento?[508]. ¿Y en este caso, no repercute retroactivamente esta impotencia expresiva en los resultados de la crítica kantiana?¿De qué *'progreso'* se hace posible hablar allí si hemos acercado a Kant al modo de pensar estoico?

Sin distancias temporales relativas no hay futuro, ni presente, ni pasado que valga. De hecho, no tiene ningún sentido hablar de que intentamos "restablecer una conexión entre lo pasado y lo presente"[509] donde no se respeta que lo pasado, sea pasado, y lo presente sigs siendo presente. Es decir, donde no se tiene como algo de valía que ambos tiempos sean históricos, lugares de la *cognitio histórica* que explican así su posición y la oportunidad que dan de posesión de haberes, no tiene sentido el empleo mismo del término correspondiente. Y esta posesión del conocimiento [*Besitz*], así y todo deficitaria si no da para más por subjetiva, es justamente el momento pasado que se recuerda una vez que se sabe superada la baliza que permite hablar de que ha sido "afortunado el éxito con el que [hemos renovado]el intento de establecer una conexión entre lo pasado y lo presente"[510]. Es el momento verificador. Para lo cual, harán bien tanto pasado como presente en no intercambiarse los sitios. En cualquier otro caso, *totum revolutum*. La analogía es un método del uno a uno, y su funcionalidad se basa precisamente en esto. El *kósmos* no está, al fin y al cabo, en una misma proporción con respecto al individuo humano.

---

[508] Roldán Panadero, C. "Ideas precursoras de la filosofía de la Historia en el pensamiento grecorromano", en Roldán Panadero, C. *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la Historia*, Akal, Madrid, 2005, pp. 30 y ss.

[509] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem Ende…", en *SW*, IV, p. 764

[510] *Ibid.*

Este éxito aquí anunciado es el reclamo y punta de lanza propio que Schiller quiere regalar al futuro mundo de la *Filosofía* y al de la *Historia*. Ésta es *la Filosofía de la Historia* que él quiere intentar. Parece además la única posible. Los que lo recogen como bien preciado y valioso en su seno están más bien cerca. La conciencia histórica, la experiencia de *lo histórico*, es tema predilecto del *Romanticismo* alemán [*Romantik*]. Ante un mal pasado, no hace falta aprestarlos a la busca de una respuesta satisfactoria, porque los románticos saben muy bien cómo se debe esperar que se oriente el espíritu. Son ellos innovadores en aquello de la *lógica de las pasiones.* A dicha orientación la llaman familiarmente *angustia* [*Angst*]. Del modo que nos deja ligar la simetría, la reacción del ánimo ante un bien pasado se deja llamar con bastante facilidad y, afectuosamente, *nostalgia*, en Alemán, *'Sehnsucht'* [*sehen-sucht*, el ver buscado], *'lo que se busca ver', lo que se echa de menos haber esperado*[511]. Y, por supuesto, si de

[511] El *Romanticismo alemán* [*Romantik*], desde sus mismísimos orígenes, se ha preocupado en conciencia con la relación del espíritu con su pasado. Si el espíritu también deja huella de su acción, entonces hay influencia de ésta como herencia retroactiva. Es la relación con el resto de su impronta en obras y significados. Lo heredado [*was Nachlass ist*, lo que queda atrás] está presente y activo en múltiples formas, pero está presente de la manera en que lo está el monumento que es ya *ruina* [*Ruine, Trümmer*, escombros]. Walter Benjamin ha hecho de la plasmación del hecho en la crítica estética de la época el motivo de sus primeros trabajos académicos –trabajos incomprendidos en aquél momento, por cierto–. Su *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* [*El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, 1917] y *Ursprung des deutschen Trauerspiels* [*El origen de la tragedia alemana*, 1928] son su testimonio sobre aquél concepto de *ruina* y sobre las mutaciones en el valor artístico del *símbolo* y la *alegoría* (*vid.* Benjamin, W. Tiedemann, R.; Schweppenhäuser, H. (eds.) *Gesammelte Schriften*, Band I/1, Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991). La idea genética, de remembranza, y la deuda que todo ánimo individual tiene con el tiempo pretérito ha sido manantial del que han brotado las líricas de sus principales poetas –Novalis, Hölderlin–, sus literatos –Tieck, von Eichendorff–, y sus filósofos –Hegel y Schelling principalmente–, en una segunda hornada del movimiento. Schiller pertenecía a la primera [*Frühromantik*, Romanticismo alemán temprano]. *Angustia* [*Angst*] y *Sehnsucht* [*nostalgia*] son invenciones románticas. Son desde luego nuevos ítems a agregar al catálogo no completo de una *teoría de las pasiones*. "Forzar [no obstante, como decíamos] el argumento en contra de Crisipo sería perder de vista por entero la motivación de la teoría afectiva del estoico y la razón de su estructura. La descripción de todo acontecimiento psíquico que pueden ser denominados como afectivos no fue nunca el objeto de Crisipo. Su preocupación fue más bien confeccionar una teoría psicológica que permitiera a los principios fundamentales de su ética conservar su soporte" (Graver, M.R. *Op.cit.* p. 80) *¿Pero y cuando el sentimiento a articular respecto de una teoría de la acción proviene del reino de las Artes?* Las dos pasiones románticas presentadas poseen su propia independencia, y, por tanto, pretenden posee su propio *silogismo patético* (*vid. supra* nota 497). La *angustia* es el sentimiento y vértigo ante el vacío de los siglos y la *libertad* que trata de hacer palanca sobre esta amenaza de tiempo infinito, hacia delante y hacia atrás. Aunque no lo pudiera parecer, en la reserva de fuerza creativa lánguida que se acumula hasta desembocar en esa suerte de rebelión ante la nada se salva el ánimo desesperado. El concepto se emparenta con aquél de la *melancholia* barroca, pero superando la vinculación médica con una teoría de los humores y acercándolo a la *Ética* desde la *Estética*. *'Nostalgia'* refiere a la parte objetiva de la sensación de distancia respecto del propio yo: Un echarse de menos. Un echar de menos los propios atributos transformados o perdidos. Es el dolor de la pérdida de parte del objeto que es el sujeto, y su anhelo. Es por tanto, a diferencia de la *angustia* un sentimiento no tanto de la infinitud posibilista como de la determinación concreta que tiene lo que se sabe perdido. Los paraísos perdidos. Donde la *angustia* coquetea con el vacío del todo y la nada, dos infinitos

tener o no tener conciencia histórica o consciencia de una experiencia de lo histórico hablamos, entonces no hay nada como el ser capaces de llamar por un nombre a esos sentimientos, disposiciones y actitudes que hay que coleccionar de entre los hechos, sorprendiéndonos si es que en algo tan sencillo como esto encontráramos demasiadas dificultades por el camino.

Para Kant, no obstante, "en esta materia se precisa de una muestra de la historia humana y, en verdad, no del tiempo pasado, *sino del futuro* […] como *una posible representación a priori de los acontecimientos que han de acaecer*"[512]. La esperanza de futuro, que nos lleva como a valientes a la mesa de juego para, sin querer ni poder evitarlo decantar el platillo de la balanza que más nos conviene, impone como su postulado este *imperativo elpidológico*[513]. Hay sin embargo que pedir explicaciones acerca de en calidad de qué se nos exige este temple de ánimo tan elevado. Kant nos sugiere encarecidamente una unión inextricable entre *virtud* y esperanza. Lo cual no deja de ser un buen deseo muy difícil de cumplir: '¡Anímate!' –se dice–, como si dicha acción sugerida consistiera meramente en sacudirse un poco el ánimo, un ánimo que se visualiza al parecer como un extraño móvil inelástico que acumula la fuerza impresa y continúa impasible su movimiento toda vez que no nos empeñemos en permanecer dormitando. Mas, hablando ya de algo menos etéreo, hablando de las muestras, de los documentos, las fuentes y las pruebas que exige nuestro conocido el *historiador*, ¿Qué clase de muestra de la historia humana es ésta que se nos recomienda? Estas precauciones no son por nada, pues no hace tantas páginas nos ha advertido el profesor Kant que un intento semejante daría como resultado únicamente algo *imaginable* y, como mucho, *deseable por deber* en el mejor de los mundos posibles, mas "la Razón pura no contiene […] *principios de la posibilidad de la experiencia* […] de aquellas

---

peligrosísimos en los que el sujeto puede perderse, la *nostalgia* es el sentimiento bien concreto de algo perdido por el camino que el tiempo nos obliga a transitar. Las relaciones intencionales son desde luego muy distintas. *vid.* Woit, E. "Angst-Bedrohung-Friedenssicherung", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 32, 1984, pp. 214-225; Westphal, M. "Hegel's 'Angst vor dem Sollen'", en *Owl of Minerva*, vol. 25, n. 2, Spring 1994, pp. 187-194; Csongar, A. "Angst als Grundkategorie", en *Prima Philosophia*, vol. 17, n. 2, April-June 2004, pp. 189-206; Starobinski, J. "The idea of nostalgia", en *Diogenes*, vol. 54, Summer 1966, pp. 81-103; Crowell, S.G. "Spectral History: Narrative, Nostalgia, and the Time of the I", en *Research in Phenomenology*, vol. 29, 1999, pp. 83-104; Den Hollander, J. "Contemporary History and the Art of Self-Distancing", en *History and Theory*, vol. 50, n. 4, pp. 51-67; Keenan, H. Ferber, I. (eds.) *Philosophy's Moods: The Affective Grounds of Thinking*, Springer, Dordrecht-Heidelberg-London-New York, 2011

[512] Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak. VII, p. 79

[513] *vid.* Aramayo, R. R. "El imperativo elpidológico" , Aramayo, R.R. en *Crítica de la razón ucrónica…* pp. 52-53

acciones que, de acuerdo con [*principios*], *podrían encontrarse en la historia de la Humanidad*"[514]. Esta *representación a priori imaginada*, este *estado propio de la representación* y figura de la fantasía, no se diferenciaría mucho de un bello sueño, si no fuera porque "es el propio adivino el que causa y prepara los acontecimientos que presagia"[515]. Sin embargo, si prever no es bajo ningún concepto lo mismo que ver, y, no es menos cierto que aquí preparar y causar son asumidos como distintos, la *historia profética posible* sólo es tal si se asumen como vinculados con necesidad. *Lo que prevé el profeta lo acaba viendo, porque indefectiblemente lo acaba realizando.* "Mas, por desgracia, no somos capaces de adoptar este punto de vista cuando se trata de la predicción de acciones libres"[516], puesto que la especial relación del sujeto con el conocimiento que es la certeza, sólo se nos aparece cuando hay algo que ver. En el ámbito de *lo objetivo real*. Sucede entonces que, sólo que *de hecho haya alguna experiencia, alguna en la Historia, que, como hecho, indique una cierta aptitud* [*Beschaffenheit*] *constituiría* "la causa de su progreso"[517]. La experiencia, el acontecimiento es el catalizador que indica la causa y, en ausencia de conocimiento de ésta, es la causa misma. Pero en el año 98, Kant está pensando quizás únicamente en el efecto reconfortante del toque en la balanza, ese *nuevo bien supremo* que es la unión de *virtud* y esperanza, y lo que le "interesa es la *historia moral*" del género humano, del conjunto de los hombres[518].

También para la *historia filosófica moral* kantiana el plano subjetivo es simétrico respecto del uso objetivo hermenéutico. Esto no se pierde por el camino. Sólo decrece en su valor crediticio en cuanto al carácter como explicación. Lo que explica es lo que me sirve como motivo o contenido de la voluntad, sólo que dicho contenido pasa a jugar inmediatamente en las grandes ligas, y su sentido *qua* explicación lo obtiene de medirse con los resultados ideales antes apuntados: *Progreso asintótico, virtud-felicidad, reino de los fines* y *paz perpetua*. Todo formas distintas para el mismo resultado, el de una *parousía* o final feliz. Las cuatro, explicaciones morales en su género. Pues profecía es que ha de triunfar al final la *ley de la libertad* del *individuo* sobre la de la *Naturaleza*, porque aquella puede obligar doblemente. Obliga a la terca

[514] Kant, I. *KrV* A807-B835 y A808-B836
[515] Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak. VII, p. 80
[516] *Ibid.* p. 83
[517] *Ibid.* p. 85
[518] *Ibid.* p. 79

realidad, y, además se obliga a sí misma. La esperanza de futuro está bien fundada –se nos asegura–, porque esta aptitud y causa es entendida como un factor estable y continuo que se descarga eficazmente en sus efectos en *lo real* desde *lo posible*, que, como el trueno y el rayo, sigue sin defectos al relámpago, y que triunfará entonces sea como sea… Aunque sea a la larga, muy larga espera.

"Tres son los casos que pueden ser implicados por esta predicción [*tres predicciones de lo que podría albergar en su seno para nosotros la historia de la Humanidad*]. El género humano bien se halla *en continuo retroceso hacia lo peor* [*im continuirlichen Rückgange zum Argeren*], bien *en constante progreso hacia lo mejor* [*im beständigen Fortgange zum Besseren*][…], o bien permanece *en un eterno estancamiento* [*im ewigen Stillstande*]"[519], cuya imagen más certera sería la de una perpetua rotación circular alrededor de un punto. A estas tres expectativas, perfectamente asumibles como desviaciones en el cargo para nuestra hipotética contabilidad desde los *principios internos del Derecho y la acción*, de la espera, les asignamos su propia columna en el asiento, "al primer aserto se le puede llamar *terrorismo* [*Terrorismus*] moral, *eudemonismo* [*Eudämonismus*] al segundo (que también podría ser denominado *quiliasmo* [*Chiliasmus*] de querer ubicar la meta del progreso en un horizonte muy lejano) y, al tercero, podría adjudicársele el nombre de *abderitismo* [*Abderitismus*], pues al no ser posible un verdadero estancamiento […], un ascenso y una recaída en continua sucesión con tanta frecuencia como intensidad (algo así como un eterno movimiento pendular), arrojarían el mismo resultado que si el sujeto hubiera permanecido inactivo sin moverse del sitio"[520]. Las figuras de la retórica que

---

[519] *Ibid.* p. 81. Kant emplea un *'zum Argeren'*, que se suele traducir desde el ambiente progresivo y triunfal del párrafo en su contexto por un 'hacia lo peor', aunque podría no menos emplearse una expresión de la que ya hemos echado mano hace unas páginas: *para nuestro desagrado,* o *con desagrado o disgusto*. Forzar algo el sentido, pero no demasiado, sería la traducción casi literal por un : *'con enfado'* [*Ärger*]. "¿De qué serviría ensalzar la magnificencia y sabiduría de la Creación en un reino irracional de la Naturaleza, recomendando por un lado su contemplación, cuando esa parte del gran teatro [del Mundo][…] representa una constante objeción en su contra, y su visión nos obliga a apartar nuestros ojos siempre con desagrado [*Unlust*]" (Kant, I. "Idee zu einer…", en Ak. VIII, p. 30). El movimiento del *desagrado* articula un criterio racional siendo un sentimiento, y lo articula sólo cuando la doble opción del agrado-desagrado se coalía con una tendencia racional como es el *regreso-progreso*, que, frente a lo puntual –unidimensional– del *placer-displacer*, se extiende en el tiempo en sus consecuencias, medibles éstas en más de una dimensión al echar la vista atrás y computar los logros con las expectativas.

[520] *Ibid.* Kant parece haber sacado en parte la idea de las tres posibilidades para el ánimo del cálculo a partir de los *principios internos del Derecho* y su relación con la expectativa, de la literatura de la época. En concreto, de Moses Mendelssohn (1729-1786) y su *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum* [*Jerusalén o sobre poder religioso y judaísmo*, Berlin, 1783] y, principalmente, respecto de la tercera, de Christoph Martin Wieland (1733-1813) y su *Geschichte der Abderiten* –en realidad, publicada

son el péndulo y el eje circular de rotación nos dan una pista de lo que aquí se dirime. *Reino mecánico de la necesidad* y de la *determinación sin límites*, de la ley del péndulo y el giro estático, versus *reino de la causa libre*. Pero, de estos tres casos de los que nos nutre la imaginación *a priori* estamos siempre salvados de antemano si por Kant es, porque lo que prepara –secretamente y primero– el género humano y, causa –para esperanza nuestra después– en segundo lugar, es perfectamente predecible por el *historiador* siempre que incluya entre los factores de su interpretación a la *libertad* como *causa libre*. Como principio heterogéneo ya que sólo conocíamos de *causas mecánicas*, de añadirse a la mezcla tintada a un solo color de lo necesario, acaba la nueva causa acelerando una reacción inevitable y tiñéndola toda. Porque es racional y por eso mismo lleva dirección. Si aparece la *libertad* en las cuentas, el resultado siempre es predecible de antemano, y, felizmente siempre es el mejor. Entra el orden humano en el *reino de la Naturaleza* y no es esto poca cosa. No se trata de que el *eudemonismo* o el *abderitismo* triunfen o fracasen de manera absoluta, sino de que son superados por cabeza y media de ventaja por cualesquiera de los fines que el individuo racional se propone.

El *eudemonista* tiene ciertas carestías en lo que a interpretaciones de sus propios deseos no movidos empíricamente se refiere. No puede comprender lo que no podría

---

como *Die Abderiten. Eine sehr wahrscheinliche Geschichte von Hofrath Wieland* [*Los abderitas. Una más que probable historia del consejero privado Wieland*, 1773-1781]. La fábula que descubre Wieland en su obra, aparecida en el *Der Teutsche Merkur* por entregas a partir de 1773, es con toda probabilidad el motivo o figura retórica de donde Kant saca su idea del *abderitismo.* Se sabe que Kant leía con gusto e, incluso colaboraba, con este importante medio de la prensa erudita de su tiempo. No es de extrañar pues que conociera este pequeño divertimento de una de las mejores plumas en lengua alemana. Es precisamente Diógenes Laercio uno de los comentadores que nos participan el carácter peculiar de este pueblo de Abdera, que tendría en sus historietas la peculiar fama que en cada país se le atribuye al pueblo tosco por antonomasia que le corresponda. Los *abderitas* son unos auténticos zopencos. Pero la risa proviene de este *'ser un poco peores'* de lo que son: La *esencia de la comedia* en opinión de Aristóteles. La obra de Wieland es justamente una sátira que tiene por argumento principal el regreso de los eximios Demócrito y Leucipo a su tierra natal, con todo lo que tienen que contar de sus viajes. Hay una doble doctrina de los *abderitas*, la filosófica y la mundana. La doctrina filosófica de los *abderitas* acerca del fatalismo mecánico y su acogida en su provincia es el punto clave que en la imagen del péndulo quiere revalorizar Immanuel Kant. El atomismo azaroso. Leucipo y Demócrito representan un cierto espíritu ilustrado. Wieland escribe una sátira porque Demócrito y Leucipo son ilustrados y *a la misma vez, abderitas à la Diógenes Laercio*. Esta es la doctrina mundana. Y es mundana o popular porque los dos atomistas clásicos intentan meter en cintura a sus vecinos tarambanas (*vid.* Tenemos aquí el conocido estilo de Wieland en su mejor trabajo: La sátira como dirección retórica del asunto hacia lo peor produce risa a partir de la decantación del escepticismo ante el proyecto *ilustrado-de-ilustrar*, la *Popularphilosophie*. Kant le dio claramente esta vuelta de tuerca al asunto y se la apropió en estas páginas. De sobras es conocida, por añadidura, la estima que por esa *Philosophie* tenía y su fe en el *progreso* a que daría lugar su método *popular* –esta ironía ya es nuestra y propio tributo de Kant a la de Wieland.

desear. Sólo sabe descifrar el vector resultante de las atracciones y choques, limitados además a su magín. Los contenidos y materia de su voluntad tienen una dinámica propia, con un eje central sobre el que girar, sí, pero su giro depende ya del exterior –afectos patológicos–, ya del interior –el *azar* de la *ley del deseo* que carece de principio, o la ley de un gobierno de la que no participa en su elaboración–. No hay contragiro propio aportado. No hay autonomía. Y como no se trata en estas páginas al ser humano como unidad antropológica estática, como una esencia sustancial al mismo nivel que la de los demás cuerpos, como una bola de billar algo más compleja, sino que hace gala aquél de su principal atributo, la racionalidad que lo define como posible *causa libre* generadora de movimiento en sí misma, sería –decimos– del todo una negligencia interpretativa por nuestra parte no adscribirle tal capacidad de salto cualitativo sobre la Creación. Crece el bonsái sin mayores dificultades en tanto árbol, pero se le ha obligado a permanecer siempre el mismo en sus reducidas medidas. No cuesta tampoco mucho trabajo exportar esta metáfora arborícola y sobreimpresionarla sobre el retrato que hemos hecho del *académico a sueldo* o *ganapán*. Así y todo, con atender a lo señalado, evitaríamos además una contradicción de la *Naturaleza* para consigo misma, contradicción en la que caería al prepararse una causa racional como es el *ser humano* para después llevarse en ella misma la contraria[521].

[521] Si la grandeza de una constitución ha de consistir en armonizar *sólo* los impulsos *ex principiis*, en organizar los deseos y motivaciones conscientes del *ser humano* para que queden coordinados, entonces la legislación de Licurgo no puede por ello ser sino un ejemplo egregio de esta clase de intentos (*vid. supra* nota 421). Un hito en la historia de lo humano. Para Schiller es una obra de relojería, de hecho. Pero, aún así, esto no siempre es un halago en boca de nuestro autor. No deja de ser una muestra también de cómo una constitución llega a convertirse en decepcionante si se basa únicamente en dicho principio, y se orienta sólo a la supervivencia de dicho principio. El texto de la lección, aparecido en el undécimo cuaderno de su *Thalia* en Noviembre de 1790 junto con su *Etwas über die erste Menschengesellschaft* (*vid. supra* nota 421) es un escrito que nada entre el tratado de filosofía política y el de historia antigua. *Como constitución*, la de Licurgo es una muestra de cómo la historia de lo humano ansía el cielo y la eternidad y lo promueve con variados intentos. Uno de ellos es esta norma en tanto, magnífico edificio, racional. En ocasiones, no obstante, se vive para verlo caer y tornarse en escombro cuando dicho principio colapsa sobre su propia lógica. En un primer lugar, se trataría con Licurgo de "la legislación más completa [que se ha dado en la Historia], salvo quizás la elaborada bajo el gobierno de Moisés [la mosaica]. Es la más perfecta" (Schiller, F. "Die Gesetzgebung des Lykurgus…", en *SW*, IV, p. 813). La más coherente. Todo queda trabado en ella. Cada circunstancia tiene su efecto. Licurgo conocía al ciudadano y conocía al *ser humano*, calculaba y encontraba la posibilidad en la ley para el tránsito fluído. Sabía de la necesidad de contrapesar todos los dolores del parto social, de la paz civilizada, dolores que son identificados como esa obligada supresión de ciertos estímulos y apetencias individuales, con el peso amable de placeres y alegrías [*Freude*] que les sirvieran de equilibrio. 'Usted ciudadano cede por el *bien superior, por el principio social, y, a cambio de las incomodidades, le ofrecemos ventajas a su felicidad'*. Esto es lo racional, un equilibrio. Los dolores se sazonaban con igual cantidad de alegrías. "Las fiestas públicas, que en la ociosa Esparta eran muy numerosas daban aún más ocasión de encender estas pasiones" (*Ibid.* p. 812). Todo se relacionaba con todo en esta constitución, en una perfecta

Esto obviaría que el individuo puede detenerse a sí mismo en sus motivos, ofrecerse nuevos, y llevarse incluso la contraria en todos. Que puede ser principio de su movimiento y de su reposo. Puede incluso, actuar sin desear, y, por supuesto, puede ser moral. Además, el individuo aprende. Si el *eudemonismo* colapsa sobre sí mismo por *contradictio in adjecto* de lo *racional-irracional*, el *abderitismo* lo hace porque los individuos "saben extraer *del sentimiento de los males que ellos mismos se infligen* […] un revitalizado impulso para hacerlo en lo sucesivo mejor que antes de caer en tal estado"[522]. *El que aprende semejantes enseñanzas, es porque no se olvida.* No se alarme tampoco el gran público, ese conjunto de pueblos esparcidos por el globo, pues hay cura para el terrorismo histórico. La recaída y decadencia en que se pueden hundir aquéllos extraordinarios edificios políticos y esplendorosos proyectos humanos no continúa indefinidamente –calma el profesor Kant los ánimos. También se erigen nuevos. En resumidas cuentas, *no nos es posible autodestruirnos* –asunción kantiana curiosa de traer al terreno en el que nos hemos propuesto dejar vagar libremente todos los posibles estados de representación *a priori*. "Por eso, cuando se acumulan las desgracias y aumentan descomunalmente las atrocidades, suele decirse: Esto ya no puede empeorar más"[523]. Y así y todo, por mor de la sana precaución crítica, habría que corregirse, sin

---

sincronía administrativa de *placeres por dolores*, ocio por esclavitud, ya fuera practicada esta última por los ilotas para con los ciudadanos de pleno derecho, o por los ciudadanos de pleno derecho para con el Estado como único ente realmente autónomo. Pues era la *patria* [*Vaterland*] el único principio que sostenía dicha legislación (*Ibid.* pp. 813 y ss.). Era lo racional del principio de esta convivencia… Y ese principio era –como fin– de los más evidentes: La convivencia por el sostenimiento de la convivencia. Claro que "si uno compara el fin que Licurgo instituyó con el que podemos suponerle a la Humanidad, [si compara el principio para alcanzarlo con otro posible principio] debe despertarse en nosotros un profundo desprecio antes bien que admiración [*so muß eine tiefe Mißbilligung an die Stelle der Bewunderung treten*]" (*Ibid.* p. 814). Despojado del falso embeleso de la estabilidad eterna, del brillo engañador del oropel de la inmortalidad, "no vemos más que un infantil intento abocado al fracaso, un primer ejercicio ejecutado en la adolescencia del mundo [*das erste Exertitium des jugendlichen Weltalters*]", que quiere –cómo no– algo tan simple como llegar a vivir lo bastante como para entrar en la adultez (*Ibid.* p. 817). El púber lo que quiere es llegar a ser adulto, pero no en primer lugar como apropiación de los fines y objetos del adulto, sino como hito temporal. Y por eso, como en el ejercicio de repetición de la misma que es la troglodítica legislación de Dracón en Atenas –mucho más tarde, en el siglo VII a.C.– para la que cualquier castigo consistía en la pena capital según dice la leyenda, el primer contrapeso de esta obra de relojería es el retributivo: "El día en que Licurgo quiso dar a conocer sus leyes [y hacerlas obedecer, se entiende] hizo que treinta de sus ciudadanos más ilustres, que se había ganado para la causa previamente, aparecieran armados en la plaza del mercado para inspirar temor a aquellos que osaran oponerse de alguna forma a sus planes" (*Ibid.* p. 805). Pero, "a los seres dotados de libertad [a los mayores de edad, si es que no a los adolescentes] no les basta con gozar de las comodidades de la vida que otro (en este caso el gobierno) puede proporcionarles [ni desde luego les gustan las incomodidades que también a ratos le administra], sino que les interesa el *principio* gracias al cual se le procuran" (Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak. VII, p. 86)

[522] *Ibid.* p. 83

[523] *Ibid.* p. 81. El subrayado es mío.

embargo, en una afirmación de esta catadura, y más bien decir que *'No puedo hacerme a la idea de que esto empeore aún más'*, o *'no puedo imaginármelo'*. Puesto que tiene todo quiliasmo su milenarismo correspondiente. Pero de desear librar el ánimo de estos terrores, decimos que estamos de suerte. Nuestras sospechas se ven confirmadas. Veníamos ya necesitando una muestra de la historia humana para hacer de esta triple narración histórico-profética una *'de facto'*. Y la tenemos. Tenemos ese hecho de nuestro tiempo que prueba. "La *revolución de un pueblo pletórico de espíritu*, que estamos presenciando en nuestros días"[524] obra de la esperada confirmación.

¿Pero qué clase de confirmación puede ser ésta? *Si* el hecho sucede, si es una muestra de la historia humana y no sólo un signo, *entonces y sólo entonces* puede funcionar de confirmación de la regla hermenéutica. *Entonces* poseemos un conocimiento tanto histórico como *ex principiis.* Se puede decir –con Schiller– que *el método analógico ha tenido éxito*, y que la predicción es ahora una explicación que vincula pasado y presente. *Ex principiis, pro datis.* De lo contrario, *si es signo* –sólo signo–, entonces el hecho en sí es irrelevante, y para nada necesitamos una muestra de la historia humana. Se puede deducir todo perfectamente *a priori.* Pero claro, este tipo de conocimientos en que lo subjetivo y lo objetivo del mismo coinciden está muy prescrito como se vio en otro capítulo. De la misma manera que hace apenas un rato la idealización kantiana del tiempo echaba por tierra las pretensiones de hablar propiamente de un progreso al aplanar en pos de éste todo suceso pasado, ahora, cuando cae en nuestras manos este feliz acontecimiento, cuando bajo nuestra vista se divisa ya al fin el motivo para las buenas noticias, es entonces que se nos desvanece en el aire matutino el carácter de hecho de ese pueblo que debería ser recordado con ocasión propicia. Recordamos, es *signum rememorativum* tan sólo. Y una conclusión así no puede dejar de tener esas consecuencias simétricas a que aludíamos hace unas líneas. Al colocar metódicamente un dedo sobre el platillo de la balanza que interesa, desplazamos para nuestro beneficio el plato, y, con gesto simétrico –pero sin haber intervenido ya nosotros en ello– se eleva el otro brazo que sostiene lo contenido en el otro platillo. Puestos a hacer trampas en el pesaje –una triquiñuela por otro lado tan vieja como el tiempo mismo–, en caso de no desear un desequilibrio que nos perjudique en cuanto al valor deseado, siempre se puede aligerar o agravar el peso específico de los contenidos

[524] *Ibid.* p. 85. El subrayado es mío.

de los platos. Así, los tres casos que son dentro de la predicción, pesan ahora tanto como *'posibles'*, como *'implicados'*. Son *representaciones a priori* y deducciones entrañadas en el *concepto y principios internos del Derecho*, como mucho. Se puede decir que son afirmaciones y asertos, unos juicios pues que se tienen por ciertos como por cierta se tiene la creencia racional. Se nos han vuelto ligeros los casos. Y digo ligeros, porque la tópica kantiana sin duda se puede asumir como la de una serie de casos reales, *de facto*. Así seguro que no queda lastrado el ideal kantiano en su vuelo. Introduciendo aire a soplidos bajo las alas de la paloma, por si acaso. Si sobrara aire, el filósofo puede intervenir milagrosamente y aspirar el excedente en sus carrillos: De darse el caso aciago en que un pueblo se diera una constitución tiránica, o ultrajante, *'bajo una interminable tutela sobre cada uno de sus miembros'* [*um so eine unaufhörliche Obervormundschaft über jedes ihrer Glieder zu führen*], "la piedra de toque [*der Probirstein*] de todo lo que puede decidirse como ley para un pueblo [cualquiera] reside en la siguiente pregunta: ¿podría imponerse a sí mismo semejante ley? [Y a esto se responde que] *esto sería posible [sólo en el] caso de que tuviese la esperanza de alcanzar, en un corto plazo determinado, una ley mejor…*"[525]. Kant está convencido realmente de que nunca en una muestra de la historia de la Humanidad –muestra que es la piedra de toque– se ha dado un caso o se podría dar, en el que un pueblo se impusiera a sí mismo y mantuviera una ley tiránica. Así de poco pesan los hechos frente al ideal en la consecuencia de la argumentación kantiana.

Pero hay otros equilibrios posibles aparte del estado de equilibrio ideal. Los individuos escogen de igual manera para mal, se equivocan, trastabillan y persisten en su equivocación, precisamente *porque son libres* y *bastará con que se den la ley justa o injusta a sí mismos para continuar siéndolo.* Un historiador tiene la obligación disciplinar de anotar todo esto, no de juzgar si alcanza el hecho el peso anhelado, porque esto pasa sólo en contadas ocasiones, y el historiador está para contar de todas ellas, no sólo las de los días de festivo.

Lo dice bien claro el código de buenas prácticas schilleriano, "cuanta más fortuna se tenga en el éxito con el que se renueve el intento de establecer esa conexión […] más se sentirá [el historiador] inclinado a vincular como *medio* y *fin* lo que ve que

[525] Kant, I. "Beantwortung der Frage…", en Ak. VIII, pp. 38-39

se engrana como *causa* y *efecto"*[526], y, para lo particular del éxito en la creación de dicho vínculo nuevo, uno histórico, será de menester tener bien presente que lo que veíamos engranarse *como causa y efecto*, se engrana ahora *como medio y fin*. Nada más. *Causa-efecto* es una categoría, bajo ella se subsume lo particular y ya no pesa nada. Todas las causas se parecen, y en buena sintonía hermenéutica, todos los efectos también. El pseudo-algoritmo *medios-fines* es, sin embargo, de muy otra naturaleza, y un rasgo característico de él es que se tenga a bien hablar por mor de corrección antes de *medios* y *fines* que de *medio* y *fin*… Porque la *Naturaleza* es al fin y al cabo la que nos desvela los deseos multiplicados y sus inclinaciones, que son también varias, pero también el modo en que se ejecutan. Esto interesa al historiador por demás. "Porque el modo en que se realiza un movimiento voluntario no está determinado por su finalidad tan exactamente *que no haya varias maneras de poder ejecutarlo*. […]Al extender mi brazo para tomar un objeto, realizo una finalidad, y el movimiento que hago es prescrito por la intención [o, por mejor decir, *determinado lógicamente e implicado en el concepto de finalidad*] que me guía al hacerlo. Pero cuál sea la dirección que hago tomar a mi brazo hacia el objeto, […] la rapidez o lentitud y el esfuerzo mayor o menor con que deseo llevar a cabo dicho movimiento: Esto no me pongo a calcularlo […] en ese instante. […] [Ahora bien] Lo que al filosofar debe necesariamente separarse, no por eso está siempre separado también en la realidad"[527]

---

[526] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem Ende…", en *SW*, IV, p. 764

[527] Schiller, F. "Über Anmut und Würde", en *SW*, V, p. 448. El subrayado es mío. *Lo que al filosofar debe necesariamente separarse, no por ello ha de estar separado del mismo modo en la realidad.* El método del filósofo puede obrar pulcramente ese análisis del químico, pero sólo puede justificar su obra ante su conciencia si no olvida cómo se da lo analizado en el mundo real. Lo que ve que se engrana como *causa* y *efecto* es una secuencia continua, seguida, que sólo en su imaginación se mueve a golpe de ese compás de dos tiempos. Primero cada causa, luego cada uno de sus efectos correspondientes, y, sólo por el efecto, se descubre la causa. Parafraseando a Schiller, cuanta más fortuna se tenga en renovar este intento de conexión, más se sentirá el filósofo inclinado a extender su quehacer hacia la historia de lo pasado y lo futuro. La *causa-efecto*, la *causalidad unificada*, es proporcional. Intercambiable, simétrica. Es además parca en palabras y humilde en sus formas: Cuando "me represento necesariamente una *unidad* sintética de lo diverso sin la cual [no] habría sido posible que se diera dicha relación como *determinada* [*bestimmte*][…]. Hago abstracción de la forma constante de *mi* intuición, es decir, del tiempo", de la repetición temporal que relaciona una y otra vez mi persona con el acontecimiento. "Esa unidad sintética constituye, en cuanto condición *a priori* […] la categoría de *causa*" (Kant, I. *KrV* B162-163). Está *determinada tan exactamente por su finalidad, que tanto se nos da que haya varias maneras de ejecutarla.* Pero, del mismo modo, dándole la vuelta a semejantes razones, es bien cierto que *lo que en la realidad se halla separado, se ha de encontrar como tarea de distinción en el ánimo del buen filósofo como necesidad.* Tanto en el del *filósofo* como en el del *filósofo de la Historia.* Como exigencia intelectual en ambos. Así, habrá fortunas en que el método con que se tenga éxito vinculará más bien como medio y fin lo que confundimos en una primera navegación con la causa y el efecto. En estas ocasiones alegres para la *cabeza filosófica*, de logro hermenéutico, el acontecimiento no está *tan determinado exactamente por su finalidad, que se nos dé igual las varias maneras de ejecutarlo.*

Si es que al filósofo moral le interesa demostrar la posibilidad de principios de determinación auténticamente puros para la voluntad, al adentrarse por esta estrecha senda no debe olvidar ni el camino de vuelta, ni tampoco que encontró justamente el camino al centro del laberinto moral eligiendo desestimar otros derroteros. El historiador no se puede permitir semejantes lujos, al menos *en tanto ejerza de historiador*. Instrumentos hermenéuticos suyos son la *determinación por principios puros de la voluntad*, y también asimismo la que se ejecuta *por principios empíricos*, la que es motivada por el deseo y la inclinación más material. Apretujados frente al laboratorio de pruebas de la acción, verdadero objeto de la *Historia Universal*, "a propósito [de] como el químico [procede][…] podemos realizar en todo momento un experimento con la Razón práctica de cualquier ser humano [que es la que dirige sus acciones por motivos] *para diferenciar el fundamento de determinación moral (puro) del empírico* […]. Es como si el químico añadiera álcali a una solución calcárea en espíritu de sal; el espíritu de sal abandona pronto la cal, se fusiona con el álcali y la cal se precipita hacia el fondo. *De igual modo, mostraremos a quien sea un hombre honrado* [y lo segregaremos del que sea] *un mentiroso*"[528] al añadir el criterio interpretativo que es la *ley moral* a nuestro utillaje. Tanto el *filósofo moral* como el *historiador* podrán maravillarse del feliz experimento que revelo lo mejor que alberga el ser humano en sí, pero el *historiador* además debe levantar acta de todos los reactivos empleados, de los experimentos fallidos, y de cómo se ha de volver a poner el laboratorio en orden: Del método empleado en el marco de su proceso. Será falso el informe histórico que relate únicamente, y como asumiéndolo como toda la verdad, sólo los "tres casos […] *con respecto a su destino moral* […], *en relación con el grado de valor moral que ostenta*[*n*]"[529]. O cuando menos, será un informe que sólo de vez en

---

Las maneras variadas son descriptivas y sirven a una justificación diferente, puesto que sólo tenemos éxito en esta interpretación si renovamos el hilo de nuestro discurso como *medio* para un *fin*, si tenemos en cuenta la forma de la *intuición*, como *historia*. Para los *medios* y los *fines* no existe ley conmutativa matemática con la que ponernos a calcular, ni reciprocidad eternizada y extrapolada *ad infinitum*. Y esto, porque la renovación depende de que, dejando de lado los azares, la casualidad y los efectos de la libertad sin trabas, al acoger en su seno el historiador de turno a sus protagonistas, no debe "hacer abstracción de la forma constante de *su* intuición" (*Ibid.*). Esto es, del paso a la causalidad de una consciencia que prioriza particularmente los fines sobre los medios. "Los cambios que se produzcan ya bajo este regimen […] se producen únicamente *de acuerdo con* [*nach*] leyes, pero no ya *por causa* [*aus*, desde, con fundamento] de esas leyes" (Schiller, F. "Über Anmut und…", en *SW*, V, p. 445)

[528] Kant, I. "Kritik der praktischen Vernunft", en Ak. V, p. 92

[529] Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak. VII, p. 81. El subrayado es mío.

cuando acierte a la hora de dar cuenta de la vinculación entre medios y fines. No dudamos al menos de que son éstas las mejores ocasiones, eso sí.

El argumento se cierra equilibrando ahora, tras la corrección de la inexactitud, el peso en el otro brazo de la balanza. Advertimos que el *filósofo moral* metido a *historiador* puede torcer el gesto llegados a este punto: En caso de no tomar por simples predicciones o *estados de representación a priori* destinados al fracaso esas otras muestras de la historia humana la tendencia cambia y mucho. Son muestras que se preparan y realizan en peores circunstancias para el ánimo, de acuerdo, pero para las que no nos es dado decir entonces que son únicamente *'desarrollos posibles de principios del Derecho'*. Son también *'causas reales'* en tanto hechos, y, así las cosas, habrá que concluir estas nuevas narraciones, estas narraciones histórico-proféticas, con el fatal desenlace del pánico secular unas veces, con el indiferentismo y la apatía quieta en otras, y, sí, con la esperanza y el idilio para la *Razón* en no pocas. Pero recapacitemos y descontemos ahora de nuestras cuentas los elementos que pueden estorbarnos en la nueva reacción química, por ejemplo, los resultados derivados de anteriores reacciones. Porque Kant en ocasiones confunde el hilo que desenhebra en la maraña de lo real. Aunque al filosofar deba necesariamente separarse, no por eso está lo separado siempre distinguido también en la realidad, y es obligación del profesional de la Química recomponer lo anteriormente descompuesto si lo quiere como algo funcional. Kant mismo se lo confiesa, pero posiblemente lo haga distraído, y mientras esté mirando mucho más lejos… Hacia la asíntota. Pues está viéndolo ahí delante, y, al mismo tiempo, parece ser ciego ante ello. El "suceso [extraordinario, el *experimentum crucis* que diría un Newton,] *no se cifra en relevantes acciones o en alevosos crímenes* ejecutados por los hombres, en virtud de los cuales se menoscaba lo que era grandioso y se magnifica cuanto era mezquino […] *No, nada de eso.* Se trata sólo de un *modo de pensar* por parte de los espectadores"[530], y en caso de que lo que nos interese de la destilación sea eso, en ese caso, las acciones de relevancia, los alevosos crímenes del mezquino *ser humano,* y sí, también la revolución de un pueblo pletórico de espíritu, no nos interesan en absoluto. Y esto porque no entran en nuestras actuales cuentas. Es el sentimiento de los males que el individuo se inflige, el fervor de ánimo y la grandeza de espíritu, esa aptitud y actitud de la preferencia y la inclinación, el agrado y desagrado, lo

[530] *Ibid.* p. 85. El subrayado es mío.

que en la presente tesitura exige nuestra atención de químicos del alma. El elemento que precipita. Si la *Revolución* tiene relevancia, es sólo porque es el álcali añadido que concentra la reacción del espíritu de sal. Es una revolución mayoritaria del corazón lo que aquí estudiamos, como un vuelco súbito en el órgano cordial. Ése es el hecho histórico.

Si es a juicio de Kant que, la revolución de este pueblo pletórico de espíritu "podrá triunfar o fracasar, podrá acumular miserias y atrocidades"[531], *tornarse acción de relevancia* o *'crimen alevoso'* y quedar para la posteridad la tarea de colocarla en tanto muestra de la *historia humana* como un ascenso o una caída de ésta, no es menos cierto que "sin embargo, esa revolución –a mi modo de ver– encuentra en el ánimo de todos los espectadores […] una simpatía rayana en el entusiasmo…"[532]. Es este sentimiento, la *simpatía* [*Theilnehmung*] o *'padecer juntos'* –o, de modo general, *empatía*, un *'sentir con el otro'*– a lo que recurre la atención para hacer de la *Revolución* un suceso de interés para el alma. Ésta es tan sólo desde este punto de vista el precipitado resultante del experimento el reactivo primero, las condiciones iniciales, "que, como hecho, indican una cierta *aptitud* [*Beschaffenheit*] y una facultad de este género"[533], una causa. El objeto de estudio es ese modo de pensar del espectador y, bien

[531] *Ibid.*

[532] *Ibid.*

[533] *Ibid.* No de importancia pequeña es la determinación de la clase de indicativo que es el hecho de la *Revolución* en tanto tal. Indica éste una aptitud y facultad, el origen de una producción representativa. Remite. Pero ¿qué clase y género de indicación representa él mismo? La semiótica de los términos nos permite distinguir por lo general entre *señal*, *signo* y *símbolo.* Si por Kant fuera, la decisión acerca de la naturaleza de esta indicación estaría más que clara: "Este acontecimiento […] ha de ser considerado como *signo histórico* [*Geschichtszeichen*] (*signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon*)" (*Ibid.* p. 84). La *Revolución* obra como signo en la *Historia.* Representa como representaría un signo. Ya hemos mencionado con anterioridad el retrato en tanto signo que sería este hecho y las dificultades que tiene Kant para separar lo que es un signo de lo que es un símbolo. Sus asunciones intelectualistas aparte, la distancia interpretativa a este punto es irrelevante dado el carácter de lo que buscamos. Sería únicamente una de grado de complejidad de la sustitución, derivación o referencia de significante y significado. Para lo que nos interesa, *signo* y *símbolo* pueden entenderse como diferencias de grado en la significación. El punto a destacar es su esencial convencionalidad. El *signo-símbolo* es un artículo de la convención, del contrato lingüístico dentro de una comunidad de usuarios del lenguaje. No sería excesivo decir que, donde el *signo* tiene una relación más directa entre significante y significado, una sustitución casi total o delegación máxima del primero para con el segundo, el *símbolo* pone en juego a partes iguales el carácter sensible de la representación y el significado al que refiere. En el *símbolo* –que viene del griego para *'contrato'* o *'pacto'*– no hay sentido ni semántica aparte del medio de su transmisión, el aspecto sensible de la representación, o la forma variada en que se nos transmite lo significado. Están fundidos. Es un producto cultural que fija una práctica común. *Signo* y *símbolo* son, de hecho, *señales* cuya procedencia es el mundo humano. La *señal*, a diferencia de las anteriores formas de representación, es la forma natural en primer lugar de la significación. La primera entonces. Indica presencia, proximidad, o dirección y causa. Es el apócope mudo de una relación de significación entre dos hechos: Así, el humo es señal del fuego. Las huellas de la huída, las del animal para el cazador. Es un

atendido, sugiere allá al principio la causa común. Como añadido, tenemos una cuestión clara acerca de por qué gozaría este modo de pensar de la característica de ser un modo mayoritario. ¿A qué lógica responde esa inflamación del ánimo generalizada? Dicho sentimiento de simpatía pesa ahora tanto –para nuestra sorpresa– en la interpretación kantiana que, "cualquier hombre sensato [ante la coyuntura histórica adecuada] *nunca se decidiría a repetir un experimento tan costoso* [*das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde*], aunque pudiera llevarlo a cabo por segunda vez con fundadas esperanzas de éxito"[534]. Cualquier individuo bienpensante, ante la expectativa de acometer con éxito la empresa, ante la expectativa nada menos que de concluir una revolución que se coronaría en triunfo, extraería sin embargo del sentimiento de los males y los sufrimientos, de las desgracias y miserias que el proceso implicaría, la duda razonable de prometerle a la *Historia* una repetición. Nunca se decidiría a actuar *de novo*. Y 'nunca' es un adverbio temporal muy fuerte, tanto como lo puede ser un 'siempre'. El sentimiento simpático, entusiasta, es *causa de*… Conclusión tanto más sorprendente por cuanto de ser de alguna importancia la *Revolución* bajo óptica kantiana, de ser un hito determinante en la *Historia*, lo sería en calidad de necesaria, y, entonces, lo mismo se nos da que hubiera de arrostrar algunas fatalidades o todas las fatalidades. Y, no obstante, los sufrimientos y las desgracias, lo mismo que los entusiasmos y las simpatías, ejercen de causas en la *Historia* y retienen la brida del caballo de la ejecución. Hay que explicar "por qué esa parte del gran teatro de la suprema sabiduría que contiene la finalidad de todo lo anterior –la *historia del género humano*– representa [en ocasiones] una constante objeción en […] contra [de la asunción de un *hilo conductor* argumental a los fines todos del *kósmos*], [y] cuya visión

---

acontecimiento lingüístico humano, también, pero el signo no es creado por él individuo mediante convención. La señal particular ofrece la posibilidad indicativa propia de la distancia a aquello que se evoca, implica. ¿Qué clase de artefacto semiótico es la Revolución? Por lo dicho, más bien cabría decir que antes de ser *signo-símbolo* es la *Revolución* una señal. Primero indica una causa. Remite. Puede ésta llegar a ser símbolo, pero sólo *a posteriori*, cuando se elabore su concepto y los siglos venideros la conviertan en emblema. Ahora, no obstante, la *Revolución* es una indicación que habrá de dar para ser además de *rememorativa* –causa de recordatorio, referencia pasada al origen–, *demostrativa* –probatoria de una existencia, no demostrativa de manera discursiva, claro está– y *pronóstico de lo que está por venir*. Capaz de soportar el peso de la narración de una predicción. Sólo con la señal se empieza sirviendo por igual a tales fines. Es "una experiencia que indica, *de facto*, una capacidad para ser causa" (*Ibid.*). Cf. con Buck, G. "Kants Lehre vom Exempel", en *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. XI, n. 2, 1967, pp. 148-183; Chipman, L. "Kant's Categories and Their Schematism", en Walker, R.C.S. (ed.) *Kant on Pure Reason*, Oxford University Press, Oxford, 1982, pp. 100-116; Kang, Y.A. *Schema and Symbol. A Study in Kant's Doctrine of Schematism*, Free University Press, Amsterdam, 1985

[534] Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak. VII, p. 85

nos obliga a apartar los ojos con desagrado”[535]. El *‘desagrado’* es precisamente una remoción estética del ánimo, cercana al dolor, es con toda probabilidad una expectativa aproximada del daño que algo nos puede ocasionar: La sensación del peligro anticipado que la participación afectiva en dicho espectáculo nos regala. Y, con ello, obtenemos una curiosa aproximación al problema, y es que, la misma participación afectiva tiene sus costos, tiene su importancia, y retribuye al espectador con entusiasmos o con el gesto airado del disgusto ante el espectáculo horrendo. Una cosa más: Ambas mociones del ánimo indican un fin. Tienen un papel ambas en la *Historia* y su relato. También para la *Historia* por lo que parece, según Immanuel Kant. Y si pesan así los *buenos sentimientos* y las *buenas voluntades*, ¿Qué razón encontraremos para la desidia del teórico al no darles su correspondiente peso específico en las reacciones alquímicas ante los demás sucesos sentimentales?

“Cuando volvemos nuestra atención hacia ese espectáculo de las pasiones y advertimos las consecuencias de su violencia, las de la sinrazón que no sólo con ellas, sino también, e incluso podríamos decir eminentemente, se encuentra asociada a las buenas intenciones y a los propósitos honrados; si consideráramos entonces a partir de ello el oprobio, el mal y la ruina que han cosechado los más florecientes imperios que el espíritu humano ha podido idear, no podríamos sino dejarnos embargar por el pesar ante la fragilidad de los mismos y, no siendo esta decadencia obra exclusiva de la Naturaleza, sino también de la voluntad del ser humano, [*nos dejaríamos llevar entonces*] *por la aflicción y hallaríamos en nuestro ánimo la sublevación de nuestro buen espíritu* [*so können wir mit der Empörung des guten Geistes enden*] *–si es que todavía podemos contar con algo tal que así–*, cuando nos diéramos de bruces con semejante drama. No se trata desde luego de la mera exageración retórica de aquellos resultados, sino de simple y ajustado sumario de las desgracias que han padecido tanto los más regios de entre los pueblos y los estados, como de entre las virtudes particulares, las más excelsas. No resulta exagerado pues elevarnos a la contemplación del más terrible de los cuadros y, con ello mismo, tampoco lo es el descender en el sentimiento a la más profunda y desconsolada de las penas, pena que no compensaría resultado confortador alguno y contra la cual nos podemos tan sólo afianzar por medio de, o escapar únicamente a través del siguiente pensamiento: *así ha sucedido, es el*

[535] Kant, I. “Idee zu einer…”, en Ak. VIII, p. 30

destino, no hay nada en ello que podamos cambiar [*es ist ebenso gewesen, ein Schicksal, es ist nicht daran zu ändern*]; y es entonces que regresamos desde el aburrimiento fruto de aquellas reflexiones sobre el pesar que podría tomar posesión de nosotros, al presente de nuestras metas e intereses, e inmediatamente damos un paso atrás hacia el egotismo, que siempre es una orilla calma… Desde ésta, disfrutamos desde nuestra seguridad de las vistas alejadas de los escombros dispersos, de los resultados de la conflagración. Aunque… También es cierto que podríamos considerar a la Historia como un *ara* [*Schlachtbank*]. El ara sobre la que han sido sacrificadas la dicha de los pueblos, la sabiduría de los estados y la virtud de los individuos, haciéndosele necesaria con ello al pensamiento la cuestión acerca del *para qué, para qué fin último han sido ofrecidos semejantes sacrificios* [*wem, welchem Endzwecke diese ungeheuersten Opfer gebracht worden sind*]"[536]. Y es entonces tan sólo que participaremos interesados verdaderamente, y no con el mero interés del curioso, en lo que ella haya de revelarnos.

Así se hace eco Hegel –algunos años después en su rincón académico de Berlín– de la idea que ronda los anteriores pensamientos kantiano-schillerianos. *Dado que*, los sufrimientos y penalidades, lo mismo que las exaltaciones del ánimo inflamado, *cuentan como fines y tendencias de relevancia* en el relato del *historiador universal* aunque en sus composiciones todavía no sepa si apuntan a algún resultado acumulado, y, *dado que* éstos, en tanto tenidos como medios y fines pueden explicar el milagro de la transubstanciación exitosa de su anterior naturaleza como causas y efectos a una forma sin duda más grata y amable –y, ¡cómo no!, con más fortuna para las crónicas–, sucede entonces que, ante el vivo fresco que representa la historia toda del género humano, traspiés incluidos, se ha de sublevar el espíritu en uno u otro sentido. *Elevarse o estrellarse el ánimo. O si no, ambas cosas.* No estamos para tibiezas.

La respuesta para Schiller a este requerimiento ya la conocemos. Es una respuesta que está presente como un sobreentendido retórico. En *todos* "se aloja un espíritu lúcido y un corazón sensible que podría tener presente esta elevada

[536] Se trata de uno de los fragmentos más significativos de la presentación de sus lecciones sobre *filosofía de la Historia* impartidas en Berlín durante el semestre de invierno del curso 1830-1831. La referencia está en Hegel, G.W.F. "Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)", en *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Gesammelte Werke*, Band 18, Jaeschke, W. (hsg.), Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1995, pp. 156-157

obligación”[537]. Hay causa y aptitud. Hay finalidad en las partes, *‘fenómeno por fenómeno’*, que es el diagnóstico que el historiador prudente puede adelantar de lo visto. ¿Hay una finalidad en el todo? Eso ahora mismo no nos interesa. Se responderá trivialmente si no nos elevamos a vista de pájaro y mostramos nuestro trabajo pautado, caso por caso, de éxito hermenéutico. No siempre coinciden las finalidades en no cortarse el paso en sus erráticas direcciones y sentidos, pero la disposición del invididuo humano ante sus planes, proyectos y expectativas parecen plato que entra en el menú a degustar por parte del historiador que ejerza ceñudo su labor como profesional. La aflicción es un sentimiento posible con impacto en el *Mundo*, el entusiasmo no lo es menos. No se trata de mera exageración retórica, arte sospechosa ésta dedicada a la remoción de las pasiones a capricho, sino que es simple sumario ajustado de desgracias y fracasos lo mismo que de bienandanzas y triunfos. Todos los estados de ánimo, los *modos de pensar*, caben dentro del ancho seno de la *Historia Universal*, todos por igual interesan al *historiador reflexivo*, buen observador por otro lado. Y la tragedia, la comedia, la poesía épica incluso, figuran por igual en el programa de eventos. Dentro de este fanal maravilloso que arroja luces y sombras contra las paredes de nuestra acogedora morada, como individuos congregados frente al fuego, regresamos desde el aburrimiento fruto de aquellas reflexiones sobre el pesar que se nos podría ocasionar, al presente de nuestras metas e intereses, al egotismo, que siempre es una orilla calma. *A todos habla por igual la Historia. Para todos tiene la Historia una vía dispersa a la que acercarlo.* Dicha vía podría parecer demasiado alejada a lo que fueran quizás nuestros intereses presentes. Pero, de inmediato, encontramos en ella como de casualidad un destino que queríamos visitar.

La expectativa del ánimo cansado, como hemos visto, se mueve con marcha predecible a base de tensiones y distensiones del ánimo. Ante el mal futuro vira elásticamente hacia el bien presente, que le señala la seguridad. Se dice el indolente ante la *Historia* que, *sólo ha sucedido una vez*, ¿Qué se dice con lo mismo el que hace profesión de diligencia? Que podríamos hacer algo para que no se repitiera. Éste es el movimiento pendular del esperar ya apuntado, y la componenda retórica del espectáculo y el teatro del *Mundo* se detienen exhaustas. Contemplar es ya una primera acción, y el prever es un tipo del contemplar.

[537] Schiller, F. “Was heisst und zu welchem Ende…”, en *SW*, IV, p. 766

Pero, claro está, del *manual de estilo* del *Herr Professor* Immanuel Kant, al del augusto *Herr Prof.* G.W.F. Hegel, se transcribe con corrección la enseñanza si, y sólo si, entre las líneas de uno y otro se dejan pasar las del magisterio de Schiller. Y no por nada la odisea del *Espíritu* hegeliana, la *Fenomenología* [*Phenomenologie*], que es un relato y narración del movimiento lógico de la *conciencia* [*Geist*, espíritu] enfrentada a su devenir histórico, busca resolver por la vía del pensamiento y tender puentes a la situación en que quedaban estos asuntos del sufrir y del gozar, del triunfar y del fracasar. Si Hegel se pregunta por un *'para qué'* [*wem, welchem Endzwecke*], para qué esa técnica operística en el contrapunto, entre la cima de la dicha y la sima de la calamidad, es porque espera que la respuesta le llegue de entre las filas que ocupan las *cabezas filosóficas*. Tienen que explicarle razonablemente el uso del padecer. En el vasto campo de la *Historia* se aprende al fin y al cabo del sentimiento de los bienes y de los males.

¿Pero cómo se aprende en general? Se cierra y redondea la obra cumbre hegeliana –además de entre los corchetes de la entrada a caballo de Napoleón en Jena– justamente con la figura de un anhelo, un deseo y una anticipación que busca de satisfacciones pues, y que explica en base a las inclinaciones que se alimentan con conveniencia. El deseo satisfecho acumula junto al conocimiento de la expectativa, el de que las circunstancias han concurrido para hacerlo de posible a real. La *historia de la conciencia*, la *'Phenomenologie'*, las formas y manifestaciones de la voluntad en el *Mundo*, concluye con el reconocimiento por parte de la conciencia de todo el camino recorrido: *Así fuimos, y de ahí, así somos*. Esto ya es en toda regla una *explicación histórica*. Aprender, aprender de uno mismo, es una inclinación más, y Hegel no va a encontrar en ningún sitio mejor expresada la idea hasta aquí brevemente anotada que en los siguientes versos de la *Teosofía* de Schiller: "*Sin amigos estaba el gran artífice del Mundo/ notaba sus carencias y los espíritus produjo,/ los hizo como espejos felices de su beatitud;/ la suprema esencia no hallaba otro ser igual,/ del cáliz desbordándose de su reino esencial,/ rezuma para él ahora la espuma de la infinitud*"[538]. Así redondea el paso del *Espíritu* por el Mundo, esas líneas cierran la *Phenomenologie.*

[538] El origen filosófico de la *Teosofía de Julio* [*Theosophie des Julius*] puede rastrearse hasta la década de 1780 en la biografía intelectual schilleriana. Composición fundamental y pleonasmo de las *Philosophische Briefe* [*Cartas filosóficas*], su concepto tiene su origen en al menos tres hilos conductores: En lo filosófico, su *Filosofía de la Fisiología* [*Philosophie der Physiologie*] del otoño del 79 que debía servirle como disertación y, eminentemente la antología de poemas del año 1782. En especial, el poema

No hace mucho, precisamente, traíamos a colación que el conocimiento, la conciencia, debe ahorrársele a aquél al que todavía no le haya llegado el momento en que su ilustración dé alcance a la situación en que se encuentra el Mundo[539]. Sólo el

---

que lleva por nombre *Die Freundschaft* [*La amistad*]. Dos personajes hacen lo esencial de esta teosofía. *Raphael* hace el cuerpo de la posición crítica frente a lo metafísico, es el escéptico encarnado, el espíritu de sistema, el que en caso de presionárselo no duda en acercarse al materialismo más ramplón y afrancesado. *Raphael*, quien en definitiva era la casulla que debía rellenar teórica y dramáticamente en esta novela epistolar el eterno amigo Körner, es el frontón de la duda contra el que se prueba *Julius*. Éste es el carácter más especulativo, idealista, el entusiasta, es la salida tímida de Schiller del período dogmático y místico de la juventud con ayuda del sentimiento y cierta dosis de neoplatonismo *new age*. Obra interrumpida en 1786 por la falta de aplicación de Körner, hasta nada menos que 1790 piensa Schiller en una continuación, pero el proyecto se va diluyendo y otros más interesantes ocupan su lugar como es el caso de la novela por entregas *Der Geisterseher* [*El visionario*]. El cuaderno número 3 de *Thalia* del 86 recopila los trabajos que ya estaban acabados de la *Teosofía*, pero falta la parte de Körner, que no la entrega hasta 1789. Programática y conceptualmente, la *Theosophie* se debe al caldo de cultivo que era la región suaba por aquellos tiempos. Un terreno abonado en el que personajes como Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782) primero, y Karl Friedrich Hartmann (1743-1815) más tarde conjugaban un pietismo cuidadoso con los misterios herméticos. Éste último personaje fue profesor de Religión de Schiller entre 1774 y 1775. Existiría un *denkendes Wesen* [*esencia pensante*] que permea la *res extensa* cartesiana del materialista, un *mundus intelligibilis* en oposición y lucha, y como complemento del *sensibilis*. Éste es la mismísima presencia de Dios en el *Mundo*. Por ello, Dios es *'allgegenwart'* [*omnipresente*] (Schiller, F., en *SW*, V, p. 345) y lo es en un sentido más metafísico que teológico: Lo es como lo es aquello a lo que conducen *todas las vías dispersas de nuestro futuro y nuestro pasado, en nuestro presente.* El *Mundo* tiene el carácter de un signo o símbolo, es significativo, tiene sentido añadido al mondo choque mecánico. Es *'aparición de la esencia pensante'*, *'jeroglífico'* [*Hieroglyphe, Alphabet*] articulado (*Ibid.* p.344). Para la filosofía de su tiempo, Schiller ya había ensayado su *Die Räuber* del 81. Una obra que pretendía analizar el choque elástico e inelástico de las pasiones. Una teoría de la violencia, del poder y del egoísmo con o sin limitaciones idealistas. La *Triebpsychologie* de Helvétius y Lavater, de La Mettrie, ya tienen aquí su agotamiento y anuncian su superación por periclitadas teóricamente en el drama. Hay que contar con el altruismo, con los impulsos altruistas, que puesto que deben saltar el vacío que media hasta el otro, deben basarse en la imaginación y el ideal. Del sentimentalismo amoroso como móvil mecánico, al perspectivismo y la posibilidad imaginada. Todos los caminos del conocimiento, también los caminos errados [*die Irrtums*], que ayudan a acotar todo el terreno (*Ibid.* p. 357) conducen *'como en torno a un eje fijo a la única Verdad'* (*Ibid.* p. 358).

[539] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem Ende…", en *SW*, IV, p. 754. La primera *'aplicación útil'* que el descubrimiento de los pueblos nativos arrumbados edénicamente en lejanas costas bañadas por mares lejanos nos regala no es la de "poder recomponer a través de este espejo el comienzo perdido de nuestro género" (*Ibid.*). Parece que con aquello de hacernos historiadores de bien esto debería alcanzarnos. Pero si bien la primera ganancia puede ser una que sacie nuestro apetito especulativo, sí, puede ser la relación genética que al fin podemos establecer con nuestros ancestros presentes, milagros de la *Antropología*, Schiller apunta también otra cosa. Con ella apunta a la primera *'aplicación útil'* como de pasada, y si no se presta atención se pierde la almendra del argumento. Se corre el riesgo de perderse el detalle: El cuadro que se nos ofrece "es vergonzante y triste […] ¡es el de nuestra infancia en estos pueblos!" (*Ibid.*). Y menuda infancia. El horror aún puede ser mayor, pues "el estadio en el que nosotros los descubrimos no es todavía el primero. *El ser humano empezó de forma aún más despreciable*" (*Ibid.* El subrayado es mío). Pero esta infancia ya tiene algo de despreciable. Es el sentimiento de vergüenza, de desprecio, la primera utilidad del conocimiento adquirido. Una comparación en el espejo de lo que fuimos, por vía del desprecio y el desagrado, nos aparta de golpe de ellos, y nos señala como envés de la primera consecuencia, la segunda que es el sentido existencial de la distancia recorrida en la cadena de las generaciones y pueblos, de los bienes adquiridos al espíritu. *Torcemos entonces el gesto con desagrado. Aprendemos a valorar.* No queremos ser más así. Nos distanciamos de esa *'infancia'* [*Kindheit, Unmündigkeit*]. *¿Pero quién es el que abjura de su infancia?* Aquél que ya no la disfruta. El que ha incluido entre la *materia de su voluntad* fines con los que no jugaba de niño. El que ya tiene fines de adulto. Ése es el feliz momento en que se nos han multiplicado los deseos –o infeliz, de no poder

espíritu lúcido, al que este anhelo ya se le hace de algún modo patente, le es factible *'notar sus carencias'*. Tiene un ansia de compleción y se tiende en pos de su cumplimiento. Se vuelca *afuera* porque se sabe menesteroso *adentro*. Es gracias en parte a que hemos evolucionado lo suficiente en nuestra propia cultura y encontramos fuera de nosotros una superabundancia de tantos y tantos deseos multiplicados, que podemos ahora hacer una aplicación útil en nosotros mismos del descubrimiento que representan esos pueblos congregados de repente a nuestro alrededor en los más variados estados de formación. *Son como niños de diferentes edades colocados muy ordenadamente en torno a un adulto*. Y, es justamente a través de su ejemplo,

---

satisfacerlos. También es el momento en que la no satisfacción de los mismos se puede comprender. El infante sólo sabe de su frustración por no ser contentado con lo que pide. El adulto sabe además el *porqué* no es satisfecho, y no sólo de su sentimiento primero. Está preparado para asumir esto, y sabe qué hacer con ello. "A los seres dotados de libertad no les basta con gozar de las comodidades de la vida [si es que acaso tiene la suerte de que todas se le den][…] sino que además les interesa sobremanera el *principio* gracias al cual se le procuran tales comodidades" (Nota de Kant a Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak.VII, p. 86). Sólo nos alejamos del *reino de la necesidad* o de las *necesidades*, sólo estamos más lejos de la infancia y sus requerimientos, de poder hacer algo respecto de la *materia de nuestro querer*. ¿Cuánto se puede hacer? Para el salvaje, para el niño, lo primero que puede hacer es procurársela. Es la primera victoria frente a la necesidad. La segunda victoria pasa por hacer de ello algo que no sea fruto de la causalidad sin leyes y el puro azar. Se encuentra una/varias *máximas* o reglas que permitan convertir lo que era cosa de enlazar causas con efectos, en la ligazón de medios para fines. El *ser humano* tiene intenciones y sabe escoger los medios –hacer una *'aplicación útil'*– para procurarse su bienestar él mismo cuando allí dentro de su ser lo siente. Aprende una *techné*, una técnica. Pero no acaba ahí la cosa. Pues "a pesar de que como dóciles ovejas fueran guiados éstos por un amo bondadoso y comprensivo, y estando bien cebadas y protegidas, no tuvieran ninguna queja relativa a su bienestar" (*Ibid.*), aún parece que les faltaría algo. Si no tuvieran que hacer uso de la *techné*, incluso así, sin necesidad de aplicarse a lo útil, tendría *'interés'* en el *principio de la voluntad*. ¿Cómo puede ser? "Todas las inclinaciones juntas (que pueden si acaso reunirse en un sistema coherente y cuya satisfacción en este caso se llama felicidad personal) constituyen el *egotismo* (*solipsismus*) [*Selbstsucht*]. Éste puede ser, bien *amor de sí* [*Selbstliebe*], que consiste en una *benevolencia* para con uno que va por delante de cualquier otra (*philautia*), o bien una *complacencia* para consigo (*arrogantia*). Aquél puede llamarse *amor propio* [*Eigenliebe*], éste último, *presunción* [*Eigendünkel*]" (Kant, I. "Kritik der praktischen Vernunft", en Ak. V, p. 73). El *amor propio* comprendido defectuosamente explica que uno debería quedar ahíto si se le prometiera la satisfacción de todas sus inclinaciones. Pero aún se puede querer más: *Proponerse* la propia *materia del querer*, darse fines propios. Ser el amo no sólo de los medios para cumplir con unos fines que llegan y se van, que hacen del terreno de la *voluntad* su plaza de recreo, sino el amo de mis propios fines. Y para eso –y eso lo llama Schiller *'ser libre'*, aquí mano a mano con Kant– se hace necesario conocer *los principios gracias a los cuales se le pueden procurar cualesquiera comodidades*. El punto cero del *'amor propio'*, del *egotismo*, es que el propio yo vaya por delante de cualquier cosa, de cualquier necesidad. Que él o ella, como sistema y origen de fines, se decida por completo. Tener la *autonomía* para elegirme fines es conocer el *principio de los fines*, de lo que es bueno en general. "La libertad más noble del ser humano" no consiste en sobreponerse a las circunstancias, "ahora ya no lo apremia la necesidad del terreno que lo ata a la reja del arado, ya no le arranca ningún enemigo de aquél al campo de batalla para defender su patria o su rebaño", puede elegir "con el brazo del campesino llenar sus establos, y con las armas del soldado defender su territorio […] le queda [en este Mundo moderno] el derecho inapreciable de elegir su deber [*ihm bleibt das unschätzbare Recht, sich selbst seine Pflicht auszulesen*]" (Schiller, F. "Was heisst und zu welchem…", en *SW*, IV, p. 756). Le queda el derecho de ser el foco de todos los fines, elija los que elija. Le queda el derecho de *elegir cualquier principio como materia de su voluntad.* Un concepto de *deber* muy amplio, desde luego. Más amplio que el de Kant, seguro, aunque ambos compartan algunas motivaciones.

convertidos en espejo propio, como uno recuerda qué es aquello que él mismo ha sido antes y de dónde ha partido. Y si no ha iniciado el viaje, le recuerdan que ya es hora de tener voz propia en el mundo adulto, de abandonar la *minoría de edad* [*Mündigkeit*][540] y saber que, si somos menesterosos, es porque estamos haciendo ya dejación de algunas de entre nuestras elevadas obligaciones. Eso es *Ilustración* [*Aufklärung*]. Al contemplarse en el espejo, el ojo descubre en el rostro el paso del tiempo. Sin espejos, de hecho, no tendríamos conciencia de nuestro avance por las edades de la vida. Es más, uno se conoce y se recuerda sólo de esta forma, el adulto toma conciencia de sí, por intercesión vicaria del infante, por medición de la distancia que los separa y que coloca a ese nuevo ciudadano del Mundo en perspectiva. *'Télos'*, *fin*, es recorrido conquistado a *'téle'* [*τῆλε*], *lejos*… El fin es una forma de acercamiento, o de eliminación de la distancia entre los *reinos de la necesidad y de la libertad.* A la conciencia de la existencia de dicha distancia, en tanto histórica, se le puede llamar *conciencia histórica*. Y parece tener bastante que ver con el ejercicio de la simpatía, de la *philía* [*φιλία*] o amistad: "Jamás podrá convertirse en mi amigo" aquél con el que se hayan quebrado los lazos del entendimiento, con el que la distancia que nos separa sea insalvable, con el que no hayan existido nunca siquiera estos lazos, por supuesto, *de lo que yo "tengo y por lo tanto* […] *puedo valorar*"[541]. Y, del mismo modo, en el conocimiento de mis motivos, *de lo que yo puedo valorar*, uno mismo se ofrece como ocasión a esta dialéctica del entendimiento. Se acepta uno mismo o se rechaza y con este movimiento enlaza su fugaz existencia con lo que él mismo fue en tiempos pasados. De ello depende el éxito del primer paso que pide el *método analógico*, depende de que uno mismo no sea para sí "un ser muy opuesto [*ein sehr entgegengesetzte Wesen*]"[542]. No nos extrañe semejante caso. Lo tenemos sentado en primera fila y no cree –como era de esperar–

[540] "Son la holgazanería y la cobardía las causas de que una gran parte de los seres humanos permanezca, gustosamente eso sí, en una minoría de edad a lo largo de toda su vida [*dennoch gerne zeitlebens unmündig bleiben*], a pesar de que hace ya tiempo que la naturaleza los liberó de una dirección ajena a ellos mismos [cosa que correspondería a una] (*naturaliter majorennes*) [*una mayoría de edad natural*], siendo por ello fácil para otros el erigirse en sus tutores. ¡Es tan cómodo ser menor de edad!" (Kant, I. "Beantwortung der Frage…", en Ak. VIII, p. 35). Si la *Naturaleza* previsora, no como madrastra, sino como madre, liberó al individuo de su impotencia juvenil dotándolo de los atributos que el adulto requiere para el desarrollo de su vida, legándole la herencia que merece en el *reino de la libertad*, es entonces suceso contrario a ella aquél en que el sujeto da un paso atrás y reniega de sus derechos para no tener que hacer frente a sus deberes (*vid. supra* nota 539). En este caso, el que es menor de edad [*unmündig*] no habla con voz propia, con su boca [*Mund*].

[541] Carta de Schiller a Körner del 29 de Agosto de 1787, en Berghahn, K.L. *Op.cit.* p. 60

[542] *Ibid.*

que esto vaya con él. El *ganapán*, en tanto no sabe querer, no reconocería ni siquiera sus propios motivos, por lo que no hay mayor enemigo para él, para su crecimiento, que él mismo.

Y así, y por concluir esta argumentación, si consideráramos como relevantes los sentimientos a la hora de traernos al momento presente, sería la *Historia* el ara sobre la que han sido ofrecidas como votivas *la dicha de los pueblos, la sabiduría de los estados* y *la virtud de los individuos*, con el fin de responder a esa demanda de justicia que es la pregunta por un *'para qué'*. Es la pregunta que "ata nuestra fugaz existencia a la cadena perenne que une a todos los linajes humanos, para sujetar nuestra volátil existencia"[543]. Y la naturaleza de los eslabones es la misma y compartida para el sujeto que usa del método. La pregunta formulada busca una respuesta del tipo de las que satisfacen las demandas de justificación existencial y no se quedan tampoco cortas en cuanto a servir junto a ella una explicación causal. Un *qué* y un *cómo*. Es la típica pregunta trascendental, tendida entre los polos del dilema, esto es, una de las preguntas originarias típicas de cada uno de los tres proyectos críticos kantianos. Kant mismo podría reformulárnosla para este nuestro caso. Basta con emplear –nos lo vamos a permitir– en paráfrasis una de esas felices expresiones que menudean en sus textos como joyas esperando ser avistadas entre rocas espinadas, tomada prestada a una de estas aventuras emprendidas en el terreno del descubrimiento de nuevas causas… En concreto, reseñada en la segunda de sus *Críticas.* De manera reveladora, y no es poco esto, "un crítico [podría acertar] más de lo que él mismo esperaría, al afirmar que no se erige […] *ningún principio nuevo* […] *sino sólo una nueva fórmula*. Pues ¿quién querría introducir un nuevo principio [como si se tratase de inventar algo][…] por vez primera?, como si el mundo hubiese permanecido hasta él ignorante de lo que sea [el sentimiento][…] o hubiera estado sumido en un error a este respecto. Sin embargo, quien sabe lo que significa para el matemático [o para el químico] una *fórmula* [*eine Formel*], la cual determina con entera exactitud y sin equivocarse *todo cuanto se ha de hacer para resolver un problema, no tendrá por algo insignificante y superfluo una fórmula que haga eso mismo con vistas a cualquier* [sentimiento][…] *en general*"[544]. Y, dicha *fórmula* –ya lo hemos adelantado– reza algo tal que así en la nueva travesía

[543] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem Ende…", en *SW*, IV, p. 767

[544] Nota de Kant en Kant, I. "Kritik der praktischen Vernunft", en Ak. V, p. 8. El subrayado es mío.

kantiana por la *Historia*: Los *individuos en la Historia*, los *pueblos humanos esparcidos por el globo*, "saben extraer *del sentimiento de los males que ellos mismos se infligen*, cuando ello se vuelve especialmente pernicioso, un revitalizado impulso para hacerlo mejor en lo sucesivo…"[545]. A saber, *aprenden de su experiencia mutua*.

Dos miembros tiene esta fórmula que se engranan y articulan como posibilidad. Los dos son el motivo teórico en que se concentrarán los próximos apartados. *'El sentimiento de los males'* y el hecho de que tengan conciencia de que *'son ellos mismos los que se los infligen'*. Porque hasta ahora, con lo que contábamos en la puesta de negro sobre blanco kantiana, era con que, la revolución del ánimo y el tono límpido del corazón sensible, iban aparejados a una experiencia bastante privada consistente en el descubrimiento en uno mismo de la obligación de la *ley moral*. De súbito. La revelación sucedía en un cuarto muy cerrado y necesitado de ventilación con urgencia: El de la propia conciencia. Y, lo revelado, tenía la forma de un *principio de la acción*, uno abstracto, expresado bajo la cifra exacta de un equilibrio con uno mismo. A eso llamábamos *'autosatisfacción'* [*Selbstzufriedenheit*]. Ahora, sin embargo, se nos viene contando que hay una presumible relación de uno a uno en la que los individuos aprenden unos de otros, y que por si fuera poco, aprenden del sentimiento. *Y entre el trasiego de todo ello, se vuelven nada menos que 'amigos'*[546].

---

[545] Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak. VII, p. 83

[546] Es decir, encuentran en el otro, presente o pasado, el ánimo común en que comparten aquello que les vale o les puede valer algo [*was jemand nich hätte und würdigen kann*] (Carta de Schiller a Körner del 29 de Agosto de 1787, en Berghahn, K.L. *Op.cit.* p. 61). Hay una satisfacción del espíritu propio no sólo a través del equilibrio centrípeto, hacia sí mismo, sino del apoyo del proyecto de un otro con el que podemos identificarnos. Hacia lo que otro hace o ha hecho. Las dificultades filosóficas se centran sobre todo en el problema de determinar la experiencia desde la individualidad que se abre a la comunidad con otro individuo particular. *¿Cómo se conserva la autonomía, se evita el egoísmo y el cálculo utilitario del otro como medio para nuestros fines, y se acaba ganando algo por ambas partes con todo ello? vid.* Moravcsik, J. "Gefahren der Freundschaft und Begriffe des Ich", en *Conceptus: Zeitschrift für Philosophie*, vol. 20, 1986, pp. 3-19; Lemke, H. *Freundschaft: Ein philosophischer Essay*, Primus Verlag, Darmstadt, 2000; Vogt, K. "Freundschaft, Unparteilichkeit und Feindschaft", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 49, n.4, pp. 517-532; Sytsma, S.E. "Agapic Friendship", en *Philosophy and Literature*, vol. 27, n. 2, 2003, pp. 428-435; Smith, T. "Egoistic Friendship", en *American Philosophical Quarterly*, vol. 42, n. 4, 2005, pp. 263-278. En el pensamiento clásico, el problema de las colisiones y dinámica de fuerzas entre la moralidad, la virtud cívica y la amistad ha sido tratado con profusión. La *Ética a Eudemo* y la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles son quizás la referencia clásica por antonomasia. Para el Estagirita existe la posibilidad de reducción o no dependiendo del tratado que se consulte, entre la *philía* por placer, en vistas a utilidad y la virtuosa –presumiblemente la más digna de todas en tanto se basa en una igualdad espiritual y aprecio desapegado–, que debe marcar sus límites en relación al comportamiento moral y los principios de justicia pública. *vid.* a estos efectos Grünebaum, J.O. "Friendship, morality, and Special Obligation", en *American Philosophical Quarterly*, vol. 30, n. 1, 1993, pp. 51-62; Konstan, D. *Friendship and the Classical World*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 1997; Ricken, F. "Ist Freundschaft eine Tugend? Die Einheit des

En lo que sigue, de las derivaciones de lo que esta fórmula representa se concluirán los avances en la mismísima teoría de la *Historia* kantiana que practica Friedrich Schiller como mejora de aquella. La teoría de la *Historia* que este último nos prepara tiene que ver justamente con el valor que se le dé a esa incógnita apuntada que es el sentimiento. Con esa incógnita y con los modos de su comunicación. Schiller no puede tampoco arrogarse el descubrimiento del sentir, esto sería absurdo, *como si el mundo hubiese permanecido hasta él ignorante de lo que sea el sentimiento*. Le va a dar, sin embargo, un mejor asiento teórico. Esto es, se va a preguntar cuál es la naturaleza del mismo, porque se trata de una que es problemática al menos en apariencia. A partir de ahí se dirimirá en el siguiente epígrafe, y en ese viaje de dos sentidos que hemos iniciado entre lo que nos quiera contar el profesor Kant y lo que quiera participarnos el que se consideró compañero de viaje suyo, nuestro Schiller, *qué sea eso del entusiasmo* y el *por qué* ha de pesar algo en todo este batiburrillo de pesos y medidas. Para esto, nada mejor que contar. Y contaremos siguiendo reglas. De un *juicio de la cualidad*, sobre el *qué*, transitaremos a uno sobre el *cómo*. Un *juicio de la cantidad*. Pues es mérito sólo de Kant el sostener y pelearse con la idea de que es

---

Freundschaftsbegriffs der Nikomachischen Ethik", en *Theologie und Philosophie: Vierteljahresschrift*, vol. 75, n. 4, 2000, pp. 481-492; Zingano, M. "Amistad, unidad focal y semejanza", en *Apuntes filosóficos*, vol. 27, 2005, pp. 199-213. El fenómeno se volvió tema cultural y moda entrado el siglo XIX en la Alemania de la época como sublimación de las primeras tendencias románticas. La *'amistad cortés'* o *'camaradería'* es uno de los meandros significativos junto a los conceptos de *'amor'* [*Liebe*] –un amor más bien cósmico y comunión de los espíritus afines– y de *'vida'* [*Leben*], conceptos traducidos del *panteísmo filosófico* y *místico* de los pensadores y poetas alemanes más espiritualistas –Eckhart, Klopstock, Jean Paul…–. Schiller no fue ajeno a esta influencia. Sólo el mayor peso paulatino de los contenidos más filosóficos de sus estudios y de la investigación histórica posterior irán diluyendo el alquímico producto. En los años ochenta aún es un instinto poderoso. Como añadido a la carta a Körner del domingo 7 de Agosto de 1785 –el día precisamente de la boda de éste (Carta de Schiller a Christian Gottfried y Minna Körner, en Schiller, F. "Schillers Briefe 17.4.1785-31.12.1787", en *Schillers Werke. Nationalausgabe*, Band 24, Skrodzki, K.J.; Müller-Seidel, W. (hsg.), Hermann Böhlaus Verlag, Weimar, 1989, pp. 15-16)– incluye una alegoría en que se puede comprobar la relación temprana de ideas entre inclinación y deber, costumbre y sensibilidad: "Hace hoy ya cinco mil años que había congregado Zeus para agasajo a los dioses inmortales en el Olimpo. Cuando todos se hubieron sentado, estalló de repente una riña entre tres de sus hijas en torno al lugar que cada una ocupaba en la mesa. *Virtud* quería sentarse más cerca de la cabecera que *Amor*, y ésta no se dejaba levantar del sitio, mientras *Amistad* afirmaba su supremacía frente a ambas. El firmamento entero se puso en movimiento y las diosas porfiadoras se empujaban unas a otras ante el trono que fuera de Saturno. *Una* sóla nobleza reina en el Olimpo, tronó el Cronión, *una* sola ley por la cual se rigen los dioses. Ésta ha de ser la primera en eminencia. Es aquélla que más feliz haga a los mortales […] Volved a lo fraterno, hijas mías, habló entonces el padre de los dioses. Vuestra riña es sin duda la más bella que jamás haya aquietado Zeus, pero ante él ninguna de vosotras es perdedora. De mi hija más viril, *Virtud*, aprenderá *Amor* firmeza, y no tendrá ésta ningún favorito que no le haya recomendado la primera. Entre ambas, que avance *Amistad*, que responderá ante mí de lo eterno de este lazo" (Schiller, F. "Tugend, Liebe, Freundschaft", en *SW*, V, p. 335). Cf. con White, R. "Friendship: Ancient and Modern", en *International Philosophy Quarterly*, vol. 39, n. 1, 1999, pp. 19-54; Safranski, R. *Goethe&Schiller. Geschichte einer Freundschaft*, Carl Hanser Verlag, München, 2009

exclusivamente el sentimiento entusiasta el que convoca a las mayorías. *El verdadero entusiasmo, es ideal.* De no ser así, habría que llevar sobre las espaldas la difícil carga de que, *en períodos en que campe el pesimismo, o quiera asomar las orejas la barbarie, se podría concluir de esto que es pesimista o malvada, o ambas cosas, la naturaleza del ser humano.* Existe una mezcla de bien y de mal en nosotros. Vetas rectas y torcidas en nuestro fueste. Para Kant, no obstante, *post hoc, ergo propter hoc… 'después de esto, por lo tanto, a consecuencia de esto'.* Siendo ésta una falacia que ahora mismo, sin reglas explícitas que expliquen semejante brote entusiasta, comete el profesor Kant con nosotros aunque sea por una buena causa.

Pero hay, de hecho, un número superior de entusiastas que de agoreros. Felizmente. El siguiente apartado de esta capítulo entrará en las complejidades de esta ecuación –ya para entonces, prometemos, muchísimo más despejada–. Se tratará allí de cómo las reglas bajo las que es posible explicar la inflamación del ánimo por vía de una influencia, tienen de espejo ustorio la naturaleza y carácter del principio o del fin que rige la existencia del objeto y ante el que se despierta el sentimiento subjetivo. Es decir, que la objetividad de la regla que nos permite pesar adecuadamente las importancias relativas de los que son sentimientos subjetivos, las actitudes, dependen pues de que éstos respondan con regularidad a un principio determinado –de alguna manera– por el propio objeto del entusiasmo, y no más bien a otros objetos, que no despiertan el ánimo a tales exuberancias del sentimiento. *¿Por qué nos entusiasmamos ante unas cosas y no ante otras?* Es la *Revolución* la que despierta el ánimo *de esa manera* elevada, no cualquier otra cosa. *¿Qué representa objetivamente pues la Revolución?*

La solución a este problema pasa por renovar los lazos interpretativos respecto de la importancia en Kant del ejemplo y de la ejemplaridad, a través de los decisivos aportes de Schiller.

7.5. Un respeto. El discreto encanto del entusiasmo.

7.5.1. El curioso precedente de los entusiastas del Delfinado (y su gran peligro para las buenas costumbres).

El *Siglo de las Luces*, a lo que se ve, ya habría tenido la ocasión de hacer su aprendizaje en lo que a escándalos internacionales se refiere. Pierre Coste, un hugonote

francés que, huyendo de la tormenta religiosa patria se había decidido a fijar su residencia en suelo inglés para acabar desempeñando labores de traductor y preceptor privado, en un envío a Leibniz con fecha de agosto de 1707, adjuntaba a los varios libros que pudieran interesar a éste la noticia de los misteriosos acontecimientos que estaban teniendo lugar en la *City* londinense y de los que se habían hecho eco las principales gacetas europeas de la época[547]. Ni el contenido literario del envío, ni la noticia, eran fruto de una maniobra casual. Como escuela liminar de la opinión pública, la *'République des Lettres'*, la 'república' de los intelectuales, a través de su correspondencia y del intercambio epistolar en que muchos de sus miembros fueron fraguando su propia obra, también encontró en algunos curiosos fenómenos del momento motivo de confidencias. Esta red de relaciones amistosas y, en muchos casos, de admiración intelectual mutua, intercambiaba entre carta y carta la oportunidad del comentario de los sucesos que, distanciados como estaban las más de las veces, despertaban el ánimo a la especulación y la aplicación en tanto críticos sociales de las propias doctrinas que trataban de publicitar… Coste le comenta al de Hannover que "[en] Londres…Algunos franceses de Cevenas, que se alzaron en armas contra el rey de Francia, hubieron de salir de [aquel] reino y se vinieron a Inglaterra, donde ahora ejercen de profetas. Reúnense en un lugar señalado, han conseguido hacerse seguir ya de varios conversos ingleses, entre los que ya hay algunas personalidades de la buena sociedad distinguidas por su rango, su ingenio y su fortuna. Uno de entre estos

[547] Pierre Coste (1668-1747) había impartido su magisterio pedagógico tanto en la casa del primer canciller *Shaftesbury*, como, posteriormente en la de *Lady Masham* (1659-1708) desde 1697. Ambas casas estaban a su vez relacionadas entre sí a través del papel que John Locke (1632-1704) ejercía y había ejercido en ellas: Una especie de patriarca espiritual más allá de los años en que había oficiado de preceptor. Un venerable anciano y amigo alojado desde 1691 por la *Lady* en *la Casa de Oates*, en Essex, a pocos kilómetros de Londres. Coste, mucho más joven que Locke, vendría a ser un continuador de la labor del inglés en la educación de los jóvenes *lores*. Ejercía Coste además de traductor al francés de los sucesivos opúsculos que se pasaban de mano en mano los asistentes a la pequeña tertulia y foro de discusión que la *Lady* congregaba en torno a ella. Es conocido eminentemente en este terreno por ser el primer traductor al francés del *An Essay Concerning Human Understanding* de John Locke [1689]. Tradujo también varias de las obras de Isaac Newton y –para nuestros intereses, importante es de reseñar– la obra del joven *Shaftesbury*, tercer conde con el título, y de la que de inmediato se tratara: *A Letter Concerning Enthusiasm* [1708]. La conocida comúnmente como *'Carta sobre el entusiasmo'*. Al modo en que Marin Mersenne ofició en París de corresponsal para Descartes, Coste podría verse como un homónimo funcional para Leibniz, en esta ocasión, salvando las distancias habidas entre Inglaterra y las muy variadas escalas que Leibniz hiciera en tiempos. Sea como fuere, Coste aportaba a esta relación epistolar una de muy otra naturaleza, y es que sirvió frente a Leibniz, y junto a la inestimable ayuda de *Lady* Damaris Masham, para obligar a aquél a hacer antesala en las desavenencias teóricas que quisiera discutir con Locke, quien no había estado nunca por la labor de entrar al trapo.

prosélitos, gentilhombre de muy buen carácter y de dos mil libras esterlinas de renta, *profetiza en lenguas que él mismo desconoce...*”[548].

Los entusiastas hugonotes franceses afincados en Londres debían resultar un más que atrayente motivo de discusión y oportunidad de explicarse para Leibniz, a juicio de Coste. El corresponsal francés, oficiando de enlace entre *la Casa de Oates* en Inglaterra, residencia última de Locke, y la cuna de los condes [*Earls*] de *Shaftesbury* y el más importante pensador alemán del momento, se había sentido atraído y enredado en esa relación de ideas tan cercana que parecía reclamar la referencia a los profetas del Delfinado toda vez se atendía al contenido del libro que pensaba llegado el tiempo remitirle a Leibniz. “Pierre Coste le enviará la *Carta sobre el entusiasmo* [*A Letter Concerning Enthusiasm*], recién traducida [al francés] y publicada por él mismo, pero sin dar indicación alguna acerca de [quién es] su autor”[549]. Porque lo relevante era el tema, no quien lo firmaba. Y, suprimido el nombre de la acción, quedaba la obra como cuestión significativa. El caso de estos nuevos profetas y sus raptos de sentimiento, ésos que les ayudan a explicarse en lenguas por ellos mismos desconocidas, imbuidos como por un espíritu divino, estaba contenido en el comentario que es el anterior texto. Como *‘noticia’* de la que espera comentario específico. Pero, por si acaso, Coste reitera la importancia del suceso con el siguiente envío. Al parecer, como si de un raro honor a Locke se tratase, sin querer entrar en absoluto en los dimes y diretes sobre su *Essay* en los que pretendía enredarlo Leibniz, no quería bajo ningún concepto dejar escapar la oportunidad de picar el celo metafísico de este último a través de la mediación de aquella noticia.

---

[548] Gerhardt, C.I. (hsg.) *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Dritter Band, Weidmann Verlag, Berlin, 1887, pp. 392-393. El subrayado es mío. Se trata en este fragmento de epístola del encabezamiento introductorio a una carta de Coste a Leibniz el 25 de Agosto de 1707 en que discuten sobre otro tratado jurídico que tienen entre manos y al que el francés no ha tenido ocasión de echarle un ojo por sobrecarga de trabajo. Coste le pregunta hacia el final de la carta, como de casualidad, acerca del proyecto leibniziano de crítica del *Essay*. Leibniz pensaba en encontrar la ocasión para escribir la refutación del mismo que acabarán siendo los *Noveaux Essais*, y aquél le solicita –haciendo de mediador de Lady Masham, retenida en Londres– que frene su pluma de momento en memoria del finado Locke hasta que aclaren ciertos contenidos doctrinarios delicados. Locke habría hecho abundantes correcciones al texto en francés que manejaba Leibniz y que Coste todavía no había modificado en una nueva edición, y se las adjunta meticulosamente como confutación para adelantarse al sajón en sus intentos (*Ibid.* p. 391)

[549] Andreu, A. “Estudio introductorio”, en Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper). *Carta sobre el entusiasmo*, introducción, traducción y notas a cargo de Agustín Andreu, Editorial Crítica, Barcelona, 1997, pp. 22-23. La *Letter* se publica en francés en La Haya, en 1709, y debía figurar como *‘Beilage’* [*adjunto*] junto con sus propios comentarios en la carta sin fecha que Coste envía a Leibniz, en Gerhardt, C.I. (hsg.) *Die philosophischen Schriften von Gottfried.…* p. 407 y ss.

El mismísimo Locke podría haber pensado que el caso de los *'profetas del Delfinado'* figuraba como un muy buen *experimentum crucis* para que Leibniz se explicara respecto de su propia doctrina, que el inglés veía como la lista perfecta de todo lo que en el *Essay* había pretendido combatir. Para sustituirlo está *Lady* Masham, su discípula. Y por supuesto que los libros que viajan, y por qué viajan, dependen por entero del cálculo de ésta. Es por su insinuación que, a la *Letter* –auténtico motivo quizás de todo el paquete postal– la guarecerán como envíos previos y, quizás por ocultarla preventivamente y agrandar su efecto por la sorpresa, una obra escrita por el padre de *Lady Masham*, Ralph Cudworth, en que éste expone su propio sistema de la *armonía cósmica preestablecida.* Junto a éste, un libro anónimo –y empieza con dicho volumen el juego de máscaras entre Locke y Leibniz, por medio de escritos de nombre desconocido e idea conocida– titulado *Livre de l'Amour de Dieu contra M. Norris* [*Libro del amor divino contra Mr.Norris*][550], donde se "compromete el concepto de sustancia [o ente] al creer, como en el caso de Mr. Locke, que no es posible concebir aquello que no pueda imaginarse, a saber, el principio activo, simple e inmortal del pensar"[551]. Y es que esta segunda obra cobija entre sus páginas la precisa doctrina lockeana contra la *mónada* leibniziana como sustancia metafísica capaz de autoorganización, atacando el mismo concepto como inimaginable, esto es, *impensable*. No se puede imaginar qué quiere decirse con eso de que la *mónada* o *individuo metafísico* posee un principio activo interno, fontanal, que crece y se desarrolla, como desde un punto cero inextenso, y que concentra toda la actividad de cada sustancia independientemente, desbordándose después *'de dentro afuera'*. ¿Qué significa eso de que Dios habría dado cuerda a cada individuo, sincronizado después el conjunto

[550] La obra del padre llevaba por título *The True Intellectual System of the Universe. The First Part, Wherein All the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted and its Impossibility Demonstrated* [*El verdadero sistema intelectual del Universo. Primera parte, en que se confutan todas las razones y la filosofía del Ateísmo y se demuestra su imposibilidad*] y fue publicada en Londres en 1678. Sorprende el desparpajo de las maquinaciones del bando inglés al usar nada menos que al padre de *Lady Masham* como cebo. Cudworth representaba un platonismo beligerante que muy bien podía ser tomado como caricatura para confrontar a Leibniz con su posible retrato y presentar también como caricatura a la contraparte 'atea' de los forofos lockeanos, la *Lady* incluida. Leibniz ya conocía sin duda el libro. Éste ya llevaba algunos años en circulación como se puede comprobar por la fecha, con lo que puede colegirse que, junto a los otros envíos de obras a Leibniz, éste es otra tentativa más de confrontar al pensador prusiano con su propia idea de sistema y, a modo de chanza, ir inquiriéndole sobre el punto en el que puede decir justificadamente que esta idea es clara y distinta respecto de la presentada por los entusiasmados (Cf. con carta de Leibniz a Coste del 15 de Julio de 1706, en Gerhardt, C.I. (hsg.) *Die philosophischen Schriften von Gottfried…* p. 382)

[551] Andreu, A. *Loc.cit.* p. 22

armónicamente, y habríase retirado mansamente a ver el desarrollo de su obra? Esto, para Locke –a quien ha prestado su pluma la mismísima *Lady Masham*, hija de Cudworth– es un despropósito metafísico de proporciones… Eso mismo, uno de proporciones cósmicas. Su respuesta es una basada en peso y medida, eliminativista porque en su sobriedad puede prescindir en la economía doméstica de qué sea eso de una *sustancia*. La *'discusión que no es tal discusión'* tenía ya una historia a sus espaldas de nada menos que casi cuatro años. Al problema de la organización de la materia *à la Leibniz*, con un misterio que brota del interior de los individuos y que se coordina a escala universal, esa *armonía preestablecida*, responde Locke: Usted, *Monsieur Leibniz*, no puede explicar semejante proceso, *no puede explicar qué es una sustancia con eso que llama 'mónada'*.

Y así, al guiño que debía resultar el primer escrito del padre, con el que Locke el empirista no tenía desde luego nada que ver, viene a sustituirlo la mueca sardónica –por si acaso el de Hannover no se había dado por enterado del todo–, el volumen de la *Lady*, discípula aventajada del buen Locke. Nada sabía ésta de *'las naturalezas plásticas'* que se andan por ahí formando con un ritmo propio, ¿el concepto de *'fuerza'*? Eso se lo podemos dejar a Newton, que carga sus leyes de postulados metafísicos insufribles, ¿Quiere usted que hablemos de las entelequias aristotélicas como seres angélicos? No tiene *Mr.* Locke hoy el ánimo para tales excesos del pensamiento tampoco. Por experiencia, la *Lady* –y, naturalmente, Locke– entiende la observación reductible a átomo psicológico, social o político, sometido pues a medida y a contaje. Una cifra que pueda entrar en las cuentas. El grial de la meritoria minuciosidad. Y "lo que no entra en la cuenta, no existe"[552]. De aquí al *positivismo* hay un paso, ese que debe dar el celo de la desilusión fetichista. Del dato, al dato muerto. Si hablamos de Ontología, entonces hablamos de átomos de sensación, de asociación de átomos, y de convención *nominalista* si se nos da el hablar de *leyes de la Naturaleza*. Una ley es una abreviatura o apócope de un montón de sucesos por lo demás independientes unos de otros. La inducción y la costumbre son las normas, nada de misterios más allá… Si de lo que hablamos es de Política, ahórrenos *Herr* Leibniz sus éxtasis populistas acerca del sentimiento de lo común y de la armonía universal. Con eso poco se puede hacer por estas tierras. Cuéntenos más bien de la estructura del pacto, y, si acaso, de la del

[552] *Ibid.* p. 54

contrato entre iguales, entre individuos libres que pueden mantener su palabra. "El dilema se bandeaba entre una antropología acusada de proclividad a riesgos místicos y otra más que sospechosa de atenerse a la pauta del egoísmo puritano de clase trascendental. La Iglesia de los primeros era concreta, asamblearia, grupos de ayuda mutua con que flotar apenas sobre el hambre y el frío mortíferos. La Iglesia de los segundos, su verdadera Iglesia, era [una al modo en que lo es] el Banco de Inglaterra, donde las «denominaciones» se quedaban en su verdadero «importe» o importancia"[553]. *Nombre* y *precio*, eso determina el *valor*, valor que es anotado puntualmente junto al asiento bancario.

Pero la pena de la *Lady* es grande porque hay sajones que son contumaces. En 1707, Leibniz está más que preparado para publicar su respuesta al *Essay* de Locke. Si ésta no quiere facilitar la discusión y se escabulle –piensa–, tanto peor para ella. Confiará directamente al papel sus pensamientos por escrito. El *Essay*, el auténtico manual del conocimiento válido para el empirista, tiene que tener una nueva continuación y apostilla. Los *Nouveaux essais sur l'entendement humain* [*Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*] están listos, aunque sólo sea en la *cabeza filosófica* alemana –que no los publicará en vida–, y así se lo hace saber Leibniz a Coste, quien, seguramente comparte la noticia a la mesa con la familia.

Como Leibniz parece seguir sin darse por enterado de por dónde van los tiros, se decide Coste a enviarle a aquél la *Letter* ¿Se refiere usted a esto con su ontología?¿O a esto?¿O a esto otro? Humor inglés –aunque sea transmitido por un francés– en toda regla. "¿Su antropología, señor Leibniz, con esas formas o almas o principios originarios o mónadas, no será acaso como la [del entusiasta][…]?¿Hasta qué punto una antropología de tipo innatista o monadológico, movida o inspirada desde el fondo, no está expuesta a caer en excesos de entusiasmo o a dar facilidades para esas visiones y fanatismos, que, sin embargo, tan bien quedan rehuidas y sorteadas –dice Coste– con la antropología del vacío, del alma sin naturaleza propia ni acción propia, sino rasa como una *tabula* imaginaria y abstracta? [Como la que ofrece Locke, vamos…]"[554] Y es que eso de la inspiración y del rapto entusiasta da para mucho, o bien para muy poco. Depende de cómo se mire. Todo depende de que pueda articularse de manera comprensible, y Locke no cree que Leibniz lo haya conseguido, pues ¿Cómo distinguir

[553] *Ibid.* p. 37
[554] *Ibid.* pp. 23-24

al falso profeta del verdadero?¿Al impostor del *'theíos anér'* [*θεῖος ἀνήρ*], del auténtico *'hombre divino'*?¿Hay algún sentir especial que no somos capaces de comprender?¿Y, más importante aún, cómo proteger el buen orden social de ambos, del falso como del verdadero?

–Fíjese usted, Herr Leibniz, aquí cerca de casa tenemos a alguien con quien usted puede conversar. Nosotros no nos entendemos… –parecen contestarle los ingleses. *No sabemos qué quiere significar* el joven Lord con *'pre-juicios'* [*preliminary right of judgment*], cosa que huele demasiado a idea innata, tampoco por qué usa *'notions'* en lugar de *ideas*, o si –nos preguntamos– directamente relacionado con ambos puntos en litigio, de verdad cree en el poder de lo que parece ser una suerte de introspección a la hora de generar conocimiento o saber válido: "Hemos de vernos [dice el tercer *Earl de Shaftesbury*] no sólo en un estado de lo que vulgarmente se conoce por buen humor [*good humour*] de corriente, sino antes bien en el mejor de los humores, e, incluso, en la más dulce, la más amable de las disposiciones de que somos capaces en nuestra vida diaria si acaso, [y esto] para poder *comprender bien qué es la verdadera bondad* [*true goodness*], *y qué implican atributos del estilo* […] Veremos con mayor claridad, así predispuestos, si aquellas formas de la justicia, si aquellos grados en que se administra el castigo, si aquél temperamento resentido, o si la medida de la ofensa y de la indignación, *se compadecen adecuadamente con la noción original de lo que* [*por ejemplo*] *la bondad pudiera ser* […] El mismo ser divino, *o la naturaleza bajo su tutela, las ha implantado en nosotros, y éstas debemos presuponer* si es que hemos de honrarlo o alabarlo de cualquier manera"[555]. Pero, si para Locke el ejercicio de la *comprensión* [*understanding*] puede resultar un plato para el empacho de su propia epistemología, si en esta especie de la simpatía no encuentra sino una introspección dada la vuelta en torno a la cual se arraciman todas las dudas previas sobre la probidad intelectual del *Lord* que nombrábamos hace unas líneas, lo que sí sabe sin duda identificar Locke –

[555] El fragmento pertenece a la sección cuarta con que *Lord Shaftesbury* articula la última parte de su argumentación sobre la pasión entusiasta –o las pasiones entusiastas, si hemos de hacerle el debido honor a su argumento–. Puede encontrarse en la primera edición crítica de sus obras, en Anthony Ashley Cooper: "A Letter concerning Enthusiasm", en Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper): *Characteristicks of men, manners, opinions, times: In three volumes*, Vol. I.I. , Printed by John Darby, London, 1711, p. 33. El subrayado es mío. El primer volumen constaba de tres aportaciones: La *Letter* –entre las páginas 3 y 55–, el *Sensus communis, or an Essay on the Freedom of Wit and Humor* y el *Soliloquy, or Advice to an Author*. Pueden encontrarse varias ediciones históricas escaneadas de la obra de *Shaftesbury* en la Eighteenth Century Collections Online de la British Library –bajo suscripción, eso sí– en http://gdc.gale.com/products/eighteenth-century-collections-online/

aunque, como veremos, lo identifica erróneamente– es la simiente del caos que anticipa *Lord Shaftesbury* cuando se atreve a darle nombre, y espera señalar con él, a cosas como *'la verdadera bondad'* o *'la justicia'* y, no contento con eso, nos incita a hacer bellaquerías del tipo de *'vernos en nuestro estado de ánimo'* y *'colocarnos en nuestro mejor humor'*. Todo esto sonaría a peligro fanático y a superstición para *Mr*. Locke. Pero, la *'comprensión'* bien entendida, consiste en atender en primer lugar al tono y carácter de nuestros propios estados de ánimo porque impregnan toda nuestra existencia, los *'humours'*, que son todos los humores clásicos para el médico, consiste en apreciarlos –subjetivamente– y discernir cómo nos afectan –objetivamente–, como un velo que puede dificultar nuestra correcta apreciación de tantos y tantos problemas, pero que es velo sin el cual la visión no existe. Por ello, mejor estar respecto de éstos en el mejor de los estados, o en el mejor de los equilibrios, y no se resentirá con ello nuestro buen juicio –aconseja el joven *Lord*. Pero claro –podría responderle a su antiguo preceptor–, si acaso no nos encontramos de buen ánimo [si estamos *ill-humoured*, de *'mal humor'* o de *'humor enfermo'*] ¡Tengámoslo obviamente en cuenta como elemento aditivo en la química de nuestros juicios!

Lord Shaftesbury y, con él Leibniz, ve en la experiencia ordinaria un filón que ha de ser tratado prudentemente en estas sus transformaciones alquímicas. Prudentemente porque es tan rico como explosivo en su naturaleza. Y explota por contacto y simpatía.

Su tratamiento adecuado ha de comenzar, por tanto, siendo popular. Es una experiencia común, un sentimiento de lo común, primitivo o básico, y, si se ha de destilar por mor de su refinamiento, no se olvidará jamás este origen. Pero no hemos de olvidar que los afectos son lábiles, huidizos, muy fluidos… "No acepta[rá] nada [este tratamiento] que no responda a lo que experimentamos [en] nosotros"[556], pues hay que evitar la prevención lo mismo que la precipitación en el juzgar, pero por el camino no se nos puede perder la materia prima del experimento. Además, esta *materia de la voluntad* [*vis*, fuerza] tiene como producto natural sus propias tendencias intrínsecas, tiene sus propias inercias originarias, y, claro está, sus simpatías y antipatías cósmicas. "No bajo cualquier disposición nos es dado el juzgar adecuadamente las cosas. Debemos juzgar de antemano nuestro propio ánimo, y, de acuerdo con éste, el resto de

[556] Gerhardt, C.I. (hsg.): *Die philosophischen Schriften von Gottfried*… p. 348

cosas que caen bajo nuestro juicio. Mas *nunca hay que fingir que se juzga realmente*, o que atendemos a nuestra auténtica disposición al juzgarlas, *si hemos hecho ya dejación previa de nuestro derecho al prejuicio* [*preliminary right of judgment*], y esto bajo presunción de seriedad [*gravity*]"[557]. Porque bien pudiera ser que estuviéramos ante un espíritu de sal, y requiriéramos del álcali necesaria para hacerlo precipitar, sin la cual –tristemente– quedará muda la sala del experimento de cualquier rastro de celebración.

Hay que empezar por algún lugar y en algún momento, por ejemplo, por un juicio que será corregido, suprimido, o afirmado y continuado, pero *in vacuo* no hay juicio en tanto tal. En definitiva, por querer curarnos en salud y presentarnos bajo guisa de gente grave y seria, echamos por tierra gran parte del capital, ya que –siempre según *Lord Shaftesbury– los primeros juicios de los hombres suelen ser mejores que muchos de sus pensamientos y reflexiones posteriores*. En especial, sucede esto cuando la reflexión y el pensamiento posterior vienen a enturbiar la claridad de que aquellos previos hacían gala. Aquí leía atentamente Leibniz en *Shaftesbury* una idea que conocía como bien próxima a sus más íntimos pensamientos. "Los primeros impulsos y juicios [irían][…] bien dirigidos; ciertas reflexiones, en un segundo momento, retuercen el instinto natural y lo hacen reservado y egoísta, calculador, *aterrado y aterrador*"[558]. Convierten los afectos naturales en enemigos de primer orden, porque son los que primero nos encontramos en nuestras pacíficas costas. El curioso por el *afuera*, se vuelve temeroso por el *afuera*. Pero la afección natural simplemente sucede. Ése es su único pecado. Es un diamante en bruto preparado para ser tallado, pero no cualquier forma mantendrá intacto su valor inicial. Como diamante que es la afección, podremos deformarla, pero no eliminarla, y se tomará ella entonces una justa venganza por la deformación haciéndonos sentir su presencia de una manera, eso sí, menos amable. Si tallamos mal el diamante, nos cortamos con él, y todos sabemos del peligro de enfrentarse al más duro de los cristales que pare la *Naturaleza*.

Es así que el sentimiento se vuelve contra el sentimiento, verdadera tragedia cósmica por contradictoria. Usando la figura ciceroniana, y que Kant recoge en alguna que otra ocasión, la *Naturaleza* se coloca ella misma en el papel de la madrastra[559].

---

[557] Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper). *Op.cit.* p. 12

[558] Andreu, A. *Loc.cit.* p. 65

[559] El argumento naturalista kantiano que deduce el absurdo de una intención perversa de la *Naturaleza* respecto de una inclinación en especial, toda vez que como *fin* no deben éstos vulnerar los principios de la lógica, es uno aplicado a la 'utilidad' aparente de la *Moral qua* motivo: "La buena

¡Cuando es la madre en realidad! Porque no se puede negar que el "objeto [del *sentimiento*] siempre es *más o menos claro, bien que no distinto* […][La *experiencia*] es clara porque la impresión es de algo, y *de ese algo hay que tener un mínimo de idea*, que puede ser inadvertida [piénsese en las *petites perceptions* de Leibniz] o inconsciente incluso. Como esa idea ha entrado por la vía de una «conmoción originaria» [o nos la hemos encontrado ya *ahí-dentro, da-sein*, ahí-siendo], la más originaria, *es omniabarcadora, es global*: lleva una sensación general de la vida, de la existencia"[560].

---

voluntad [*der gute Wille*] no es buena por lo que efectúe o realice ni por su aptitud para alcanzar algún determinado fin propuesto previamente, sino que sólo es buena por el querer [por su inclinación primera], es decir, en sí misma, y considerada por sí misma es, sin comparación, muchísimo más valiosa que todo lo que por medio de ella pudiéramos realizar en provecho de alguna inclinación y, si se quiere, de la suma de todas las inclinaciones [y sus fines]. Aunque por una particular desgracia del destino o por la mezquindad de una naturaleza madrastra [*eine stiefmütterlich Natur*] faltase completamente a esa voluntad la capacidad de sacar adelante su propósito" (Kant, I. "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", en Ak. IV, p. 394). Es decir, aunque fracasara por cualesquiera circunstancias en obrar el edén moral en la Tierra, no sugeriría esto jamás que la inclinación moral es un error de *Natura*. Esa inclinación en el ánimo es la ambrosía de la que desearían alimentarse todos los pueblos y generaciones. La *moralidad* en el ser humano es un hecho. Una de dos, o bien es un acontecimiento retorcido, que va contra la natura, un *ill-humor*, puesto que no pocas veces se interpone entre nuestros apetitos y su éxito, o bien es un motivo más y fin que en nada contradice los cauces normales de *lo natural*. Esto es, *que es un rasgo distintivo de la naturaleza de lo humano.* Y es que "las acciones humanas [no sólo] se hallan determinadas conforme a leyes universales de la Naturaleza, al igual que cualquier otro acontecimiento natural" (Kant, I. "Idee zu einer…", en Ak. VIII, p. 33), sino que *porque se hallan determinadas conforme a ley* son compatibles con una distribución posible en que felicidad y consecución de los propios logros pueden hacer las paces con una autodeterminación por imperativo de la voluntad subjetiva, el *sumo bien*, un paraíso en la Tierra, que es el evento en que coinciden "lo incondicionado [lo que se determina objetivamente desde una posición equitativa del querer] para cuanto se halla condicionado en términos prácticos (aquello que descansa sobre las inclinaciones y la necesidad natural)" (Kant, I. "Kritik der praktischen Vernunft", en Ak. V, p. 108). Y habría que añadir: En que se incluyen lo incondicionado de la ley, las circunstancias objetivas casuales y, allá en el origen, lo incondicionado del querer que es su primer tono o impulso. Aquí estaría toda la explicación completa. De otro modo, "¿sería razonable admitir que la Naturaleza observa una *finalidad* en las partes mas no en el todo?" (Kant, I. "Idee zu einer…", en Ak. VIII, p. 25). Kant no obstante no ha llegado a tales conclusiones…

[560] Andreu, A. *Loc.cit.* p. 47. Soterrada se encuentra la conmoción original de un algo que pide ser tratado desde el *principio de razón suficiente* de *existente* a pesar de no ser experimentado conscientemente. Aún y todo no ser percibido. Esta exigencia que no llega siempre al nivel macroscópico de la conciencia o al macrocósmico del efecto en el Universo, tiene empero en Leibniz la necesidad del sistema. Trabaja con facilidad el argumento que extrae de la plausibilidad del *principio de perfección* o desarrollo completo, sustancial de la *mónada*, el ontológico de su *continuidad*. Porque el Universo no nos permite pensar el vacío –consecuencia epistemológica–, hemos de pensar su colmado a través de diminutos pasos efectivos de realidad que llenan realmente los huecos aunque no los advirtamos. Esto es una *magnitud infinitesimal. vid.* Jesseph, D.M. "Leibniz on the Foundations of the Calculus: The Question of the Reality of Infinitesimals Magnitudes", en *Perspectives on Science: Historical, Philosophical, Social*, vol. 6, ns. 1-2, Spring-Summer 1998, pp. 6-40; Vargas, C, "El papel del principio de continuidad de Leibniz en el desarrollo del cálculo infinitesimal", en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. 47, nos. 120-121, Enero-Agosto 2009, pp. 113-118; Cabanas, L. "El concepto de infinito en Leibniz y Locke", en *Ontology Studies: Cuadernos de Ontología*, vol. 10, 2010, pp. 143-152. Las consecuencias a nivel argumentativo del cálculo tienen su refrendo en el nivel correspondiente de la realidad, y, como reverberación, en el de la percepción. Leibniz trata las *petites perceptions* como ficciones heurísticas. Son artilugios supuestos para explicar el paso de la inconsciencia de un fenómeno a su consciencia, del movimiento de las percepciones de la oscuridad o lo turbio, a la

Tenemos de nuevo aquí la ventaja que Kant nos señalaba en los usos del método popular, la seguridad de un algo con lo que empezar. Esta clase de experiencia nos llena por completo, nos ata a este fugaz instante, pero por esto mismo es vista como amenaza. Un cordón umbilical nos separa del vacío. Porque es una noción confusa, no distinta, que cuesta diferenciar y extraer de su contexto y hacer límpidos sus bordes respecto de las nociones con las que pudiera relacionarse más de cerca. Está inarticulada y, por eso, no entra dentro de ningún discurso posible. No se puede pronunciar o nombrar o pesar o medir. Es un algo. No ha sido tratada, es irreductible y única, global así. Una auténtica amenaza para los torpes porque juega en las ligas del todo o nada. Como está ensimismada en este *aparte rei*, queda indistinguida por juicio alguno todavía. Además, para cosecharla, si somos de los que siguen consejos, poco menos que debe uno dejar que se lo trague la tierra, hundirse en una especie de gruta a la búsqueda de una cosa llamada *sentimientos*, *disposiciones*, *afectos*. Hay que ir a cosecharla a un sitio que Leibniz llama *'fondo'*.

"«Fondo» es una categoría leibniziana de su doctrina sobre la *sustancia* [*mónada*]. El sajón la ha desarrollado precisamente en su correspondencia con lady Masham, es decir, con Locke. […] Donde no hay *fondo* es porque *no hay naturaleza*. Hay quienes [–como Locke– por el contrario] no consideran conveniente que"[561] cuando se tenga a bien hablar del *reino de la Naturaleza*, se alberguen precisamente prejuicios en llamarlo *de la necesidad*. El que así procede oculta aviesamente sus propias limitaciones con palabras altisonantes que bien escuchadas suenan a hueco. El

claridad y su distinción. *vid.* Joven Álvarez, F. "Los infinitesimales como ficciones útiles para Leibniz: La polémica en la Academia de París", en *Theoria: Revista de Teoría, Historia y Fundamentos de la Ciencia*, vol. 12, n. 29, Mayo 1997, pp. 257-279; Levely, S. "On Unity, Borrowed Reality and Multitude in Leibniz", en *The Leibniz Review*, vol. 22, December 2012, pp. 97-134; Katz, M.G.; Sherry, D. "Leibniz Infinitesimals: Their Fictionality, Their Modern Implementation, and Their Foes from Berkeley to Russell and Beyond", en *Erkenntnis: An International Journal of Analytic Philosophy*, vol. 78, n. 3, June 2013, pp. 571-625. La *mónada* se despereza también paulatinamente en el nivel de las representaciones, con una suerte de emergentismo primero, en que la percepción final es preparada por los mecanismos previos lineales de las *petites*, que se comunican sin espacio su dinámica continua hasta el fogonazo de la claridad representativa final. Una filiación, paralelismo e influencia intelectual con los universos microscópicos descubiertos por el holandés Anton van Leeuwenhoek (1632-1723) gracias a la potencia de sus nuevas lentes se ha hecho siempre de notar a este punto en el trabajo de Leibniz. No sería exagerado decir que Leibniz tuvo –junto con su experiencia con Spinoza– su buena ración de interés en la artesanía del pulimiento de lentes. *vid.* McRae, R. *Leibniz: Perception, Apperception and Thought*, University of Toronto Press, Toronto, 1976; Jagensen, L.M. "Mind the Gap: Reflection and Consciousness in Leibniz", en *Studia Leibnitiana*, vol. 43, n. 2, 2011, pp. 179-195; Simmons, A. "Leibnizian Consciousness Reconsidered", en *Studia Leibnitiana*, vol. 43, n. 2, 2011, pp. 169-215; Markie, P.J. "Rational Intuition and Understanding", en *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, vol. 163, n. 1, March 2013, pp. 271-290

[561] Andreu, A. *Loc.cit.* p. 43

sano principio de la causalidad eficiente enlazaría por medio de razones –gnoseológicamente– y mediante sus sucesiones correspondientes –ontológicamente– el todo de la experiencia. Como funciona por proporciones, la escala se mantiene. Sencillez, y claridad. Pero esta claridad, es claridad más bien a la inglesa, y no de las otras que tan bien se conocen en tierras galas y que se presentan para los escépticos bajo guisa de evidencia. No, no hay que imaginarse nada más… ¡Dónde íbamos a ir a parar! ¿Qué es eso de *'fondo'*? El misticismo sobra del todo en *la Casa de Oates.* Se lo dejan a los entusiastas franceses que declaman bajo los soportales de la *City*. A ver si Leibniz puede explicarse cuál es la diferencia que lo separa de aquéllos. Ése y no otro es el reto lockeano. Allí, en *la Casa de Oates*, a falta de otros, *Mr.* Locke y *Lady Masham* sí son gente seria, y la gente seria no anda a gatas buscando *'fondos'*.

La cura para tal *maladie*, lo que *Mr.* Locke recomienda, es "expulsar del mundo todo orden [interno] y toda virtud [en sí, sin principio que la rija, pero curiosamente tan cacareada por otro lado, [es él el que] declaró no naturales y sin fundamento en nuestro espíritu las nociones propias de estas cosas […] Así, la virtud, para Mr. Locke, no tiene más medida ni más ley ni más norma que la moda y la costumbre; moralidad, justicia, equidad dependen solamente de [lo que decreten] la ley y la voluntad"[562]. Como una suma de dos dígitos. *Lo correcto* o *lo incorrecto*, la *virtud* o el *vicio*, no son algo *en sí mismo*. Eso de las *'notions'* no hay quien lo entienda –ni quién lo comprenda–. La inclinación recibe su etiqueta sólo más tarde, despúes en el comercio humano. No "hay trazas o ideas de [estas cosas] impresas en el alma humana ¡La experiencia [exterior] y nuestro catecismo nos lo enseñarán todo!"[563]. Todo eso del *'orden interno'*, del *'fuero interior'*, de la *'afección originaria'* y el *'fondo'* suena a problema irresoluble y nueva versión de las *cualidades ocultas*. Para curar al enfermo imaginario lo que hay es que vaciarle los bolsillos. Como lo que sostiene es que su bolsa está llena de monedas, lo que se le debe mostrar no es lo profundo de ésta, sino volvérsela del revés y mostrarle el forro. Y, claro está, la actividad de buscar estas cosas, la *introspección –subjetiva–* y la *simpatía* o *comprensión –objetiva–*, son actividades entonces sin uso alguno en este mundo de las gentes de bien. Incluso estaríamos justificados en creerlas algo indecentes,

[562] En carta a Michael Ainsworth –su protegido– de parte de Shaftesbury, un 3 de Junio del año 1709, en Rand, B. (ed.) *The life, Unpublished letters and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury. Author of the "Characteristics"*, Swan Sonnenschein & Co. Lim.-The Macmillan Co., London-New York, 1900, p. 403

[563] *Ibid.*

de diletantes que no asumen su mayoría de edad, *à la Protágoras*, que afeaba a un Sócrates su filosofar como rasgo de infantilismo. Locke es buen lector de Hobbes. El ciudadano se debe a pactos y contratos, a la ley. Éstas son las actividades a las que se dedica el hombre serio. Su palabra sí que cuenta, el pacto tiene detrás quién lo refrenda. ¿Puede la *'notion'* decir lo mismo? No es que los sentimientos del correcto *citizen* inglés no sean reales, ¡Vaya si lo son!, pero eso queda para el ámbito de lo privado. El mecanismo de la autoridad es sumamente práctico. Lo que no cuenta, o no entra en las cuentas, es porque no es de importancia en la vida política y social. Las pasiones, si entran, entran como posibles antropológicos tan sólo. Ya que, no olvidemos, que –entre otras cosas– "el *bienestar* [ese *good humour*] carece al parecer de principio alguno tanto para el que lo recibe como para el que lo dispensa (pues se trata de algo que cada cual entiende a su modo y manera), porque atañe a la *materia de la voluntad* [o a la *experiencia* o *afecto originario* en el *juicio*], que al ser algo empírico no es susceptible de la universalidad de una regla"[564]. Si algo de estos afectos entra en las cuentas, será bajo le égida de saldo contable, de una mecánica adecuada de las pasiones. Una mecánica así identifica perfectamente lo que interesa, que son aquellos apetitos que afectan a la esfera de lo público. Pero, si bien podría el defensor de esta *Realpolitik in nuce* defender semejante versión del problema de los afectos, ¿Puede defenderla igualmente como marco de los objetos de interés del historiador? Porque una *historia* de *lo que es*, monda y del contaje y minutero, es algo magra… Diríamos.

Estamos en que no tenemos *ley* o *principio fundamental* que rija lo que se desea, ni cómo se desea. Así que, medio asalvajados como están, si alguno de estos *afectos* quisiera penetrar en la ciudad, en la *esfera de lo público*, mejor que lo haga como visitante observador de las buenas costumbres vigentes, antes que como entrometido y alterador del orden vigente, pues a éstos últimos saben muy bien cómo tratarlos los *Misters*, tanto Hobbes como Locke. *Todo cabe en el vasto campo de la Naturaleza.* Y porque, *de hecho*, cabe que nos abandonemos a semejantes raptos que infectan esta nuestra *res publica*, *'la cosa pública'*, hará bien el *político* en ser precavido: "Podríamos así decir, bien respaldados de razones, que toda pasión equivale a un *pánico* cuando se inflama en una multitud y se propaga ante nuestros mismos ojos, o, incluso cabría decir, *como por contacto o simpatía*. […] Es un espectáculo cuya misma contemplación

[564] Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak. VII, p. 86

provoca ya el brote contagioso. Las furias vuelan de un rostro a otro, y el mal es antes adquirido que avistado. *Aquellos que se encuentran en un estado de ánimo más sereno* y han llegado a ver a la masa bajo la influencia de semejante pasión, han jurado haber descubierto en los semblantes de los hombres algo de un carácter mucho más fantasmal, más aterrador, de lo que con ocasión de otras situaciones semejantes puede ser experimentado [particularmente] bajo el imperio de otras pasiones. Tal fuerza tiene una sociedad enferma [de pánico] –tanto de buenos como de malos afectos– y tanto más poderosas serán cualesquiera afecciones de ser éstas *sociales* y *comunicadas*"[565]. La *pasión social fundamental* reverbera, se acrecienta en la multitud, brota y se propaga, como una enfermedad contagiosa, hace eco y se contesta. *Existen, de hecho,* estas pasiones.

Metido a filólogo, cuenta justamente *Lord Shaftesbury* como el origen del término *'pánico'* proviene de una expedición emprendida por las deidades romanas de *Pan* y *Baco* hacia *'las Indias'* [*the Indies*]. Éstas, penetran en tierras extrañas, en lo salvaje, y viéndose atacadas por sus habitantes, hostiles éstos a la visita extranjera, concibe *Pan* la estratagema de refugiarse al pairo de las grutas cercanas en vistas a que los ecos y reverberaciones con que éstas responden a los gritos en ellas prorrumpidos hagan creer al enemigo que más que a unos pocos se enfrentan aquellos a un temible ejército. El rugido animal amplificado por las cavernas "unido al aspecto tremebundo por la desolación y oscuridad de semejantes parajes, llevó a tal estado de temor al enemigo, que su *imaginación* exaltada auxilió [a los dioses] a la hora de escuchar el vocerío, y que duda cabe que también a la de creer divisar formas más allá de lo humano. Al mismo tiempo, el desconocimiento de aquello que temían en tal grado los hizo temerlo más todavía, y se propagó por ello con mayor virulencia por las visiones que anticipaban más de lo que lo hubieran hecho con aquellas de las que cualquier narración les hubiera provisto"[566]. ¿Teme Mr. Locke al *'fondo'*? *Shaftesbury* no niega que las pasiones así desatadas sean difícilmente controlables y que sea de conveniencia solventar semejantes episodios histéricos. Lo que niega es que el control equivalga a la supresión, y, menos aún que de esta operación pueda extraerse algún conocimiento provechoso –*aplicación útil*– para el *ser humano.* Porque en ocasiones, y de hecho aquí para nuestro caso en la mayoría de ellas, *el remedio es peor que la enfermedad*. Pues *si*

[565] Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper). *Op.cit.* p. 16
[566] *Ibid.* p. 15. El subrayado es mío.

se desconoce la etiología y el miasma que la ocasionó, por negar este resultado fundamental para la Antropología, se desfiguran cualesquiera resultados y justificaciones obtenidas por proporcionadas que se quieran ver. Uno se ahorra, eso sí, muchos problemas de articulación. Cortado de forma expeditiva el vuelo de toda imaginación no cabe el problema de que fermente con visiones y se exalte, porque se la ata para que no se mueva en absoluto. Pero de entre las cosas que les es dado hacer así atadas a nuestras marionetas, por cuello y cintura, si bien no se caen y hasta se pueden mover coordinadamente, *la apariencia de estar vivas no está entre ellas.* "Ahora, se ve en la *uniformidad de opinión* (¡Menudo proyecto!) el único remedio contra este mal [del *entusiasmo*]. La salvación de las almas es ahora la heroica pasión de los espíritus exaltados; y se ha vuelto, por así decir, *la preocupación principal del magistrado, y propiamente el fin del mismísimo gobierno*"[567]. Pero, en todo caso, si la categoría leibniziana de *'fondo'* da para demasiadas elucubraciones, lo cual nos lleva a *'amplificar merced al desconocimiento'*, no es menos cierto que la ignorancia docta que propugna Locke es la de un desconocimiento que busca no amplificar nada, lo cual, si es que hubiera vibraciones en el ambiente, que sucediese algo digno de reseña, también sería un *'imaginar'* que no pasa nada.

Contra la díscola espontaneidad y la posesión entusiasta del ánimo, el remedio siempre es la vara: La autoridad y la coacción de la ley. Lo demás no entra en las cuentas, ni preciso tampoco es que entre.

Es el sano principio de la causalidad eficiente, el que liga pesos y medidas, aquél que nos garantiza y asegura bajo faz de *caso-ley* que la presumida continuidad o estabilidad social se mantiene. Y ese principio se funda en la convención y la costumbre. *'El problema que usted presenta, Herr Leibniz, ese de la comunicación de las sustancias, lo resolvemos muy fácilmente. Como fácil es el tránsito de la ley al caso bajo la ley'* –podría contestar *Mr.* Locke. ¿Que hay mucho más?¿Que ésa no es toda la verdad? Nadie lo niega, pero somos limitados y lo demás se lo dejamos a la *Comunidad de los Santos* y a la *Gracia divina*[568]. Dejémosle la ardua tarea de examinar el *'fondo'*

[567] *Ibid.* p. 19. El subrayado es mío. Cf. con *supra* nota 222

[568] Cf. con Andreu, A. "El modelo particular inglés puritano", en *Loc.cit*. p. 36 y ss. Hay que decir, a todo esto, que dicho modelo tiene su más egregio antecedente en la decisión ontológica –y con ello metodológica– del también 'anglo' William of Ockham (1287-1347). Se trata de una decisión, no de una obligación deontológica. El nominalismo de este último lo que decide es el ámbito de los problemas susceptibles de ser tratados por la razón humana –supuestos ontológicos– y la manera en que se pueden

del alma a Dios. Él sí tiene acceso al corazón y los riñones. También a la *'esencia en sí'* que creemos albergar como *'notiones'*, si es que ésta existiera. Además, un consejo metodológico: Si acaso en el siguiente intento de descalabrarnos metafísicamente, hablando por ventura tratásemos de atender convenientemente a toda la variedad en cuanto a apariciones en que el buen Dios ha querido verter la esencia humana en el Mundo, de seguro tendríamos garantizado un pasaje a la locura. ¿Cómo podría cualquier generación ambicionar hacerse con tal cúmulo de conocimientos? Una actividad así es contraria a la vida y al hacer humano. La crítica a la *historia empírica* que Kant realizara sería abrazada sin miramientos por sus mismos practicantes. Pero es que no se puede hacer otra cosa. Somos finitos.

La constitución natural del *ser humano* no es para nosotros *una*, porque con Locke hemos abolido el imperio de las sustancias, "con que llega el crédulo de Mr. Locke, con sus indios y sus historias bárbaras de naciones salvajes, que no tendrían tales

---

tratar –supuestos metodológicos–. Decidiendo esto, eligiendo conscientemente dónde hay que situar el límite, deja bien claro otro *'fondo'* insondable. Deja bien a las claras el océano anchuroso que rodea a las islas, océano que hace el contorno de sus geografías muy claro –no podría ser claro de otra forma–, pero que advierte con un *abandone toda esperanza* a aquél que se aleje demasiado de la costa. Ockham hace del santo patrón del empirismo y el positivismo, pero sus devotos suelen olvidar que juega este papel definiendo que para todo lo demás, queda la fe. Y no es poco *todo lo demás*. Una de las consecuencias fideistas del compuesto es que la voluntad divina es atributo máximo, y que podría ser arbitraria según los estándares humanos. Ockham se juramenta con que no lo es *de facto* aunque pueda serlo *possibiliter*. Es por esto que la voluntad divina es acicate a la investigación: En el *Tractatus de principiis theologiae* [*Tratado sobre los principios de la Teología*], aunque obra dudosa, Ockham sostendría la importancia en esto del *principio de contradicción* –y la causalidad–. *vid.* de Ockham, G. *Tratado sobre los principios de la Teología*, Aguilar, Buenos Aires, 1972, pp. 108-109. Dios puede querer cosas contradictorias, es libre, pero no hace cosas contradictorias. Hay que pensar ambas cosas. Más compleja aunque ligada a lo anterior es la relación de la *suppositio* ockhamista con el resto de definiciones dentro del sistema. Este ancestro de la *'idea'* es la sustitución significativa (o no) de cosas por términos. La clave está en que Ockham hace de lo que llama *'intención del alma'* [*intentio anima*], del motivo y contenido mental, una cosa más que puede ser sustituida. En la *Summa Logicae* Ockham diferencia tres tipos de *'suposiciones'*: la *suppositio personalis*, en que se sustituye no sólo funcional, sino también significativamente el término por la cosa, de modo que término y significado son uno –*'El ser humano goza de Razón'*–; la *suppositio simplex*, en que lo sustituido hace del significante que ocupa su posición un delegado propio, un vicario, esto es, un signo –*'Ser humano' es una especie animal*– que no ocupa todo el universo de discurso de su significado; y, por último, la *suppositio materialis*, en que la relación funcional significativa se rompe, y la razón por la que la cosa es sustituida por el término es arbitraria –*'Humano' es un adjetivo*–, producto de la convención. Es el resultado de sustituir una cosa particular con otra cosa particular, su nombre que también es una cosa particular. De alguna forma el camino de la *suppositio* es una degradación de las razones lógicas hacia lo indómito de la *existencia* [*esse*]. La *razón suficiente*. Es un camino que une principio y final, puesto que cuantificativamente, tan plena es la *suppositio personalis* como la *materialis*. El todo-lo único. La *costumbre*, la *convención*, la *tradición*, son el eje sobre el que la brújula puede ambicionar orientación, pero el eje es la suposición mínima que debemos hacer. Ignoto en su origen. No es por eso quizás casualidad que el nominalista Ockham haga muy buenas migas bajo cierta perspectiva con su compañero de orden y aparente antagonista John Duns Scotus (1266-1308), realista convencido del *esse simpliciter*, la *existencia pura* inexplicada salvo por la acción de Dios: Compitiendo en sutilezas lógicas, ambos ponen en la voluntad divina la eclíptica de cualquier sistema. Bajo cierta perspectiva, el *positivismo* es un *realismo*.

ideas [y *nociones*], según le han informado viajeros, autores cultos y hombres veraces [Y convence a los demás de ello]. Pero Mr. Locke […] a estos modernos narradores de maravillas los conocía mejor que a los filósofos antiguos"[569]. ¿Y no es esto una forma más del pánico?¿No inficiona *Mr. Locke* las mentes crédulas con un prejuicio de su parte, el de que estas jóvenes naciones no tienen nada parecido a tales ideas? Porque ha cambiado *Mr.* Locke –quizás sin saberlo, no pensemos mal– una arbitrariedad por otra. Locke se pone a contar a la familia que habita en *Oates*, con una sonrisa en los labios y ánimo de *historiador* y *antropólogo* a ratos, de cómo estos graciosos salvajes entienden de otra forma la institución del matrimonio, cómo piensan que es la de la familia, cómo se organiza la sociedad allí de forma tan variopinta, qué extraños ritos adornan en aquella otra la ceremonia de la inhumación, cómo es tratado cual divinidad acullá el gobernante, y –añade entonces de forma concluyente y crédula– de tal variedad en la forma sólo se puede inferir que hay una pluralidad de formas de administración de los vínculos sociales y públicos, ninguna mejor que la otra, cosa que nos libra del engorroso expediente de tratar de descubrir en nosotros ese pretendido *derecho natural* y las *ideas innatas* que se le suponen como constituyentes[570]. *De un es, un debe ser.* Porque lo que manda es la autoridad, la costumbre, y la ley de la convención. Y es por esto que, como cura, antes de levantarnos insatisfechos de la mesa, quizás valga más que la pena el repetir por lo bajo para nuestro coleto, cansinamente ya, eso de que "En las aplicaciones del *asociacionismo* de Locke al estudio de la historia […] la asociación de ideas [, por un lado,] es una noción confortable en la medida en que descansa sobre la presunción de una continuidad ininterrumpida, [como las *narraciones causales* de Danto, Gallie o White, que no son sino *causales en apariencia*] cosa que sugiere a su vez que un conocimiento completo es posible de hecho [aunque no sea alcanzable en esta vida]. Por otro lado, produce la inquietud referida a la posibilidad de un espectro infinito e incontrolable de asociaciones libres [arbitrarias], *lo cual es una forma de locura*"[571]. La forma narrativa de la *Historia* no es otra sino la de la casualidad, que, si así se quiere ver, *es la de la causalidad empirista asociativa*. La línea recta trivial de las causas.

---

[569] Carta de Shaftesbury a Michael Ainsworth del 3 de Junio del año 1709, en Rand, B. (ed.) *The life, Unpublished letters and Philosophical Regimen of…* pp. 403-404

[570] *vid.* Grant, R.W. "Locke's Political Anthropology and Lockean Individualism", en *The Journal of Politics*, vol. 50, n. 1, 1988, pp. 42-63; Grant, R.W. "John Locke on Custom's Power and Reason's Authority", en *The Review of Politics*, vol. 74, n. 4, 2012, pp. 607-629

[571] Labio, C. *Op.cit.* p. 68

Pero antropológicamente hablando, un resultado en otro sentido es además completamente inútil. *No existe algo llamado 'ser humano'*. Los problemas de la *comunicabilidad de las sustancias*, la *continuidad de la naturaleza*, la eficacia del *principio de causalidad eficiente*, o el *sentido de la existencia* quedan desde luego resueltos. Sin embargo, para un viaje así, *à la Locke*, uno no necesita alforjas. "La desconexión de la naturaleza, la pérdida de la inmediatez de la experiencia, la carencia de contacto entre el dentro de las sustancias, el abandono de las referencias interiores de la causalidad suficiente según la verdadera naturaleza de las cosas…*le da todas las facilidades a la arbitrariedad, que, en religión, se llama superstición, y, en política, tiranía*"[572] –sentencia *Shaftesbury*.

Por suerte, la *Cultura* se despereza, y es entonces capaz de observarse críticamente a sí misma en ese espejo que son las bárbaras naciones salvajes, que ya no parecen ni tan bárbaras –porque se las va entendiendo en lo que farfullan–, ni tan salvajes –porque se las va comprendiendo en sus motivos–. Es así como puede considerarse que esas historietas que nos traen los navegantes, lejos de quedar amortizadas en el cuento galante, la anécdota curiosa o el chascarrillo con gracia, *nos proporcionan además de un espectáculo divertido uno ilustrativo. Nos enseñan a valorar.* Para *Mr.* Locke si el relato ilustra, ilustra a modo de instancia demostrativa de lo que él ya sabía. Para nosotros, ya del lado de *Shaftesbury*, las *narraciones* [*Erzählungen*] 'cuentan' en la medida en que a través de sus ejemplos nos recuerdan qué fuimos y cuáles son nuestros orígenes, orientando dicho conocimiento hacia una aplicación útil para nosotros mismos. Y de entre las enseñanzas que esto nos puede acercar como regalía, no es poca la que, adaptada, nos demuestra que en la *Historia* se encuentran todas las vías de nuestro futuro, en nuestro pasado y nuestro presente, que, esa "piedra de toque de todo lo que puede decidirse como ley para un pueblo"[573], se halla ya presente y obrando en la experiencia de las Indias y las jóvenes naciones, lo mismo que en la *época clásica*, porque "podríamos así decir, bien respaldados de razones, que toda pasión […][tiene la facultad de inflamarse] en una multitud y de propagarse ante nuestros propios ojos […] *como por un contacto o simpatía*" precisamente porque en su naturaleza está inscrito el atributo de "ser éstas *sociales* y

[572] Andreu, A. *Loc.cit.* p. 71
[573] Kant, I. "Beantwortung der Frage...", en Ak. VIII, p. 39

comunicables [*communicative*]"[574]. Lo que con ocasión de situaciones semejantes puede ser experimentado particularmente, tiene en la sociedad su proyección, y, por eso mismo, dice *Shaftesbury* que, de saber como sabe la *Humanidad* de muchas clases de pánico, pasiones inflamables socialmente, se puede aventurar que "las civilizaciones [cuando nacen, sociales como son, basadas en un principio de comunicación,] nacen de algún[o][…]. Y ello está en la estructura de la naturaleza humana"[575]. Luego, diversos gobiernos se fundan en diversos estados de ánimo y tienen como *'por dentro'* una pasión o principio del querer básico que los vertebra. "La piedra de toque de todo lo que puede decidirse como ley para un pueblo *reside en la siguiente pregunta: ¿podría un pueblo imponerse a sí mismo semejante ley?*"[576], ¿Verse quizás entusiasmado por el mismo pánico?

Las distintas pasiones vienen de serie con el aditamento de poder ser convertidas en sociales, comunicadas, propagadas, quizás amplificadas para nuestro descontento, pero esto será ya cuestión de graduación. Primera conclusión importante: Las pasiones que pueden ser sociales y comunicables, son por lo mismo universalizables. *Sensus communis.* Pueden reverberar y propagarse. Queda para el epistemólogo y el magistrado el hacer pruebas a la imaginación sobre cuánta carga es capaz de soportar antes de dispararse por elevación a amplificar los efectos de lo que cae en su brazo de la balanza. Pero lo primero es saber si su balanza pesa tales pasiones como sucede con el resto de los mortales. Si es o no sensible o, *lo suficientemente sensible*. Lo segundo y fundamental, un resultado tanto para el *observador filosófico*, como para el *hombre de Mundo*, es que las pasiones nos dan noticia, si las seguimos en sus derroteros, si las llegamos a comprender, de los posibles orígenes de nuestra sociedad presente, o del de las sociedades presentes, en general. Y, todavía más útil: Del estudio de las pasiones que fluyen por el cuerpo social también se puede diagnosticar a la larga y a la corta el peligro de colapso de la misma sociedad que las sustenta. Cada pasión y afecto tiene su lógica. Palabra de Crisipo. Poderoso artilugio para nuestro método hermenéutico analógico, porque lo ganado en *Antropología* es conocimiento revalorizado para la *Política* y, de aquí, *para la Política en el tiempo, para la Historia.* La pasión concreta cristaliza, se propaga y funda una sociedad. Se hace positiva. Se asienta en ritos y en

[574] Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper). *Op.cit.* p. 16. El subrayado es mío.
[575] Andreu, A. *Loc.cit.* p. 40
[576] Kant, I. "Beantwortung der Frage…", en Ak. VIII, p. 39

instituciones. Se institucionaliza en rito y así se hace objetiva y pública, fórmula comunitaria o gobierno, desde el caldo de cultivo emocional. La furia licuada que viaja de rostro en rostro posiblemente es el origen de los pueblos bárbaros y conquistadores. Así que, lo primero que golpea con la fuerza de la evidencia es que, cuando de fundar una sociedad se trate, mejor será elevar a piedra sillar una *buena pasión* [*good humor*] antes que un *ill-humour*, y, si de detener los raptos de fanatismo y entusiasmo se habla, mejor será también saber en qué pasión tiene su origen, y si se aviva o se apaga el fuego aventándolo o intentando sofocarlo. "Hay gran variedad de pánicos en la Humanidad, aparte del primero que se nos puede venir a las mientes, que es el miedo. Cuando un entusiasmo de cualquier clase se aviva, como con frecuencia ocurre con ocasión de encontrarnos ante melancólicos, estamos avisados y más nos vale tomar medidas. Pues dichos vapores se elevan de acuerdo a Naturaleza, y tanto mayor será su costumbre cuando corren malos tiempos [en tiempos dados a auditorios atentos y deseando dar oído a las crónicas del *terrorismo en Historia*, quizás, tiempos estos] como cuando los hombres se encuentran bajos de ánimo, con ocasión de calamidades públicas, de la insalubridad del aire o de la dieta, o cuando la desgracia se cierne desde [el *reino de la necesidad* para aplastar de un manotazo los majestuosos palacios de lo civilizado][…], bajo guisa de tormentas, terremotos, o de otros prodigios que así de asombrosos se nos antojan. En estas épocas se aventarán los pánicos [del miedo y el temor] con total seguridad, y deberá el magistrado darles alguna salida. *Pues de aplicar remedios severos, y echar mano de la espada,* la *fasces*, como de una cura, *agravará a buen seguro el caso* y acrecentará los mismos humores melancólicos que intenta aplacar, aumentando la causa del ánimo destemplado"[577].

[577] Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper). *Op.cit.* p. 15. El subrayado es mío. La teoría de los humores shaftesburiana tiene una tradición hermenéutica muy rica, sin duda. Estética, Ética y Política la hacen un lugar muy transitado. Como fondo de todo el asunto está el hecho apreciado por el inglés de que las emociones y sentimientos, a diferencia de las sensaciones, son explicativos pues responden a pasiones humanas, con deje intelectual, a diferencia de las que mueven el ánimo de los animales. Es decir, que el atributo de *'communicative'* es exclusivo del *ser humano* en lo referente a los sentimientos intelectualizados *–preliminary right of judgment–*. Este atributo favorece el sumatorio y desencadena el pánico lo mismo que funda ciudades. Ningún individuo de la fauna más cercana es capaz de inficionar dichas pasiones destructivas en sus congéneres ni construir sobre ellas. *vid.* Urrea Restrepo, A.M. "Shaftesbury: *Sensus communis* y humor en la filosofía", en *Universitas Philosophica*, vol. 14, n. 28, 1997, pp.11-28; Winkler, K.P. " 'All is Revolution in Us': Personal Identity in Shaftesbury and Hume", en *Hume Studies*, vol. 26, n. 1, 2000, pp. 3-40; Baum, A. "Selbstgefühl und reflektierte Neigung: Ethik und Ästhetik bei Shaftesbury", en *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, vol. 46, n. 2, 2001, pp. 291-301; Glauser, R. "Enthousiasme et Experience Religieuse", en *Revue de Theologie et de Philosophie*, vol. 134, ns. 2-3, 2002, pp. 217-234; Critchley, S. "The Joke's on All of Us-Humour as

El consejo que el *Lord* pone por escrito para el posible futuro gobernante no podría ser más sencillo. Es que se trate el sentimiento con el sentimiento, y que, en lugar de amputaciones, sangrías, o cauterizaciones de lo que no precisa propiamente de cauterización alguna, se "*practique la simpatía implicándose* [el magistrado] *en las preocupaciones de la gente*, y tomando, como si se dijera, *la pasión sobre los hombros de sí mismo*"[578]. Y esto no es ningún saber arcano. Se practica haciendo un ejercicio de simpatía, y, no hay necesidad de alarma, pues no hace falta para ello elevar el mismo ejercicio a la exaltación entusiasta. Esto es, *Shaftesbury* sólo le pide al soberano, al magistrado –y podríamos extender la sugerencia por lo ya anotado al *hombre de Mundo* y al *observador filosófico*, cada uno según intereses en el asunto y su cercanía a la mesa de juego– o al estadista, que practique la actividad originaria de la cordialidad. Es la más sencilla y la más natural. No puede habérsele olvidado. Es decir, le pide que recuerde la actividad de cargar con corazón sensible con el sentimiento y las preocupaciones de la gente. Darle valor a sus sufrimientos y también alegrías. Lo contrario, su desconocimiento, su silencio, es justamente lo que aviva el fuego incontrolado y el desastre de la *pólis.* Los aullidos pánicos en las grutas hindúes son producto del desconocimiento, de la ignorancia. A la claridad del sentimiento la seguirá de suyo la lucidez de espíritu para dar salida a semejantes afectos en la vida en comunidad y en la *Historia*, pero el paso previo de acogerlos es necesario. Sin más, *Shaftesbury* le pide al gobernante *incluir los mismos afectos como motivo en su propia actividad deseante*, como *materia de su voluntad*[579]. Comprenderlos en sí.

Sensus communis", en *On Humour*, Routledge, London-New York, 2002, pp. 79-92; Purviance, S.M. "Shaftesbury on Self as a Practice", en *Journal of Scottish Philosophy*, vol. 2, n. 2, 2004, pp. 154-163; Carey, D. "Locke, Shaftesbury and Innateness", en *Locke Studies: An Annual Journal of Locke Research*, vol. 4, 2004, pp. 13-45; Sergio, E. "Shaftesbury e Hobbes", en *Rivista de Filosofia*, vol. 96, n. 3, 2005, pp. 405-426; Billig, M. *The Hidden Roots of Critical Psychology: Understanding the Impact of Locke, Shaftesbury and Reid*, SAGE Publications, London-Thousand Oaks-New Delhi-Singapore, 2008; Maurer, C; Jaffro, L. "Reading Shaftesbury's *Pathologia*: An Illustration and Defence of the Stoic Account of the Emotions", en *History of European Ideas*, vol. 39, n. 2, March 2013, pp. 207-220

[578] Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper). *Op.cit.* p. 15. El subrayado es mío.

[579] Hemos introducido hace ya muchas páginas el problema de la gobernanza que la anticipación del deseo mostraba en un primer plano. El gobernante se veía incapaz de predecir a ciencia cierta lo que su pueblo podía desear, a saber, el contenido lógico u objeto de la voluntad de cada individuo, esto a cada instante, además. Por ello, el estadista interesado simplemente en el *bienestar* de su gente tendía a simplificar el asunto y a identificar su propio *bienestar –privado, particular–* y su tarea pública, igualándolo con el de su pueblo –que es el auténticamente *público*–. Es decir, ejecutaba una operación de universalización inválida. Haciéndose feliz a sí mismo se convence y cree cubrir las necesidades de su Estado. Llegados a este punto, y, por mínimo que fuera el grado en que el consejo de *Shaftesbury* se siguiera, se echan de ver las dificultades que el cumplimiento del mismo supondría para el magistrado acomodaticio: el gobernante que no es un ingenuo sabe que incluir entre sus preocupaciones objetos

Ese entusiasmo pernicioso que corre el riesgo de lograrse y culminarse en la forma contrahecha de la pasión mal conducida representa, acabado, también el fracaso político del magistrado que administra la paz en la ciudad.

El primer terror de *Mr*. Hobbes era el *Leviatán*, la guerra internacional. El segundo, el *Behemoth*, la guerra civil[580]. Pero esta forma de los afectos, la disposición entusiasta, sólo trata de conservar el potencial afectivo, que no es sino una constante antropológica fundamental a tener en cuenta toda vez que se trate de gobernar a *seres humanos* y no a plantas, o de formarlos comunitariamente. También toda vez que se trate de comprender sus motivaciones –y aquí más vale que preste atención la *cabeza filosófica* pues el consejo va especialmente dirigido a la misma– y, estrategia principal a tener por herramienta de las más útiles, es la que ofrece la simpatía. Pues *son individuos precisamente los que gobiernan a otros individuos.* También *son seres humanos, mortales y sentientes, los que interpretan y obran en consecuencia al avistar el comportamiento de los que no son concebidos sino como sus 'semejantes'*. La empatía, ese padecer juntos, es el ejercicio introyectivo-proyectivo que puede facilitar la gobernanza, y *Shaftesbury* nos la sugiere a modo de intuición como una ejercitación decididamente activa. Hay que ponerse a ella. Uno se implica en las preocupaciones de la gente, toma las pasiones sobre los propios hombros, se coloca en el lugar de otro. Y, el éxito en semejante ejercicio queda explicado sólo bajo el supuesto de *que se da entre iguales*. Hay un reconocimiento y se deja de ser un extraño. Hay una *lógica de los*

---

ajenos a su propia *ley del deseo* es interrumpir la marcha de ésta según su propio principio, y obrar *por el de otro*. A poco que se posponga entonces la propia satisfacción, cualquier cambio ejecutado donde la libertad de uno *es la ley, donde la libertad de uno se ha vuelto una necesidad para otros*, ampliará traidoramente para su egoísmo la distancia entre sus *deseos* y su *satisfacción*, y lo hará familiarizarse de nuevo con el abismo de una libertad impedida o coartada. Esto es, *ceder parte de su derecho* y *reconocérselo a otro*. En primer lugar, cederles *el derecho a tener deseos. vid. supra* notas 538 y 566.

[580] Thomas Hobbes of Malmsbury (1588-1679) publica su *Leviathan* en 1651 [*Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiaticall and Civil*]. La figura del monstruo marino, de origen bíblico, ilustra la formación del poderoso artefacto del Estado. Otro monstruo de origen bíblico, el *Behemoth*, se vuelve el símbolo de la obra escrita en 1688 –aunque no se llega a publicar por requerimiento de las autoridades bajo el título *Behemoth: the History of the Causes of the Civil Wars of England, and of the Counsels and Artifices by which they were carried on from the year 1640 to the year 1660*. El *Behemoth* es una bestia terrestre, no obstante. Ambos especímenes figuran como fuerzas de la *Naturaleza* del estilo de Scilla y Caribdis para la mitología griega. Son el caos corporeizado, impulsos inabarcables que arrasan con todo de no ser conducidos adecuadamente. Una doble salvedad: Su papel en el Antiguo Testamento (Job 40:15-24 y 41:1-10) es más el de amenaza que otra cosa. Amenaza e instrumento divino. Dios se los describe a Job. Primero la bestia terrestre, que le ha ayudado nada menos que a trazar los caminos del mundo, después la marina, como ejemplos parejos de lo inconmovible del poder divino. Y es que ambas son extintas apenas han despuntado los primeros rayos del Sol sobre la Creación. Así los entiende a ambos Hobbes, como amenazas, pero para él son unas amenazas bien actuales. Redivivas.

afectos, común, que, bien entendida, deja abierta la puerta a esa *Iglesia asamblearia* o *comunidad del sentimiento*, y ésta se funda sobre la asunción de que los *seres humanos* pueden apelar a una experiencia común, popular, accesible a todos sin privilegios, pero, que al mismo tiempo es muy personal, coincidente con el sentimiento mismo de la vida y que no es independiente del mismo *sino el mismo sentimiento* y *sentiente*, una experiencia más mostrativa que demostrativa, expresiva, que es una con el signo o símbolo o significante que la representa, y que, dada semejante fusión originaria, como la que permite interpretar perfectamente la pasión que se enseñorea del rostro, es fácilmente identificable.

Esa clase de *experiencia* "omnicomprensiva y radical [por ser *original* y *originaria*, *primitiva* y fundamental], accesible al pueblo […] [no es otra sino] la *experiencia estética*"[581]. Esta clase de experiencia, indudable desde el punto de vista de la teoría del conocimiento porque la sensación es conocimiento una vez se advierte como presencia, figura como *'popular'* por decir de su universalidad. Es cognitiva aunque no adquiera el rango de conocimiento al modo en que lo puede adquirir la certeza que el devoto de la *Ciencia* merced a su método peculiar encuentra en sus artes. Y, sin embargo, no quiere negarle nadie su carácter de evidencia, su particularidad, su posición originaria. Los problemas vienen cuando de darle un tratamiento adecuado se trata. *'Comprender'* [*understand*, *verstehen*, un cierto colocarse bajo el peso, asumir algo,] es un primer paso hacia el conocer, consistente en darle algún peso e importancia a ese *'preliminary right to judge'*, ese *pre-juicio* original y primitivo.

La experiencia directa que pretende ser la *experiencia estética*, un universal antropológico coincidente con el sentimiento del ser mismo, de estar existiendo –si deseamos nombrar el modo de ser en lo particular–, *no puede negársele por lo mismo al resto del Universo.* Llegamos con ello al argumento consecuente *Leibniz-Shaftesbury*. Por mejor decir, *no tenemos razones de peso ni fuerza demostrativa que nos secunde si nos atrevemos a querer privar de ésta al resto de la Creación.* Palabra de Leibniz, entendida por *Shaftesbury*. Pues al argumento sobre las otras mentes cartesiano –que tan caro debía ser también por lo ya visto para *Mr.* Locke en su escepticismo hipertrofiado positivista– se le puede dar muy fácilmente la vuelta, como se les da a esos bolsillos que parecen tan llenos para aligerarlos de una vez. *No tenemos ninguna buena razón, ningún*

[581] Andreu, A. *Loc. cit.* p. 33

argumento convincente, que nos permita inferir de nuestra experiencia consciente y conocimiento sobre nuestra propia mente, la existencia de otras mentes semejantes –decía el de la Lorena con más razón que un santo–. Pero, por lo mismo, *no tenemos ninguna buena razón, ningún argumento convincente, que no nos permita inferir de la experiencia consciente y conocimiento de nuestros estados afectivos, la existencia de otros semejantes en un prójimo.* Pues los individuos humanos acompañan estos estados con gran frecuencia del carácter de una expresión[582], y este es un comportamiento que se puede perfectamente aprender *por observación*, así *à la Locke.* "Este «principio de uniformidad» hace que «lo que experimentamos al presente en nuestros cuerpos» (¡lo que dirían los cartesianos al oír esto!) es lo que hemos de suponer que sucede, *no ya en todos los hombres, sino en las demás criaturas del Universo*"[583]. Asegurando la caridad en la atribución de sensaciones, sentimientos, entusiasmos a otros individuos, y con tanta más razón contra el escepticismo cartesiano-lockeano, nos precavemos ante la violencia del sentimiento contra el sentimiento porque hacemos esperable el suceso –estamos prevenidos para experimentar y predecir–, y ganamos por el camino la evidencia innegable que nos vincula con el resto de las sustancias. Esta correspondencia, simetría o continuidad del sentimiento, es lo que lleva a la solución leibniziana al problema de la *armonía preestablecida qua sistema*[584]. Hay una gran

[582] La filosofía de la *expresión* y el *expresivismo* [*expressivism*] es tema de lo más actual. Popularizada en los años 30 por Ludwig Wittgenstein principalmente en sus lecciones en Cambridge –*The Blue and Brown Books* (1933-1935)– y redescubierta posteriormente en las *Philosophische Untersuchungen* [*Investigaciones filosóficas*] póstumas del 53, la *filosofía de la expresión* es la respuesta sucinta al problema de la representación-referencia de estados mentales. Ciertos estados mentales, como por ejemplo el dolor, puede decirse que son sustituidos –Wittgenstein habla de *'ocupar el lugar de'*– por la misma expresión o interjección. ¿Una *suppositio materialis* quizás? La bibliografía se acumula en el presente con rapidez en cuestión de meses si uno se descuida. Su cercanía a cuestiones epistemológicas –sobre el valor representacional o real de la referencia respecto de la misma *expresión*–, cuestiones de *filosofía del Lenguaje* –sobre el valor semántico de la *expresión* y cómo funciona en tanto referencia– , sin olvidar las cuestiones éticas e incluso políticas –sobre el valor de la *expresión* como fundación normativa y la construcción comunitaria sobre aquélla– hacen del ítem uno muy codiciado. *vid.* Prinz, J. *The Emotional Construction of Morals*, Oxford University Press, Oxford, 2007; Ross, S. "Justification, Moral Realism, and Expressivism", en *Philosophy Forum*, vol. 42, n. 1, 2011, pp. 21-33; Sinclair, N. "Expressivist Explanations", en *Journal for Moral Philosophy: An International Journal of Moral, Political and Legal Philosophy*, vol. 9, n. 2, 2012, pp. 147-177; Donatelli, P. "L'etica e la concezione espressivista della mente", en *Rivista de Filosofia*, vol. 104, n. 2, Agosto 2013, pp. 183-207; Konigs, P. "The Expressivist Account of Punishment, Retribution, and the Emotions", en *Ethical Theory and Moral Practice: An International Forum*, vol. 16, n. 5, Noviembre 2013, pp. 1029-1047

[583] Andreu, A. *Loc. cit.* p. 45. Cf. con Gerhardt, C.I. (hsg.): *Die philosophischen Schriften von Gottfried…* III, pp. 339-340

[584] *Ibid.* p. 343. Para una comparación del tema con ampliación al siglo siguiente *vid. supra* nota 537

cadena de seres vinculados entre sí. Una comunicación entre las sustancias por afecciones originarias.

Ahora, desde un punto de vista operativo y funcional y siendo prudentes ¿Qué otra situación si no le puede ser más conocida, familiar, próxima al historiador universal para empezar que la *"sacar la armonía de sí mismo"* [*aus sich selbst heraus die Harmonie zu nehmen*]?¿No está él mismo en el centro de su relato trivialmente?¿No tiene un *'preliminary right to judgment'*?[585]

En perfecta sintonía nos advertía Schiller sobre su método. "La *Historia Universal* parte del principio que se sitúa precisamente en oposición al que persigue un *comienzo del Mundo*"[586], comienzo que nos debe resultar *inimaginable y extraño* ya que no estábamos presentes. De acuerdo con la sobriedad de *Mr.* Locke. Esto es, por otra parte, una consecuencia curiosa, pues *¿No es Historia Universal de aquello de lo que hablábamos?* "En este motivo [genético], la consecuencia efectiva de los sucesos desciende desde el origen de las cosas hasta su ordenación más reciente; el *historiador universal* [de forma contraria] asciende *desde la situación del Mundo que le es más próxima* en pos del origen de ésta misma"[587]. Esta situación del *Mundo* que le es más próxima, incluye trivialmente al mismo *historiador.* Éste ejecuta la operación de historiar siguiendo una fina relación interior, un orden interno, un fondo. Ese fondo no es tan difícil de continuar ni consta de tantos meandros. Más que nada porque es un fondo existencial. "Nuestros Leibnizs [*Leibnize*][*sic*] y Locke se hacen así igualmente dignos de mérito"[588]. Son *'nuestros'* porque figuran como legado humanitario por igual,

---

[585] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem…", en *SW*, IV, p. 764

[586] *Ibid.* p. 762

[587] *Ibid.*

[588] *Ibid.* p. 757. Una fuente rica en datos nutricios y análisis de los mismos referida a la polémica Locke-Leibniz en suelo alemán y en el contexto de la época –concretamente y para nuestra satisfacción, en el ambiente estudiantil en Jena– puede encontrarse en Beiser, F.C. *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Harvard, 1987. Schiller no elige por casualidad a la pareja. Para Schiller son *'nuestros'* porque somos herederos de su grandeza, porque acogemos solícitos la riqueza de su legado aún y todo sea entendido como contradictorio el de uno con el del otro, pero son también *'nuestros'* por causa de la lucha de apropiación de ambos pensadores que ya se encontraba instalada en el ambiente académico. Cuidadosamente presenta la dupla entendiéndola como significativa para el auditorio de estudiantes. Justamente presentada como una de entre las muchas opciones vitales de que está plagado el texto: *ganapán* o *cabeza filosófica*, *bárbaro* o *civilizado*, *Locke* o *Leibniz…* Esta misma decisión vital la puede presentar como sufrida en sus propias carnes, pues él mismo es *filósofo* y *poeta*, *historiador* y *dramaturgo*, dado al *escepticismo* y al *misticismo teofántico*. Y no *una cosa o la otra.* Sobre esto se hablará brevemente en el próximo apartado para mostrar la línea de influencia necesaria en los planteamientos históricos de Schiller. *vid.* igualmente al respecto como ampliación de la querella generacional *empirista-idealista* Fischer, K.P. "John Locke in the German Englihtenment: An Interpretation", en *Journal of the History of Ideas*, vol.36, n.3, July-September 1975,

testadores a favor de los *Menschen* o la *Mankind*, y, cabe a ello añadir que, "a cada mérito le está abierto un camino distinto a la inmortalidad, a la verdadera inmortalidad… Quiero decir, [allí] donde lo efectuado vive y sigue caminando entre nosotros, *aunque el nombre de su creador quede oculto tras la obra*"[589], y si de elegir entre el inglés y el sajón se trata, el *Professor* Schiller lo tiene bien claro aunque el nombre quede oculto tras la obra. Lo determinante es la obra viva y efectiva. Y es que Schiller ha pasado por las escuelas *escocesa del sentido común* y la del mismísimo Herder, Leibniz tampoco le resulta desconocido, y no puede ni tiene necesidad de renunciar a un legado conceptual por otro lado tan rico. Si se nos despertara el ánimo, el noble deseo de hacer una aportación a la *Historia*, esto mismo inmediatamente "ataría nuestra fugaz existencia a la *cadena perenne que une a todos los linajes humanos para sujetar nuestra volátil existencia*"[590] por los mismos lazos de la simpatía. Y queda aquí oculto el nombre del autor, sin lugar a dudas. Se ata primero por el existir y no por el designar de la convención. La inmortalidad, la *'verdadera inmortalidad'*, no hay que ir a buscarla a las distancias uránicas, pues se nos puede hacer encontradiza mismamente a nuestro alrededor, donde lo efectuado vive y sigue caminando entre nosotros, donde todavía es efectivo y existente. Es una inmortalidad perenne merced a la *gran cadena del ser* que une las existencias de todos los linajes humanos. *Todos los linajes humanos, toda la Historia Universal sería necesaria para explicar únicamente este momento.* Leibniz no podría soñar con un mejor acomodo que el texto de Schiller. Pero Schiller se ha interesado antes por *Shaftesbury* que por Leibniz. Enseguida lo veremos.

Y lo efectuado vive y mora entre nosotros. Efectivo, sigue teniendo influencia en ambos sentidos de la cadena. Las generaciones venideras y las precedentes acercan posturas, se interpelan desde distintos tiempos y se sienten interpeladas por los pretéritos. Obran *como si* estuvieran presentes los antepasados. Nos influyen e inspiran. "Basta con la observación llana que tal inspiración tiene *como una presencia ordinaria para los hombres*. Los mismos ingenios contemporáneos [*wits*] son incitados en mayor

---

pp. 431-446; Jolley, N. *Leibniz and Locke: A Study of the* New Essays on Human Understanding, Clarendon Press, Oxford, 1984; Beiser, F.C. *German Idealism. The Struggle Against Subjectivism. 1781-1801*, Harvard University Press, Harvard, 2002; Pollok, K. (ed.) *Locke in Germany: Early German Translations of John Locke. 1709-1761*, Thoemmes Continuum, New York, 2004; Weber, M. "Über die Vergleichbarkeit metaphysischer Systeme: Der Fall Leibniz kontra Locke", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 59, n. 2, 2005, pp. 202-222

[589] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem…", en *SW*, IV, p. 767

[590] *Ibid.*

o menor medida por la opinión en que tienen a sus compañías, *y por la idea que se forman para sí de las personas a las que se dirigen cuando discursean.* El primer actor con el que nos pudiéramos encontrar, una vez está encaramado al escenario, nos contaría cuánto más se ejerce en él un efecto añadido para la exaltación y por encima de su temple de ánimo usual, si es que acaso se encuentra ante un auditorio lleno a rebosar y de la mejor de las clases además. *Y cuánto mayor será [para el gobernante], que es el más noble de los actores, y del más noble de los partidos asignados a mortal alguno en este escenario terrenal, cuando actúa aquél por mor de la* libertad *y de la* Humanidad"[591].

¿Cuánto mayor no será el influjo e inspiración con que quede tocado, si es esa regia presencia ante la que se coloca, la de la *Humanidad*?¿No añade la presencia atribuida, el auditorio imaginado, el interlocutor figurado, *"la presencia del público [del pueblo]* la de los amigos, *la de los que desean el éxito de nuestra causa [well-wishers] un algo a nuestro genio y pensamiento"*[592]*?* "¿O es *la sublime razón*, y su tesoro para la elocuencia que uno descubre ante un público, nada más que la muestra de aquello de lo que uno ya es maestro en privado, algo que puede convocar a su lado en cualquier momento, bien cuando se halla solo, bien *si rodeado incluso de compañías que le son indiferentes* [que no le sugieren *ningún afecto vivo*], *bien con motivo de cualquier ocasión irrelevante y a cualquier hora intempestiva?* Pues *más propio es esto de divinidades; el común de los mortales, me viene a parecer, no llega a semejantes cumbres"*[593]*. Sin amigos estaba el gran artífice del Mundo, así notó sus carencias y por ello los espíritus produjo…* Y no los produjo cual esclavos, corifeos y turiferarios, como a motivos de la indiferencia, sino que los hizo semejantes a favor de los lazos de la amistad y la simpatía. No de otro modo le hubieran sido útiles para sentirse menos solo ni valorar lo que en él habitaba[594]. Esta divinidad, no obstante, está hecha de una pasta

[591] Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper). *Op.cit.* p.8. El subrayado es mío.
[592] *Ibid.*
[593] *Ibid.*
[594] "Cuerpos inanimados [*Tote Gruppen*] somos, cuando odiamos/ Dioses, si amorosamente nos abrazamos,/ suspiramos por la dulce tirantez de la atadura./ Hacia arriba por las mil degradaciones/ de espíritus sinnúmero, que mansos permanecen,/ reina divino este impulso./ Falto y todo de brazos [*Arm in Arme*], no ceja, y más y más alto/ del bárbaro al vidente heleno, [*vom Barbaren bis zum griechschen Seher*]/ que junto al último serafín se alinea,/ mecémonos a una en el círculo de la danza, / hasta que allá en el océano del fulgor eterno/ pereciendo se sumergen tiempo y medida [*Maß und Zeit*]" (Schiller, F. "Philosophische Briefe. Theosophie des Julius", en *SW*, V, p. 353). En un tono algo menos poético, los *loci* simbólicos del canto anterior no dejan de tener una traducción histórica, ya que de *'tiempo y medida'* estamos hablando. El premio de la posteridad nos espera si nos reconocemos atados "a la cadena perenne

muy distinta a la que conforma el misterio extraño de la divinidad nominalista lockeana. Ésta tiene cosas en común, y se implica con, su propia Creación.

Esta *ontología de la presencia*, imagina precisamente lo que una facultad imaginativa que se precie puede importar en primer lugar, *un existir*, una *existencia* o *presencia*. Un *algo* –en este caso *un alguien* que espera nuestro discurso y es refrendo del mismo– *que está ahí* para responder de sí. Método popular. Somos reos en ello de una exhortación u obligación adquirida al reconocer que nuestro discurso, nuestro discurrir, nuestra razón, si llega a ser sublime depende ahora de un efecto amplificado que se centra en la existencia de otro receptor de nuestro discurso, argumento, o razón, y que es la que lo justifica. ¿Otros casos? Los de la divinidad misteriosa y refractaria. A esa tanto se le da que le vayamos con razones. Ella tiene las suyas propias e igual, ni las entendemos. Pero hablamos para humanos. Si acaso pudiera ser, dicha suposición del otro nos coloca por encima de nosotros mismos. Lo contrario –decimos– es *'asunto más bien de divinidades'*, que pueden estar solas sin sentir su falta [*Mangel*][595]. Muy aristotélico, *Shaftesbury* asume nada más y nada menos que, en nuestro uso de cualquier facultad cognoscitiva, el ser humano necesita siempre de un otro que es fin y dirección

---

que une a todos los linajes humanos" (Schiller, F. "Was heisst und zu welchem…", en *SW*, IV, p. 767). De reconocernos en ella podemos ganarle al futuro nuestra propia existencia liviana, pues esta tirantez que puede ser interpretada como la temida condena de la determinación y el *fatum* es dulce si la alternativa es la falta del cuerpo inanimado y el premio es que la generación futura deba remitirse a la nuestra quiera o no. La ausencia de vida como metáfora es la ausencia de contacto y el aislamiento. Inercia. El temor es la muerte de la comunidad, de cualquier comunidad, pues es el sentimiento que recoge el ánimo hacia adentro, y el ánimo recogido carece de impulso. Los órganos funcionan en su particularidad pero para el todo del cuerpo. "Toda la historia universal sería al menos necesaria para explicar únicamente este momento […] El espíritu que fue oprimido en el bárbaro del norte se orientó [sin embargo] de acuerdo a modelos griegos y romanos, y la sabiduría acabó cerrando un pacto con las Musas y las Gracias para determinar el momento en que debieron echar a andar por el camino del corazón", que es el órgano del *'amor'*, sea éste cósmico o no (*Ibid.* p. 760). Acoger a otro en el propio pecho. La *paz*, la *comunidad*, el *equilibrio dinámico de las fuerzas*, es al mismo tiempo un hecho histórico *–lineal, continuo, positivo, de tiempo y medida–*, uno de significación metafísica *–unión frente a dispersión, acumulación frente a aniquilación, concordia frente a discordia, caos oponiéndose a orden*, pero…también y por ello, *variedad frente a uniformidad, libertad frente a determinación, posibilidad frente a necesidad*– y, finalmente, un objeto particular de contemplación estética: Es *un* Omar el que resarce lo despojado al tiempo por un Al Ma`mun, son Rafael y Correggio para la *historia sagrada*, Leibniz y Locke para la *Cristiandad y la moral*, Carlos V o Lutero, son los hitos que resaltan en la *Historia*. Pero Schiller, por mucho que guste de la lectura de Tucídides y lleve los laureles del trágico, no sucumbe a la *historia de las personalidades*. No menos determinantes son en sus efectos el *bárbaro del norte*, el *griego* y el *romano*, Alemania, Italia o las riberas del Ebro como figuras concretas también, ni tampoco la *ley*, el *comercio*, la *pax romana*, que son igualmente figuras en este drama del Mundo (*Ibid.* pp. 755 y ss.). "Todas las edades precedentes han cedido su esfuerzo [esa dulce tirantez de la atadura] a este nuestro siglo […] en el celo y el trabajo, el genio, y la razón, y, no en menor medida la experiencia" (*Ibid.* p. 767). Igual mérito aquí le está destinado al temporero y al genio, uno al lado del otro danzando en este corro universal. Cf. con *supra* notas 221 y 267

[595] Schiller, F. "Philosophische Briefe. Theosophie des Julius", en *SW*, V, p. 353

de lo razonable, y que esto se funda además en lo sensible. *Sólo un dios o un animal pueden vivir a parte de la sociedad.* Es más, ahora, sólo un dios nominalista puede. Porque el animal también es capaz de simpatías. La *voz* es voz significativa en el humano. Una primera consecuencia es que la *Antropología* de *Shaftesbury* funda la *Moral* e incluso la *Historia*. Habrá que ver hasta dónde es aplicable este nuevo método en tierras alemanas. La *teoría de los sentimientos morales* explica proyectivamente el encuentro común con el otro, que es un semejante y por eso puede valorarse por lo que en común tiene, y se precia de derivar el respeto a éste como una *exhortación* o *elevada obligación* en el derecho típico de lo que nos es agradable o desagradable. *No podemos dejar de respetar lo que apreciamos.* La *Política* es una consecuencia como teoría de los límites de lo humano, no un corsé de cifras y cuentas positivas. La *Política* así entendida, además, es lo que sirve a su vez a la *Historia* como justificación. Nada más puede satisfacernos. Ésa es la idea de una *historia natural del ser humano.* Porque sólo la *Naturaleza* nos viene a mostrar graciosamente aquellas causas que buscan de su satisfacción, es decir, aquellas que buscan una institución que las satisfaga; y, por analogía, así la causa, así la institución. *Hay que ver como medio y fin lo que otrora se enlazaba como causa y efecto*[596].

[596] *Shaftesbury* iniciará aquí con esta *teoría de los sentimientos morales* una tendencia muy cara al Romanticismo. Las *pasiones*, las emociones, son objetos epistémicamente experimentables y, qué duda cabe, mucho más interesantes que los productos momificados y esclerotizados que el *entendimiento* ofrece. Éste ha congelado en conceptos los productos líquidos e insinuantes de la *imaginación.* La *pasión* además puede 'impostarse', esto es, generarse equívocamente e influir incluso en su carácter mentiroso volviéndose *verosímil*. La *imaginación* puede inflamarse con apenas una chispa, iniciar la avalancha del pánico que sepulta todos los contornos de lo razonable. El Romanticismo quiere descubrir con gusto que el *ser humano* es un animal para la ficción. Schiller no tendrá un papel pequeño en desfogarse con ella a través de su concepto eminentemente existencial de *verdad como expresión*: "Cuanto mayor es el regalo que deseo otorgarles a ustedes –¿y qué puede ceder un ser humano a otro más grande que la verdad?– más he de soportar la preocupación de que el valor de este regalo no disminuya en mi mano" al cederlo (Schiller, F. "Was heisst und zu welchem…", en *SW*, IV, p. 749). Schiller teme porque conoce el valor de la verdad que desea transmitir, *materialis*, y no sabe si la palabra –*suppositio*– le ceñirá demasiado el talle y la hará aparecerse contrahecha. Busca una *vera narratio*, la palabra justa. Las mentiras no son sólo negaciones de lo verdadero, sino objetos devaluados de lo mismo, pues *sabemos que algo es falso por su relación con lo que es verdadero.* Objetos pervertidos que niegan su auténtico fin. Es el *lenguaje poético* el que revela la *verdad* con la *mentira*, un nuevo tipo de lenguaje que no tiene por qué ser siempre bien avenido con la *lógica natural del discurso.* No por nada, Vico, oculto defensor 'ilustrado' de esta *lengua de los dioses* –pues lo que primero se pronuncia es la creación, la palabra que hace existir algo– será recuperado de su olvido e incomprensión sólo convenientemente a principios del siglo XX, y, cómo no, por la clase de historiador de las ideas que podía apreciar los resultados que ofrecía, un historiador romántico: Benedetto Croce (*vid.* Vico, G.B. *Opere*, a cura di Benedetto Croce e Giovanni Gentile, Laterza, Bari, 1914-). Vico es el contrapunto filosófico dentro del racionalismo ilustrado. La contracorriente. El camino de Dilthey en Alemania es paralelo al de Croce, pero éste contaba con toda la eminente escuela neokantiana y el primoroso cuidado que la tradición teutona había puesto en acariciar la

¿Pero cómo salvarnos, así sin guía clara, de cometer excesos?¿En qué nos basamos para decir que el cuerpo del Estado está enfermo y en qué para decir que está sano?¿Cuál es el criterio –*Lord Shaftesbury*– para distinguir razonablemente entre los estados exaltados y los benéficos?¿Qué criterio diferencia –en definitiva– eso que vuecencia llama el *'buen humor'* [*good humour*], del mefítico *'ánimo enfermo'* [*ill-humour*], o del mismísimo *'entusiasmo'*?

"Pues sucede esto así y de esta manera: sea como fuere, respecto del contenido de la aparición, falso o verdadero [impostado o no, y, bien identificado o no], los síntomas son los mismos, y la misma pasión parece golpear a la persona con fuerza además equivalente. […] Sólo cabe inferir que el entusiasmo es maravilloso en su extensión, además de muy poderoso; que es cosa que es de menester juzgar correctamente, y uno puede efectivamente tener fortuna, pero también por otro lado es la cosa más difícil de este mundo de conocer completa y *distintamente*; ya que *ni siquiera el ateísmo está exento de ella*"[597] ¿Cómo ordenar semejante feria de apariciones separándolas entre *'adecuadas'* e *'inadecuadas'*?¿Cuándo perdemos el norte y se nos escapa rauda la imaginación inspirada?¿Pero en qué consiste exactamente esta reacción casi física traída como mercancía novedosa del mismísimo pasado?¿Qué es en sí el entusiasmo?

Shaftesbury no pretende engañar a nadie. Él no tiene la respuesta a la articulación epistémica *completa y distinta* de este interrogante, pero no por ello lo tiene menos claro. Una cosa es el contenido de la aparición, su esencia afectiva y calidad, su color, y otra muy distinta, sí, la manera en que la imaginación la exacerba y los mecanismos que se activan para ello. Su preocupación es política, pragmática, el principio activo de la curación del cuerpo del Estado reside en el mismo principio que rige los devenires de su enfermedad. No ser capaces de lo mejor, del *juicio demostrativo de relación necesaria* entre aparición y contenido de la aparición, no invalida nuestro *derecho primero a juzgar* [*preliminary right to judgment*], que ya implica la presencia de un contenido a descubrir. El miasma. Y estos contenidos son además variados.

Pero sí, mientras toda esta feria de exaltaciones no se discierna con un mejor gusto, hemos de precavernos, y hacer labor de proselitismo en favor del señalar la

---

idea de ofrecer con sus mejores galas los resultados 'sentimentales', 'expresivos' y 'comprensivos' desde Leibniz.

[597] Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper). *Op. cit.* pp. 49-50 y p. 52

dirección que parece más segura a la hora de interpretar el contenido de la aparición de estos entusiasmos. La dirección que hemos llamado *'necesaria'*, esto es, *necesaria en cuanto a sentido de asociación de ideas, de simpatía.* Y la dirección más segura es la que acompasa el *máximo efecto* con el *máximo contenido*. Cosa de proporciones ¿Y quién podría negar a todo esto que la máxima extensión del *Derecho* Universal, al interesar a todos, debe despertar el más vivido entusiasmo? La *'sublime razón'* entonces queda prohijada por las *presencias* todas y enardecido el auditorio, porque se colocara el discurseador ante la *presencia eterna de todas las generaciones*. ¡Habla a la *Humanidad*! Ése y no otro es el estado de ánimo adecuado. El tono fundamental para Schiller. "¡Millones! Os doy mi abrazo,/ en un beso del mundo entero [*Seid umschlungen, Millionen!/Diesen Kuß der ganzen Welt*]"[598]. Pero, contra estas efusiones románticas, tercia Kant a favor de la articulación útil. Hay que decir que "la *participación afectiva en el bien*, [esto es,] el *entusiasmo –si bien es cierto* que como cualquier otro afecto es reprobable de algún modo y no puede ser asumido sin paliativos–, brinda la ocasión a través de la *Historia* de hacer una observación importante *de cara a la Antropología*, a saber: que *el verdadero entusiasmo se ciñe siempre a lo* [que ostenta una naturaleza] *ideal*"[599].

Y para Kant, esto vale lo mismo que decir que *se ciñe y queda regido por el contenido –regulativo, normativo– de una idea*[600]. Por ahora, es más que suficiente. Desarrollemos las patentes implicaciones de esto en una teoría de la *Historia* que pretenda dar cuenta del mismo *entusiasmo*.

7.5.2. *La existentia perennis* y los orígenes del *entusiasmo* en Schiller.

Había que procurar –según que la *vis* [*fuerza*], el *conatus* [*impulso*] se vertiera generosamente en los recipientes dignos de su caldo–, que la forma no afeara el

[598] Schiller, F. "Frühe Gedichte. An die Freude", en *SW*, I, p. 133

[599] Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak. VII, p. 86

[600] En este punto concreto, Kant se refiere a la *idea de una distribución equitativa del Derecho*, un *Derecho Universal* de todos y para todos, cosa que sería un contenido objetivo o lógico en cuanto idea devenida concepto más bien. No nos vamos a ceñir, por nuestra parte, a este tipo especial de apariciones 'ideales', pues, como recordaremos, hay *diversos tipos de ideas* y todas implican –esta vez sí, con Kant– ciertas regularidades operacionales, ciertos criterios de sentido y de significación, sean *regulativas*, *trascendentales* o bien *de Razón*. El *concepto* es una idea que ha tenido éxito en su vida epistemológica. El carácter de las mismas ideas –hemos visto– depende de *la relación peculiar que mantienen con su objeto*, esto es, *de su trascendentalidad misma* como condición objetiva de su aparecer.

contenido, y así, "todo empieza, consiste y depende de la experiencia radical que nos constituye"[601]. Hay una continuidad ininterrumpida, de donde todo empieza, consiste y depende, que ha de mantenerse si es que ha de seguir viva la *verdad*. La *verdad existencial*, claro. La *fuerza* o *afección originaria* pide que se le aplique el mismo *teorema de la conservación de la energía* que a cualquier otra fuerza en la *Naturaleza.* Sería ahora un *teorema de la conservación de la existencia*. El *Ser*, con mayúsculas, comprehendiendo en su seno todos *los que son* en comunidad, se perpetúa, es una actividad ligada entre generaciones. La actividad de *ser, o siendo* [*tò ón*] ¿Pero, y bien, con qué derecho lo hace?¿Cuál es el *de iure* para tanta *ratio essendi*?

"El destino del cristianismo en Francia estuvo determinado por el *irracionalismo* de Descartes, que quería demostrar, en último término, recurriendo a lo que para él era «evidente», *al sentimiento subjetivo de la que reputaba su evidencia* [, su *certeza*] –una forma como otra de misticismo laico–, olvidándose de que cuanto más evidente es algo, más requiere la experiencia de demostración. Es lo que repitió machaconamente Leibniz frente a Descartes…"[602], pero *Mr.* Locke, por no atender al molesto Leibniz, no atendía ni siquiera ya a esta clase de menudencias.

Para *Mr.* Locke, Leibniz era uno más de entre esos entusiastas amigos de *lo irracional* que se podían poner a pegar alaridos, lo mismo que a balbucear cosas sin sentido para un hombre cultivado, y ambas, de un momento a otro. La sobriedad inglesa no le podía permitir semejantes excesos, así que los colocó a ambos, *Monsieur* Descartes o *Herr* Leibniz, en el mismo carruaje, bien lejos de la *casa de Oates*. Y en el mismo coche habría habido sitio para *Shaftesbury*. Pues aquellos que vienen a defender semejantes raptos y hacer elogio de la superstición y la locura, no son bienvenidos no en ésta, sino en cualquier buena sociedad. A las razones epistémicas, de la cuenta clara, había sin duda que añadir a juicio de Locke algunas de corte más práctico. "Locke ha[bía] visto con claridad que la Estética podía complicarle mucho el logro de los fines prácticos que se propone. *Una experiencia global, personal, general o común*, que requiere cultivo y aclaración, desde la que [se defiende un presunto] construir, es un presupuesto antropológico que hace valer el mundo interior de cada uno como base en la que radica la ética política"[603]. *¡Pero hay que actuar!¡Y no todos pueden, ni deben*

[601] Andreu, A. *Loc.cit.* p. 49
[602] Nota 93 de Agustín Andreu en Andreu, A. *Loc.cit.* p. 49
[603] *Ibid.* p. 53. El subrayado es mío.

actuar! No sabemos qué es eso del *'mundo interior'* y el *'fondo'*, y no podemos esperar a saberlo para decidir sobre la *res publica*. *Somos mujeres y hombres de Mundo* y estamos inmersos en él, con todo lo que esta inmediatez implica. ¿Una política de masas? Si de experiencia común hablamos, hablamos de *ley*, *contrato*, *pacto*, *convención* finalmente. Lo demás son *'sustancias ignotas'*, y, lo que es más peligroso, rémoras metafísicas que nos lastran la mano presta al fin a tomar nuestras cartas en la partida que se está jugando y sentarnos como adultos a la mesa, tomando sobre nuestros hombros nuestras auténticas responsabilidades, y no esos pretendidos afectos. Porque es bien cierto que como cualquier otro afecto es reprobable de algún modo y no puede ser asumido sin paliativos. Hay una relación directa y una asunción precrítica y prejuicio acerca de lo pernicioso de las pasiones y los afectos en materias que requieran la intervención del entendimiento, sea *práctico* o *especulativo*. Lo *afectivo es de por sí reprobable –juicio moral– y no puede asumirse en la reflexión sin paliarlo –juicio funcional–*, y, ¿qué mejor forma de paliativo que la abstracción, elisión o la depuración? Ya que la *materia de la voluntad* nos da siempre algún quebradero de cabeza… Lo que nos preguntamos entonces es si el hermeneuta puede permitirse rechazar estos contenidos como irrelevantes. Nos preguntamos si no será más bien un lujo asiático no detenerse en estas cuestiones. Pero, si bien los fines prácticos pueden verse como impedidos por estas cuitas místicas, los *commoners* tratan de defender su terruño. Hay que entender bien esta experiencia: *'Es una experiencia desinteresada'*, y yerran el tiro los que la ven perjudicial, pues la esencia de la misma es inocua en cuanto a utilidades, y sólo en referencia a utilidades podría ser perniciosa, *en general*. La pasión propia es vista en realidad también como ajena, en el corazón y el rostro del compañero, es *social* y *comunicada*, no motivada por interés alguno, queda fuera de la sede de la facultad apetitiva, es movilizada por la facultad de la *imaginación*[604]. La *imaginación* ni quiere, ni desea, sólo *proyecta* o *introyecta*. Pero este reclamo apologético no hace sino cargar de razones al devoto de la causa lockeana, el que le desea bien, su *well-wisher*, pues a las buenas razones contra el misterio y el desconocimiento, la crítica viene a aumentar su capital con la acusación siguiente: "Para Locke, lo estético es… el arte. Y el arte es una distracción, un entretenimiento. […] *No es práctico; es escombro, escoria*

[604] Leibniz sigue a Shaftesbury en esto, comentando el libro de Lady Masham. *vid.* Gerhardt, C.I. (hsg.) *Die philosophischen Schriften von Gottfried…* III, pp. 383-385. Cf. con la nota 88 de Agustín Andreu en su introducción en Andreu, A. *Loc.cit.* pp. 47-48

(*rubbish*)"[605], y la escoria impide la buena construcción. Por eso y aunque sólo fuera por eso hay que apartarla. Es superflua. Y, además, por eso es inútil. Carece de *utilidad*. Sí, acepta Locke el presunto desinterés, pero esto más que ventaja es desventaja. Para el caso es lo mismo: *La experiencia estética es desinteresada, por inútil.* Pobres réditos pues para lo que pretendan los entusiastas. La *razón epistémica* en Locke deviene *razón práctica*, y viceversa. *No hay movimiento de la razón que no cargue con responsabilidades prácticas* –dice Locke. *Conocer es actuar, pero el actuar es uno muy concreto*: El *útil*, y el *útil* es aquél motivo movido por intereses. *Verum et factum convertuntur*. Y lo fundamental es ese último *'viceversa'*, porque no debería ser tal. Esa razón epistémica debería lidiar con problemas que no necesariamente tuvieran que tener un efecto práctico, pues, lo contrario, anula la evidencia corriente, observable, que es también pecado en el mundo correctamente legislado por los buenos vecinos de *Mr.* Locke. Y la experiencia corriente, observable, reseñable y de la que se puede dar testimonio, es la de que los seres humanos pueden ser interpretados como *sentientes*, esto dicho en general. Son *sensibles*, susceptibles estéticamente hablando. Y, ya en especial, *qua* seres humanos, *Menschen*, *Mankind*, gozan de ciertas disposiciones que los hacen sensibles a una parte más especial de la realidad, una *ideal*, que será el objeto propiamente de la *Estética* como disciplina. Esta relación especial con este conjunto de objetos es irreductible a otras, es *primitiva* y *originaria*, y es por eso que debe ser asignada, o indicar, *una facultad independiente como su causa.* Determinados objetos despiertan esta nueva sensibilidad. Los seres humanos son estéticamente sensibles, y el *Arte* es sólo uno de estos posibles objetos desencadenantes del fenómeno. Porque las pasiones y afectos sociales y comunicados encienden y exaltan el ánimo de los vecinos del mismo modo que el propio, y, se imagina y se siente presente al auditorio que en realidad está ausente. Esta parte, es cognitivamente activa sin producir con ello conocimiento alguno ¡Porque no es objetiva sino subjetiva! Y, no obstante, por aquello de no producir conocimiento alguno, rendir cuentas, producir utilidades, *siendo subjetiva es desinteresada*. Justamente son las circunstancias las que marcan el inicio de

[605] Andreu, A. *Ibid.* p.54. Y es por eso que, si bien "los ingleses no inventaron las palabras estético ni Estética […][podría decirse sin embargo que, como disciplina] es *Shaftesbury* el que la inventa en paralelismo con Leibniz, que la fundamenta en la *Monadología*. […] mientras que [casi como una reacción entrópica contraria, que ayuda en el parto] de [la *casa de Oates*] sale «el libro que más ha influido en el siglo XVIII, aparte de la Biblia», es decir, el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, que es el libro que más ha influido [a su vez] en hacer descarrilar la experiencia estética" (*Ibid.* p. 42)

la *Estética* como disciplina filosófica. Conforme se va despejando el terreno de la especulación por la identificación de las formas más o menos definidas, más o menos avistadas, alumbradas o bañadas por la distinción y no sólo por la claridad, la definición que *Shaftesbury* considera más afortunada para detallar este su nuevo descubrimiento ostenta la marca de agua del tiempo y del momento histórico concreto: Es una elaborada como negación de lo que se considera en su círculo cercano conocimiento en absoluto, ése círculo que orbita alrededor de *Mr*. Locke, consideración la de éste –por lo ya dicho– marcada por el interés. Lo estético será entonces *lo desinteresado.* No hay todavía mejor término.

Pero no se piense mal, pues las nuevas disposiciones descubiertas ofrecen un rédito cognitivo toda vez que expresan un estado anímico o preferencia, primero, y, segundo, toda vez que se articulan respecto de una facultad cognoscitiva, la *imaginación*. Y, por ello, aunque sólo fuera por ello, puede ser y debería ser utillaje contenido en la bolsa de viaje del *hombre de Mundo*, no menos que en la del *observador filosófico*. Si es que alguno de ellos desea extraer alguna enseñanza de enjundia de los contenidos de la *Historia Universal.* "Por *sensus communis* tiene que entenderse la idea de un sentido que es común a todos, es decir, de un 'juicio' [*Beurteilung*] que, en su reflexión, toma en cuenta merced al pensamiento (*a priori*) el modo de representación de los demás"[606] –dirá Immanuel Kant cuando encuentre las trazas de las operaciones de esta nueva facultad en 1790 entre las reacciones experimentadas en su laboratorio trascendental–, y el modo de representación de los demás, de los seres humanos, no puede ser sino sensible de entrada. Un modo *sensible –subjetivo–*, traído a las mientes como *a priori*, como un supuesto que se ha de asumir. Se ha de asumir como presencia concreta, ya que lo que *a priori* tomamos en cuenta es justamente el modo sensible de ser y conocer de los demás. *El 'modo popular' de exposición acaba estipulando en sus extremos que los individuos son capaces de 'comenzar por algo'. Un algo muy concreto, sensible.* La experiencia estética es *'popular'* por *'no aceptar nada que no experimentemos en nosotros'*. Este principio de uniformidad –y por qué no, *sensus communis*– hace que lo que experimentamos al presente en nuestros cuerpos *es lo que hemos de suponer que sucede, en todos los demás individuos.*

[606] Kant, I. "Kritik der Urteilskraft", en Ak. V, p. 293

No nos vamos ahora muy lejos, no perdemos el hilo, porque lo seguimos a través del mismo temple de ánimo. Pues, después de estos pequeños desvíos para centrar el tema ¿De dónde va a sacar Schiller su propia concepción de la participación afectiva en estos estados, y, con ella, de su orientada aplicación al dominio de la interpretación histórica?

Cuenta en un esbozo biográfico la hermana, Christophine, que, con motivo de cierta ocasión en que ambos de niños iban con su madre de visita a casa de los abuelos, se decidió ésta a atajar algo el camino a través de las montañas. Desde Ludwigsburg a Marbach, los tres avanzan en una hermosa mañana de Pascua, y la madre les narra historias del Nuevo Testamento, como la de los dos discípulos que de camino a Emaús son acompañados por el Señor. "Era cada vez mayor el entusiasmo de sus palabras y de su narración, y, cuando llegamos al monte, estábamos tan conmovidos, que nos arrodillamos y rezamos"[607]. Emocionados, exaltado el ánimo por las palabras y la narración, Schiller aprende pronto a elevarse sobre el *sentimiento* con ayuda del discurso. Se inclinan y oran piadosamente. La *imaginación* se mueve por la palabra. La palabra, el *signo*, un discurso hilado, puede impulsar los sentimientos rudimentarios, los *petits sentiments* –permítasenos jugar con otro término leibniziano–, y agitarlos hasta hacerlos aparecer monstruosos incluso. Y, claro está, la *imaginación* del joven Schiller se exalta con facilidad como es lo suyo para el ánimo juvenil[608]. Y esto regularmente,

[607] Petersen, J. *Schillers Persönlichkeit. Urtheile der Zeitgenossen und Documente gesammelt von Julius Petersen*, Tomo I, Weimar, 1904, p. 82 (Citado en Safranski, R. *Schiller o La invención del idealismo alemán*, Tusquets Editores, Barcelona, 2006, p. 35). Sorprende cierto paralelismo que no vamos más que a apuntar como sugerente, entre la idea de experiencia religiosa schilleriana, su encuentro con ella a través de la madre piadosa, y -quizás- una de las pocas efusiones kantianas en materia sentimental: Lo que el de Königsberg llama en algún momento *'inteligencia natural'* o *'simpatía natural'* en referencia a su propia madre, origen posiblemente de su fe pietista, por cierto.

[608] En otra ocasión –nos revela su hermana también- el pequeño Schiller da rienda suelta en el salón de su casa a sus aspiraciones de devenir pastor protestante. Se sube a una silla y hace que su hermana le cuelgue del cuello un delantal negro que imita el vestido talar del sacerdote. Exige entonces de su auditorio atención, y entra en una especie de "trance tan ferviente, que se iba y durante largo rato no se dejaba ver; luego seguía normalmente un sermón con severas reprensiones" (Safranski, R. *Op.cit.* p. 26). Si queremos hacer justicia a la opinión de la hermana, hay que añadir críticamente que el *'trance'* debía ser tan ferviente que Schiller olvidaba el comedimiento. La hermana cuenta que éste *'exageraba con su vivacidad'*. "En Gohlis [en torno a 1785, tras abandonar Mannheim] transformó el ritmo de su vida. Se levantaba pronto, a veces a las cuatro de la mañana, e iba a través de los campos en bata de noche. Un ayudante de la hostería tenía que seguirlo con una botella de agua y un vaso. Dicho ayudante cuenta cómo una vez, tras uno de aquellos paseos" mira a través de la ventana y ve al poeta tendido en el suelo con el cuerpo en frenético movimiento. Se le acerca raudo en su auxilio y Schiller lo aparta de malos modos: "¡Déjeme!". Poco después el poeta agotado le comenta que es que acaba de imaginar el plan para una escena de su *Dom Karlos* (*Ibid.* p. 212). Charlotte von Langefeld, la esposa de Schiller, recordará también como esta serie de paseos por la montaña y en continuo ascenso a la cima procuraban al poeta alemán motivos de inspiración y elevaban su espíritu de una manera peculiar. Tanto es así que

pues la narración sigue una secuencia lógica incluso en sus retóricas, y, sin tener nada que ver ahora con la ignorancia o el desconocimiento. La condición de la palabra es que debe ir acompañada de *verdad* o *ser verdadera*. A las malas, asumirse como propio su deseo, su pretensión de serlo. Y, esta verdad, por lo que hemos dicho, *tiene la factura de lo existencial*. La *verdad expresiva* se sustenta y tiene éxito porque existe una experiencia radical originaria que puede ser avivada. De forma natural. Ésta condición de la verdad es para Schiller el reflejo límpido que no se ha de traspapelar o perder, es la señal que indica el camino de la sinceridad y de la autenticidad, si del ser humano estamos hablando –*subjetivamente*–, y de la certeza, si la vemos como una relación, una inclinación respecto de lo objetivo. Y si por la investigación y la diseminación de estas enseñanzas nos interesamos, no querremos menos que hacer honor a esta *verdad existencial.*

El *documento*, la *fuente*, *tiene la elevada obligación de rendir cuentas sobre su peso específico y su valor*. Debe señalar y ser hito para establecer una determinada relación peculiar, una relación regular, que dictamine si respecto de la verdad yerra el tiro por mucho o por poco. Esto es, responder y ser responsable de su objetividad. Hay que asegurar que en el cambio, el metal precioso no pierde un ápice de su valía. También es el *documento-signo-palabra*, por ello, la piedra de toque o signo directo –*señal*– que marca el lugar de la aparición y del origen, de lo que *todavía es, lo que vive, y sigue caminando entre nosotros aunque el nombre asignado se haya evaporado con el correr del tiempo*. Inmediato por presente. No es un *símbolo*. No está delegado por otra cosa. El documento es él mismo representación y representado cuando es verdadero. Expresa. Y, como un resultado evidente, hay que separar nítidamente y señalar la casualidad presente en la convención que une un nombre y una esencia, y premiar

---

Schiller veía una relación directa entre la búsqueda de estas oportunidades, de estas *ocasiones propicias*, y la inclinación virtuosa que encuentra el tema adecuado para cantar en el verso. Schiller habría confesado a su mujer que, en uno de sus paseos preferidos, de muchacho solía ascender a un monte situado a las orillas del río Rem, junto a Lorch y no más alejado de hora y media al paso de la vecina ciudad de Gmünd. Al alcanzar esta posición, uno se encontraba con una pequeña capilla "hacia la que caminaban los cristianos devotos con actitud penitente, recorriendo las doce estaciones del *via crucis*. En otro promontorio, un convento conservaba el sepulcro de los Hohenstaufen; *y bajo estas imágenes de la religión y de la fuerza caballeresca, el ánimo del joven recibía las primeras impresiones*" (*Ibid.* p. 26). La inspiración siempre tiende a buscar el origen como paraíso perdido por creer que en él se hallan límpidas las fuentes primeras de las aguas que bajan ya mansas. El *empirismo* se referirá a esto tan a su manera como *'viveza'* de las *sensaciones*, cosa con la que Schiller no podría estar más de acuerdo. Se podría decir que es de estos periplos hacia lo primitivo de donde acabará cosechando Schiller la idea de escribir un drama sobre Konradin, el último emperador Staufer, proyecto nunca realizado.

aquellas uniones facilitadas por la naturaleza de los contrayentes. Como contrapartida, hay uniones *contra natura*. Éstas serán marcadas como mercancía de contrabando y producto fraudulento y, si bien no es completamente necesario requisarlas pues hay que dejar libre el trabajo de la *imaginación*, no es menos cierto que hay que marcarlas como el producto malogrado para la laboriosa actividad del *hombre de Mundo* o del *observador filosófico*, por parte de aquella *imaginación*.

Así las cosas, es un primer paso de la *hermenéutica histórica* distinguir claramente entre *institución* y *origen de la institución*, entre la positividad del sacramento social y comunicativo, su signo y convención instituido, y su esencia, lo que hace a la misma institución posible y que no pocas veces se pone bajo el signo de la necesidad. La institución sirve a una necesidad. Varias formas, una esencia que las explique. Pero la idea de la *expresión* convierte a las formas, al conjunto de las formas, en el único medio que tiene la esencia de ser representada. No hay más. No hay una metafísica de otro mundo. Si nos convence la componenda de *Shaftesbury* –y vamos a suponer por mor del argumento que sí, de momento, pues siempre estamos a tiempo de aplicar la disminución ockhamista–, el proceso de cristalización no debe ocultarnos lo que cristaliza, que sigue presente expresándose por medio de la forma positiva. El medio no debe monopolizar en escena el papel del fin. Muy buen consejo si es que de interpretar fines tratara la *Historia* como sospechamos.

Y, digamos que por circunstancias, el joven Schiller es espectador de la esclerosis aparente de la religión institucional suaba, con una Iglesia que está inextricablemente ligada a la estructura social y se ha convertido en mediadora burocrática de derechos y linajes pretéritos olvidando su misión principal. Es una Iglesia administrativa, que organiza y distribuye fe, como un componente más del orden terrenal. De otro lado, nos topamos con la que –siempre según *Shaftesbury*– es la esperada erupción pasional que hemos de loar si tratamos de sajar y cauterizar de formas poco adecuadas, desconociendo su naturaleza, las efusiones naturales del ánimo. Hablo ahora del *pietismo*. Es éste *pietismo* el cáliz que se ofrece como conteniendo la solución de una *religión del corazón*, cordial, del ánimo y la fe encendidas, como cura frente a la *religión del entendimiento*, que es la de la orden y el precepto. El *pietismo* tiene su sitio en Alemania porque *Shaftesbury* está en lo cierto: Cumple y rinde cuentas a una necesidad natural, antropológica. Retomando motivos, nos es dado decir entonces

que *en su confrontación con lo institucional, la segunda religión decide –à la Hobbes-Locke– retirarse a la privacidad de la comunidad, de la casa, de la conciencia.* Es allí donde tiene su lugar el sentimiento. El corazón es para la intimidad, y el orden existente es santificado precisamente al aceptar esta forma religiosa su lugar en el todo preasignado. Esta santificación oculta a la *religión cordial* de la vida del Estado, y con ella al sentimiento. Se ha de vivir en estos dos mundos, a caballo entre ellos, entre estas dos piedades. La piedad oficial inclina el ánimo y aprueba la forma institucional, la otra, la piedad de la *'cáritas'* o del amor divino y simpatía, se deja para la alcoba y el tocador. Siempre se puede vivir sólo en uno de estos mundos, con los riesgos que esto implica, claro está. Estrábicos o miopes[609].

En Enero de 1773, un Schiller de apenas 14 años se ve obligado por decisión soberana de su duque a dejar de lado su primera vocación –su *Beruf*, llamada, exhortación– eclesial para atarse en primer término durante un año a los libros de Leyes. Comienza en la *Hohe Karlsschule*, la llamada *Solitude*, sita en Ludwigsburg, su educación adulta. Parte de esta educación es una domesticación del ánimo que pasa por renunciar a la propia decisión soberana sobre el propio destino y dejar ésta en manos del gobernante de turno, el duque Karl Eugen. El soberano sabe lo que el *corpus* del Estado necesita. Ordena y elige qué piezas y engranajes lo harán funcionar adecuadamente. *Nada de pastor protestante. El hombre de bien, el de Mundo, es un jurista, un médico…* Así, hay una *enseñanza útil* y otra que no lo es: La *excrecencia o detrito* que *Mr.* Locke recomienda expulsar del orden social si es que queremos mantener sano su organismo. *Es necesario estudiar leyes, el cuerpo social necesita juristas.* Y del mismo modo, transitivamente, *habrá una filosofía útil* y otra que es *'rubbish'*. El duque se pretende ilustrado. Tras el traslado de la escuela a las inmediaciones de Stuttgart en 1776, hace traer del *Stift* de Tübingen a Jakob Friedrich Abel, un joven *magister* de 21 años que tendrá como misión hacer la transición de lo que se consideraba *'filosofía útil'*, a lo que se acabará considerando por tal. Abel en su juventud enriquece y supera en su método la *Popularphilosophie* de un Crusius o un Thomasius, con una curiosa estratagema. Más allá del *Sturm und Drang* que pudo mamar en el Tübingen de la época, la guía de Abel

[609] Johan Albrecht Bengel (1687-1752) es el llamado 'padre del pietismo suabo'. Frente a la ostentación, pompa y boato de la religión de la Corte, Bengel criticaba abiertamente la actitud y despilfarro del duque Karl Eugen de Württemberg, el 'protector' de Schiller precisamente en sus primeros años. Añadamos algo más: El duque era devoto de la profesión de fe católica.

–admirado por siempre por Schiller–, consiste nada menos que en impartir sus clases siguiendo manuales deudores de la doctrina del *empirismo inglés*. Esto es decir mucho, pero no demasiado. Schiller nos cuenta que aprende Filosofía sobre las alas del *método empírico* y el cultivo *de la observación*. La *inducción*, que tiene aquí el sentido de *observación cotidiana*, es la parte fundamental del proyecto educativo de Abel. La *observación* no miente. Tiene ciertos derechos primitivos. Sólo no negándole a la realidad estas pretensiones en un primer momento al menos, puede hacérsele justicia. Se dice entonces *verdad.* Consiste este método de Abel en *vencer las viejas formas escolásticas* o, más bien, *en darlas de sí y ampliarlas*[610]. Es su versión modernizada de por dónde ha de discurrir la nueva *Aufklärung* y su engarce con la *Popularphilosophie*. Las *formas escolásticas, esclerotizadas*, constreñidas y obsoletas del *ganapán*, requieren una sustitución si es que han de volver a ser de alguna utilidad. *Esto lo sabe el fracaso de todo aquél que haya salido al Mundo y haya tratado de emplear semejante método con éxito.* No se puede esperar de él ninguna aplicación útil. La *Popularphilosophie* tiene aquí su razón de ser. Promueve esta clase de ilustración pragmática que hace del *filósofo* alguien con recursos y que, si ha de cambiarse de chaqueta por otra más lustrosa, lo hace: Para nada desentona en la *buena sociedad* y la *vida galante* –llega a decir nada menos que el afrancesado Thomasius. Es un *hombre de gusto, de Mundo,* y por eso, *de bien y de provecho.* Lo mismo vale para la clase de filosofía *útil.* Aún y todo, Abel no consideraba sin embargo que estos autores hubieran elaborado ningún método de trabajo más allá de su tratamiento concreto de problemas concretos, y esto a modo ejemplar, como proyecto educativo para masas. El *pueblo* [*Volk*] responderá con mayor facilidad a la ilustración mediante *ejemplos* –se dice el *Popularphilosophe.* Es un método popular porque ya se tiene algo, y no es preciso ir más allá en los principios para acabar llevándose a casa alguna ganancia para la cotidianidad. El resto, queda para el *erudito* [*Gelehrter*]. No hace falta entrar al taller del artesano. El común de los ciudadanos no precisa de entrar a discutir *principios metodológicos, en cuya sutil investigación el público no ha de tener parte alguna, sí en las doctrinas, que sólo después de esa laboriosa preparación pueden presentarse con toda su claridad*[611]. La doctrina es la píldora benéfica que se traga recetada sin otra cuestión ulterior. Pero para Abel como para otros, cualquier ejercicio crítico

[610] Safranski, R. *Op.cit.* pp. 51-55
[611] Kant, I. "Kritik der praktischen Vernunft", en Ak. V, p. 162

metódicamente dirigido acaba disponiendo sus pasos hacia la misma puerta estrecha de la *doctrina de la sabiduría*, y sólo eso tiene el derecho de llamarse *Ciencia*. Precisamente hemos visto a Immanuel Kant no hace tanto defender esta distinción entre *cognitio historica* y *cognitio ex principiis*, y la primera jamás logra la forma perfecta del conocer propio, independiente. El *sancta sanctorum* en *Ciencia* no existe, porque los principios son ya ciencia en movimiento. Siempre –claro está– que el ejercicio que se imparta sea uno *crítico*, esto es, que se base *ex principiis*. A saber, un aviso para el *filósofo de lo popular*: *No se puede ser crítico sólo a medias.* Esto no obsta, sin embargo, para que entendamos que ha de haber distintas baterías de principios del mismo modo que hay distintas disciplinas, y, más aún, que a estas baterías acompañan distintos auditorios. ¿No influía acaso en el orador la naturaleza del auditorio, su relación peculiar con el mismo?

Y por ello, ante la alternativa de articulación que semejantes disquisiciones en cuanto a proyecto educativo representan, el *Magister* Abel decide entre el *materialismo francés* y el *empirismo inglés*. Y se decide sin dudarlo por este último, pues considera al primero como *'desanimado'*. Es el año 1776. Kant todavía no ha escrito su síntesis filosófica. No hay otra alternativa, aún. ¿Pero qué se quiere decir por *'desanimado'*? [612]

Schiller aprende de Abel el árido planteamiento de Locke, *verum et factum convertuntur*. *Verum est factum.* Que la *verdad* vale tanto o pesa tanto como su conversión a hechos, y que los hechos además se pesan y deben arrojar algún valor. Que los hechos de los que vale la pena hablar son unos pocos, y que es por ello que *hay*

[612] Por 'desanimado' no sólo se quiere significar que como tal *materialismo* se prescinda de las posibilidades explicativas de cierto elemento llamado 'alma', sino además, que se pone entre paréntesis y se somete a serio escrutinio cualquier operación que use de elementos explicativos adicionales a los del choque de partículas y el movimiento físico –*materialismo craso*–, o –en días de fiesta– el *estímulo* o *sensación* –*sensismo*–. La filosofía francesa, fiel acabamiento de estas tendencias, no olvidará el exorcismo cartesiano de las *cualidades ocultas*, su reducción de esencias, sustancias y atributos a *figura* y *movimiento*, y la relación ilícita de estos elementos con las supuestas *entelequias* o *formas escolásticas.* No existen tales formas. Existen cualidades, cantidades y choques entre cuerpos. Hay *rei*, cosas, objetos conceptualmente separables, independientemente estudiables. Cualidades distinguibles y reconocibles por ser efectos dentro de *causalidades eficientes*, la mejor parada de todas las causas aristotélicas en la Modernidad. Se pretendía eliminar sobre todo las explicaciones mistificadas a partir de unidades de lo desconocido, pero también era pretensión la renovación del escolasticismo rancio y la implementación del método científico-geométrico-ingenieril. Gentes como Helvétius, D'Holbach, Cabanis en los albores de la *Revolución*, o el mismísimo *Marqués de Sade*, no se entienden bajo una óptica diferente. El *alma* sustituye al *espíritu*. A lo más, si se habla de *'espíritu'* es de *espíritus animales*, naturales y comunes al Universo. Populares. Y aquélla, el *alma*, sí se conoce por sus actividades claras y evidentes en sus negocios con los objetos que va conociendo. *vid.* Desarrollo del concepto de ánima, mente y sus metodologías correspondientes en la época y referida esta polémica a Kant mismo y sus contemporáneos en Teruel, P.J. *Mente, cerebro y antropología en Kant*, Tecnos, Madrid, 2008

cosas que no son verdaderas. Esto es, que existen cosas que son inútiles para la *verdad* y que ésta es un bien sujeto a racionamiento. No deja de aprender tampoco que esta *ontología sin fondo* lleva a la consecuencia que es la filosofía de Hume, al *escepticismo*; pero el amargo purgante se acompaña de colutorios más amables, y el 'médico del alma' que es Abel no abusa de la *fasces*: Es Abel quien redescubre en el seno restrictivo de la institución la veta del sentimiento cordial y la de la *expresión*. Dentro del aula, gracias al maestro, recupera Schiller lo que hubo de dejar fuera de la *Solitude* a petición del duque. Pues Locke y Hume se contrapesan en la báscula del galeno con la lectura en privado de las traducciones por parte de Garve –el *Popularphilosophe* por antonomasia– de Ferguson, y de *Shaftesbury*[613]. La *filosofía del entendimiento* tiene su contrapeso en la *del sentimiento*, y Schiller logra darle forma al fin en el caletre y no sólo en su pecho, a una posible articulación para la misma. Encuentra una *forma expresiva*, discursiva, que no es la de la fe. Es la de la razón. La enseñanza secular para el *enthusiasmós*

[613] Abel confía a Schiller en el mismo año de su ingreso en la *Solitude*, el 76, los *Principios de Filosofía Moral* [*Institutes of Moral Philosophy*, 1769] de Adam Ferguson (1723-1816), en la traducción elaborada por Christian Garve apenas un año antes, en 1775. Garve habría añadido un epílogo al texto de Ferguson donde se adscribe a la idea y explica el contenido presente en el tratado del escocés acerca del origen *'popular'* del *'sentimiento moral'*. (Cf. con Safranski, R. *Op.cit.* pp. 77-78). Como se sabe, la idea de tal sentimiento, la ha heredado Ferguson de su maestro Thomas Reid, quien la habría encontrado *in nuce* en la obra del *Lord Shaftesbury* sobre el *entusiasmo* que aquí se ha comentado. *vid.* Wences, Simon, M.I. *Teoría social y política de la Ilustración escocesa*, Plaza y Valdés Editores, México-Madrid, 2008. Schiller no leerá la *Letter* hasta años después, en Marzo de 1788 por ser más precisos. Recibe de los escoceses la noticia y se da por bien enterado por el momento. En el 88, el 'buen humor' [*good humour*] del inglés es el tono buscado por Schiller, que redacta el poema *Die Götter Griechenlandes* [*Los dioses de Grecia*] elevado por semejante sentimiento (Schiller, F. "Gedichte 1788-1805", en *SW*, I, pp. 163-173). Es en el transcurso de otro paseo dónde Schiller rememora las enseñanzas de Abel y frecuenta de nuevo la *filosofía cordial* del *sentido común*: En Diciembre de 1787 sabemos que fue invitado a Bauerbach, de donde parte una pequeña excursión campestre que lo lleva a conocer en Rudolstadt a la que será su esposa, Charlotte von Langefeld. Se prometen encontrarse al año siguiente, y Schiller pasa el siguiente verano –desde Mayo del 87– en la localidad. El que será recordado por Schiller como *'su verano de Homero'*, discurría entre las recitaciones del autor griego y las que en la conversación aportaba Charlotte de su autor de cabecera favorito: *Shaftesbury*. Al parecer la novia de Schiller era capaz de recitar de memoria pasajes completos del inglés. De ahí nace el interés renovado de Schiller en leer al *Lord*, y, al leerlo, encuentra allí de nuevo el *sentimiento poético* y la *lengua expresiva de los dioses y la Naturaleza*, del *ánimo encendido cordial*. Ni que decir tiene que esta *lengua de los dioses*, expresiva y que se mueve con figuras e imágenes, es exactamente la que Vico defendiera. Schiller está ocupado puliendo en esos momentos nada menos que tres cosas a la vez, unidas por una misteriosa coherencia: La poesía titulada *'Los dioses de Grecia'* –que comienza en Marzo de 1788–, las primeras *Cartas del Don Carlos* [*Briefe über Don Karlos*], que contienen un alegato contra el llamado *carácter abstracto* o *personaje arquetípico* hueco, sin *'fondo'* pero actuante –en concreto, las cartas 1 a la 4, en Julio de 1788– y la *Historia de la Independencia de los Países Bajos* [*Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande*], una obra histórica cuya primera parte acaba también en Julio del 88 (Schiller, F. "Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande", en *SW*, IV, pp. 27-361). Los temas parecen apuntar a la *necesidad* sustancial del hecho, la necesidad de su *materia*, *contenido y fin concretos*, en el contexto de unos acontecimientos que han de tener un significado humano. El peso del acontecimiento es un peso vivo, verdadero por importante –de im-portancia, ser llevado a ocupar un lugar– en el cálculo. Con el que se ha de contar.

griego, la ocupación del yo propio con la infusión del divino, que lo posee a uno, es para Schiller la *simpatía de lo semejante por lo semejante.* La nueva idea de comunión es la sustituta de la de comunidad. Se participa de ella con la inclinación buena del ánimo, con *good humour*, *'predisposición'*. Y hay una narración posible que conserva esta verdad. Ahora el discurso no servirá sólo para arrancar al ánimo impertérrito a la adoración y la piedad, una suerte de retórica catecumenal, sino que servirá para explicar la misma al *entendimiento*. La *teoría del sentimiento moral* de la *escuela del sentido común inglesa* y *escocesa* es la referencia que le faltaba al joven Schiller para centrar sus esfuerzos, y el vínculo que explica por lo ya dicho su lugar lógico en la presente argumentación. El *sentimiento moral* tiene las maneras de un altruismo elemental, una simpatía cordial de naturaleza eminentemente social y comunicativa, que basa nada menos que la moral, sí, en la *autoestima*, en el amor propio concreto, que como sentimiento es subjetivo, pero que es un amor entendido como no egoísta, *desinteresado*, *moral* por ello. Es el comienzo de todo amar ¿Pues dónde está escrito que en el sentimiento de mi propia valía deba separarme y distinguirme de lo ajeno como de un enemigo? No somos sustancias aisladas, sino que vivimos en el seno de una comunidad de semejantes y es en ella donde vamos a aprender a darnos algún valor, aprender a valorar en sí[614].

[614] Si seguimos brevemente el razonamiento del *sentimiento moral*, o del *sentido moral* –del *efecto* o de la *causa* de dicho efecto, su facultad–, existiría según esta doctrina una tendencia primitiva y elemental, constitutiva del ser humano, que lo inclina a un altruismo en todas sus relaciones con el medio. Este altruismo es una necesidad hacia lo externo, hacia el afuera, una apertura no del todo voluntaria. Como individuos, sujetos independientes, necesitamos aún así de éste medio para conquistar nuestra autonomía. *No hay individualidad in abstracto.* Así, toda disposición o tendencia del alma, ya sea la intelectiva, ya la afectiva, relaciona al individuo mismo con la comunidad o sus circunstancias y las implica. *Toda relación es social*, *qua relatio* que implica a un otro. Sujeto y objeto. Aquí por *'social'* se comprende un concepto amplio de relaciones intencionales. Ser *sociable*, *comunicativo*, *altruista*, no es una cualidad graciosa. En cierto sentido fundamental, no es libre. El núcleo del individuo, representado por la *autoestima* o *amor de sí*, es efectivo sólo cuando tiene en cuenta que para quererse, ha de querer un prójimo –motivo o fin de su intención, personal u objetual–, que el deseo nunca es autorreferencial. Esta idea se haya ya completamente desarrollada en Leibniz, y es una idea que coincidiría plenamente con el parecer de *Shaftesbury*. Entienden mal el contenido del *'amour propre'* aquéllos que le atribuyen interés egoísta, un interés que excluiría a los demás de su natural presencia en lo más nuestro. Aunque quizás sí es de ley admitir que entienden mal tal contenido porque tampoco entienden del todo lo que ellos mismos acusan de altruismo. Éste es uno de naturaleza muy especial. Basta comparar esta actitud con las del *ganapán* y de la *cabeza filosófica*, que crecen desigualmente como individuos a la vez que incluyen o excluyen al otro de sus ganancias. La *cabeza filosófica* no es un ser angélico. Tiene interés. Si "su noble impaciencia no tiene descanso hasta que todos los conceptos se hayan ordenado [y no][…] esté él situado en el centro de su arte, de su ciencia" (Schiller, F. "Was heisst und zu welchem…", en *SW*, IV, p. 752), es decir verdad afirmar que no le tiembla el pulso si debe corregir a este *'amor propio'*: "Si [nuevos] hallazgos derruyeran su obra, si una nueva serie de pensamientos, un nuevo fenómeno natural, una ley

Es el resultado del *pesado trabajo de generaciones aquello con lo que nos atamos en nuestra fugaz existencia como individuos, esa cadena perenne nos hace eslabones.*

Schiller llega a la *Filosofía* desde la *Poesía*. Lo hace además ocasionalmente. Es desde las necesidades poéticas de creación, de darle forma a la materia plástica de sus figuras imaginadas, desde donde surge la necesidad racional de articularlas y hacerlas *distintas* amén de *claras.* La *intuición original* debe ser modelada. Esto requiere equilibrio y medida, porque la obra del poeta demasiado conceptual está abocada al fracaso. Lo mismo que lo está, en el otro extremo, la del que no cuida el hilado de los episodios y la trama. De este modo, con cada obra acabada, la autocrítica que se dedica Schiller siempre tiene el mismo final. Critica de sí mismo *la tendencia a intelectualizar sus resultados poéticos.* Y es así que la *Filosofía* va ocupándole espacio creativo. Ahora, en un primer instante, el joven Schiller encuentra en la doctrina del *sentido moral* y del *sentimiento* una voz filosófica que cuadra a la perfección con las lecturas robadas a la luz pública del internado militar, las *lecturas galantes* y del ánimo poético, las del *sentimiento cordial*. Estas lecturas, como la vocación perdida, quedaron de momento para la parte social inútil, para la conciencia y la intimidad. Abel le presta libros y le nutre el arsenal privado de obras filosóficas. De la pasión por Rousseau, a la pasión por Shakespeare, inficionada por Abel también a través de las obras traducidas por Martin Christoph Wieland. Wieland era ya entonces otra figura estelar de la *Aufklärung*. Y, así, de la obra patria con el cuño de los traductores Garve y Wieland, Schiller se desliza de la mano de Abel hasta encontrar el futuro de la poesía alemana en Klopstock y Goethe… Y el de la filosofía alemana en Herder[615].

---

recién descubierta en el mundo material echaran por tierra el edificio de su ciencia", no importa (*Ibid.*), está dispuesto a acogerla con gusto en su seno. *El otro* es siempre bienvenido si se muestra sincero en sus credenciales, ya puede ser un conocimiento que les es todavía ajeno, o un individuo. Lo mismo es. Porque ama, *tiene interés propio*, "pues ha amado siempre más a la verdad que a su propio sistema [*so hat er die Wahrheit immer mehr geliebt als sein System*]" (*Ibid.*)

[615] El itinerario pone vendas sobre ciertas heridas espirituales, porque no le ahorra al joven la decisión vital que lo confronta con la dolorosa elección entre un *materialismo-sensismo-positivismo*, y un *idealismo* decidido. Tampoco lo pretende salvar de la duda del escéptico, que si en clase la aprende de los ingleses, en el dormitorio comunal la lee como bien aprendida en las ironías y sátiras de Wieland, que contrapesan su decidido platonismo protorromántico. Aquí se topa con nada menos que el *enthusiasmós* platónico, la *manía*, para la que tiene la mente presta y el corazón dispuesto. Shakespeare y Goethe se confunden, y el drama que éstos le plantean es *'tan doloroso de soportar que produce vértigo por contener tanta Naturaleza'*. Cierta crudeza de las representaciones, cierta naturalidad que no pasa por tamiz humano es difícil de soportar en su grandeza. La *Natura* tragada sin mediador es ambrosía indigesta para estómagos recios. Se suaviza entonces el ardor con los cantos poéticos de *El Mesías* [*Der Messias*,

¿Y qué acuerdos son posibles en esta turbulenta vida intelectual que no lo obliguen a uno a esa existencia dividida, sirviendo a dos señores, que tanto va a criticar el *Romanticismo* inminente?

En 1776, justo en la época del traslado a Stuttgart, Schiller había cambiado las guías a su itinerario académico, obteniendo con ello una sustancial mejoría en cuanto a sus rendimientos. Le interesan ahora las *ciencias naturales* y la *Psicología*, y, cuando Abel añade el filosófico elemento a todo este guiso, el resultado en el crisol es la *Medicina* –en torno y a partir del año 1777–, que acaba concentrando todas los haces de fuerzas dispersas de su espíritu. Éste es su acuerdo con el *Mundo*: Una ciencia que muestre los posibles lazos que ligan el cuerpo con el alma, las relaciones entre la *materia* y el *espíritu*, en definitiva. El resultado inmediato en los años subsiguientes es la tesis doctoral –conservada apenas en su primer capítulo– sobre *Philosophie der Physiologie* [*Filosofía de la Fisiología*][616]. En ella se trata de relacionar en una

1748-1773] de Klopstock, que diviniza la *Naturaleza* y el *Kósmos*, dándole el sentido que la hace soportable para el ser humano. Klopstock se recibe junto a Milton. La *fantasía cósmica* de Klopstock, que refleja el Universo entero en una brizna de hierba, la *Naturaleza* rica de Shakespeare y Goethe, con sus personajes que casi saltan vivos de la escena, son el refugio del sentimiento y su forma para Schiller, que aprende pronto a sustituir o, a confundir, los estados religiosos del ánimo, los piadosos, con la nueva piedad de la *Poesía*. Aquí reside lo *sincero* y lo *auténtico* del alma desnuda. Lo sagrado, la *epifanía*, es *póiesis* pura, origen *¿Pues con qué si no se va a relacionar conceptualmente el origen de todo sino con las deidades capaces de creación?* Cf. con Schiller, F. "Über naive und sentimentalische Dichtung", en *SW*, V, pp. 694-780; Schiller, F. "Das Eleusische Fest. Philosophische Gedichte", en *SW*, I, pp. 194-200; Schiller, F. "Das verschleierte Bild zu Sais", en *Ibid.* pp. 224-226. Herder será el recipiente filosófico adecuado para uncir esta idea al carro de la *razón filosófica*. De él aprende a pronunciar filosóficamente por medio de la *'razón intuitiva y sensible'*, que Herder ha conservado del ajuar de Hamann, a pesar de las reconvenciones de su también maestro Kant. Hay que tener en cuenta que, si el camino de Schiller a la *Filosofía* se hace desde la *Poesía*, dentro de aquélla, su camino es también de lo más plástico a lo más teórico dependiendo de sus necesidades: Conoce a Leibniz a través del revival romántico –del *Sturm und Drang*, del *Frühromantik*– de la idea de la *armonía cósmica preestablecida* que todos los autores anteriores le dedican en la estela de este nuevo *panteísmo-panenteísmo*. La *Philosophie der Liebe* [*Filosofía del Amor*] de Schiller se forja a golpe de muchas influencias que vienen a secundarse casi de casualidad (*vid. supra* nota 537). La relación establecida entre *narración-palabra-sentimiento* en *la experiencia religiosa*, más allá del efluvio litúrgico, es la reformulación de este sentimiento/concepto en la *Hohekarlsschule*, tanto en el aula como en privado con sus condiscípulos. El espíritu de la época romántica que empieza a soplar. *'Liebe'* [*Amor*] tiene aquí la connotación empática o simpática metafísica clásica, *unum-verum-bonum-pulchrum*, sensible ontológicamente hablando. Es un acercamiento a la divinidad en la epifanía de la obra poética. Una mística de la confusión de los seres que no será ajena al mismísimo Hegel en sus inicios en el *Stift* de Tübingen justamente. La *Theosophie des Julius* de las *Philosophische Briefe* y la oda *An die Freude* que Schiller elaborará con posterioridad, son aportaciones más cuidadas, en lo filosófico y en lo poético, de esta idea primera.

[616] De esta tesis, escrita en latín en Octubre de 1779 [*Philosophia physiologiae*], se conserva el primer capítulo –apenas once secciones–, copiado además no por la mano del autor, sino por un desconocido. Fue hallado entre los escritos póstumos de un amigo de juventud de Schiller, Karl Philipp Conz y conservado en Marbach. La tesis debía comprender cinco capítulos y pretendía ser nada menos que una *teoría antropológica completa* que transitaba de la *'vida espiritual'* al *'sueño y la muerte natural'*. La pregunta clave que Schiller pretende resolver es la que que se efectúa el *emergentismo*:

continuidad los sucesos corporales con los espirituales, en una suerte de *Antropología* de nuevo cuño que explica los *modos de representación*, los *estados mentales*, a partir de la naturaleza del *estímulo nervioso.* Es la *Medicina filosófica.* El elemento retórico y poético es cosa personal del mismo Schiller, pues el *alma* es aquí más bien *espíritu divinizado.* Y es curioso que lo que para la Academia no tenía sino forma poética, en su obra dramática acumulara elementos de *Filosofía*. Así, en el Prólogo a *Die Räuber* [*Los bandidos*], de 1781, Schiller pretende atrapar en su drama al *espíritu* en su taller, descubrirlo en sus negocios privados, "sorprender al alma en sus operaciones más secretas [*die Seele gleichsam bei ihren geheimsten Operationen zu ertappen*]"[617]. *Psicología* pura y dura.

No nos ha de venir de nuevas entonces que sea en Herder donde primero encuentre la *forma histórica* que más le convence, y, en cuanto al ser humano, una forma antropológica resultado azaroso de las circunstancias. Son las circunstancias dirigidas, sí, por una especie de inteligencia, ordenamiento, jerarquía cósmica espiritual, las que forman eso que llamamos *ser humano.* Este orden no deja de ser legaliforme. Trabajando secretamente, inadvertidamente para el ojo humano, *con petites perceptions* se llega muy lejos. La *Historia Universal* es el producto acabado de una casualidad ordenada, la de la *causalidad*. No es esto ningún juego de palabras. Es ciega porque la *causalidad* no tiene inteligencia que dirija su uso fuera de la de los sucesos naturales y los individuos, sin distinción entre unos y otros, y está orientada porque sí tiene un *fin* a corto plazo al que tiende. Su *efecto.* "Todas las edades precedentes se han esforzado –sin saberlo ni pretenderlo– por conducir a este nuestro humano siglo"[618]. Un siglo que "puede que no sea sino *el resultado de todos los hechos anteriores* [humanos o no] *en*

¿Cómo es posible el surgimiento de los fenómenos de conciencia a partir de los estímulos corporales? Cabe destacar que el contenido de la misma no fue aprobado por pecar de ecléctico y demasiado original. Hubo de escribir dos tesis más hasta que su trabajo le fue aceptado a finales de 1780 (*vid.* Schiller, F. "Philosophie der Physiologie", en *SW*, V, pp. 250-268). El dictamen de los evaluadores –los profesores Consbruch, Reuß y Klein– tiene su miga: "Una gacetilla para el lector cultivado" (*Ibid.* p. 1174).

[617] Schiller, F. "Die Räuber. Vorrede zur ersten Auflage", en *SW*, I, p. 484. Es muy significativo el verbo del que Schiller hace uso para ilustrar la operación de descubrimiento. *'Ertappen'* puede y debe traducirse por 'sorprender' o 'pillar' a alguien haciendo algo. Si retraemos el verbo a su estado 'no ejecutado', si le quitamos el *'er-'* que es su redondeo en acción consumada, *'tappen'* sirve para describir la acción de andar a tientas. Es digno de notar el matiz, pues uno descubre cosas de continuo por la vista o el tacto, pero el instante del descubrimiento aquí se nos hurta y vemos el resultado acabado: *El alma culpable casi en sus operaciones secretas.* Es decisivo, no obstante, hacer referencia al proceso del descubrir. El dramaturgo va a tientas, ciego, tanteando en la oscuridad, siguiendo la pared con las manos hasta que se guía lo suficiente y palpa algo que no esperaba. Y entonces se enciende una luz y se ve claro.

[618] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem…", en *SW*, IV, p. 766

su conjunto: Toda la *Historia Universal* sería entonces cuando menos necesaria para explicar únicamente el momento presente"[619]. Una explicación como consecuencia y lugar último de lo que sucede. La larga cadena de hechos precedentes, bien mirada, conduce hasta estas orillas del tiempo contemporáneo. Basta avistar uno de sus eslabones y seguirle la pista. Trivialmente. Estamos al final de *tantas y tantas generaciones.* Han debido pasar aquéllas para que aquí estemos nosotros. Ninguno está aislado si se le buscan razones. Pero la realidad es que *esto sería de algún modo atropellar los hechos.* Pues los hechos nos cuentan que son a veces escasos en la mesa del *historiador*, y que el *método empírico positivo* "es dependiente de la riqueza y pobreza de sus fuentes […] Por ello es visible entre el curso del mundo y el de la *Historia Universal* una notable disonancia"[620]. Una *asimetría.* Y la asimetría consiste en dejar anotada la enorme distancia entre el discurrir eterno de los acontecimientos en el tiempo, la infinitud iterativa de los hechos, y la actividad de obrar sentidos que pretende ser la *Historia Universal*.

¿Y cuál es la medida adecuada a este nuevo ejercicio de tratar de meter el mar en un hoyo en la playa? "Bajo esta perspectiva, nuestra *Historia Universal* no sería otra cosa que un agregado de fragmentos y no merecería nunca la categoría de *Ciencia*"[621]. Un compuesto acumulado casi de casualidad. Pero, hay que añadir como una aclaración honesta que, *'nuestra Historia Universal'*, la que Schiller se atribuye modestamente, es en probidad, la única *Historia Universal* que tiene sentido y, que además, no es de ninguna manera una novela. El *historiador empirista* dice verdad cuando hace sus tablas cronológicas. Lo que tiene sobre la mesa es en principio sólo el resultado de una *meritoria minuciosidad que puede llegar tan lejos como se desee, como desee el celo del mencionado historiador –se entiende.* Puede llegar de hecho tan lejos que *nos podemos poner a pensar preocupados cómo va a ser posible que nuestros descendientes puedan abarcar semejante carga histórica.* No obstante, la continuidad es sólo una función retórica. En realidad lo que poseemos es un montón de piezas de la *historia humana* descoyuntadas. Ahí no coloca Schiller –como también señalaría Kant– el componente explicativo, racional, que se merece una *Historia Universal*. Pero a diferencia del de Königsberg, Schiller tiene en cuenta que la fragmentariedad será

[619] *Ibid.* p. 759
[620] *Ibid.* p. 763
[621] *Ibid.*

siempre un atributo de una *Historia Universal verdadera*. Puede ser *verdadera e incompleta, discontinua.* Traigamos aquí como un recordatorio que lo que se criticaba del ejercicio *historicista positivista* es que ofrecía una apariencia de continuidad ilusoria. Immanuel Kant elabora su *historia moral* como solución continuada con sentido. La continuidad necesaria del relato no se discute. Lo que se discute es qué clase de relato es *continuo* y *verdadero*. Así pues, *¿Debe renunciar la Historia Universal que Schiller llama propia entonces a su deseo de ser Ciencia?* No es el destino que le tiene reservado Schiller a *su Historia Universal* precisamente: "La ayuda del entendimiento filosófico, al encadenar estos fragmentos *a través de elementos de unión artificiales*, eleva el agregado a *sistema, a un conjunto conectado racionalmente*. *Su validez* [en tanto *sistema*] *reside en la uniformidad inalterable de las leyes naturales y del espíritu humano*"[622]. Porque los *'elementos de unión artificiales'* pueden ser a veces retóricos, verosímiles, pero siempre que consigan dar con la conexión afortunada, con el tránsito facilitado, con el discurso aceptado, son razonables si no siempre racionales[623]. No necesitamos deductibilidad. Son persuasivos. La estrategia del *macrorrelato* es una más de entre muchas. No tiene porqué concebirse como la más exitosa. *Son las más exitosas las que son estrategias.*

Para Schiller en concreto, la estrategia exitosa y afortunada basa su triunfo en *'la uniformidad inalterable de las leyes naturales y del espíritu humano'* [*die Gleichförmigkeit und unveränderliche Einheit der Naturgesetzte und des menschlichen Gemüts*], que, por qué no decirlo, es algo natural dentro de la *Naturaleza*, a su vez. Sujetas a las leyes del fenómeno. *Tenemos leyes naturales, tenemos leyes del espíritu.* No hay que confundirlas. Se "empieza fenómeno tras fenómeno, a eludir la libertad sin leyes, el ciego azar, y a acercarse a un conjunto armónico"[624], el de las *leyes*. Después separaremos, con seguridad, las *leyes naturales* de las de la *persona*. El orden y proliferación de jerarquías se basa en un *petit ordre* que trama en silencio, inadvertido, a pequeña escala, el orden macroscópico. Lo expresa. Así, descubrir las operaciones

[622] *Ibid.*

[623] Esta es una de las bases en que se cobra sus rentas la explicación retórica que Hayden White da de las estrategias narrativas que los historiadores del siglo XIX emplean. Son *'modos trascendentales'* de narrar porque salvan el vacío explicativo de hechos en ocasiones inconexos, entendiendo por inconexos el que no resulten de una consecuencia lógica o deductiva en la propia narración, sino que mueven al asentimiento por fuer de su carga figurativa. Y su apunte es que funcionan. Simplemente. Salvan el vacío entre los hechos de forma *razonable* ya que no *racional*.

[624] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem…", en *SW*, IV, p. 764

secretas del alma humana sirve al desvelamiento del hilo conductor que convierte los fragmentos de lo humano en *sistema* [*System*]. Para Immanuel Kant, sin embargo, "en una muestra de la historia humana se precisa [...][más bien el llevarla] a cabo de acuerdo con leyes conocidas [para no ser] calificada de *adivinatoria* […][sí. Pero aquí no nos interesa] la historia natural del ser humano" y las leyes que ésta pudiera ofrecer, sino otra historia bien distinta[625]. Con Herder la cosa pinta de otro modo: La *historia natural del individuo* es un episodio más. Y da ésta todavía para confeccionar con su ayuda algo de una *Historia Universal.* La *Antropología* da para iniciar una *Filosofía de la Historia.* Schiller no podría estar más de acuerdo con esto último. "La *razón* tiene sus épocas y destinos, lo mismo que las tiene el *corazón*, pero la historia de éste se suele tratar con mucha menor frecuencia"[626]

El 24 de Julio de 1787 escribe desde Weimar a su amigo Körner, que se halla en Dresde: Ha conocido a Wieland, el icono de juventud a quien había enviado un ejemplar de su *Die Räuber* en señal de admiración. Ha estado sentado con él unos instantes, y éste le ha confiado que habían "de llegar a que el uno hablara al otro *en confianza* y *con verdad*, tal y como uno habla con su propio genio"[627]. El 20 de Julio de 1787 Schiller había partido de Dresde hacia Weimar. En principio iba a ser una simple parada de camino a Hamburgo, auténtico fin del viaje, donde el 29 de Agosto tuvo lugar la primera representación del *Don Karlos*. Schiller no estaba allí entre el público, se había demorado en la primera parada. ¡También ha visitado a Herder! La recepción en su casa ha sido más fría en un primer momento. El personaje tiene su propia idiosincrasia. "Sus sentimientos consisten en el odio o el amor"[628]. Ama a Goethe. Lo adora, de hecho. Por el contrario, "Herder odia a Kant"[629]. *No hay mayor separación posible. Nada se comparte y no hay entente.* Herder debía estar algo más que resentido con el maestro a raíz de las críticas que éste había vertido recientemente sobre las primeras entregas de la

[625] Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak. VII, p. 79

[626] Schiller, F. "Philosophische Briefe. Vorerinnerung", en V, p. 336.

[627] Carta de Schiller a Körner del 24 Julio 1787, en Berghahn, K.L. *Op.cit.* p. 52

[628] Schiller interrumpe la carta y la retoma nada más volver de casa del ilustre: "Vengo de casa de Herder…" (*Ibid.* p. 53). Se ponen a charlar animadamente. Su conversación "está llena de espíritu, de fuerza y de fuego […][Hemos] charlado sobre temas políticos y filosóficos, sobre Weimar y su paisaje humano" (*Ibid.* pp. 53-54). A Schiller le llama la atención el personaje que le habla con tanta confianza, tanta que va haciendo suyas sus animadversiones –al hablar del "duque de Württemberg [Karl Eugen] y su relación con él […][Descubre Schiller] que lo odia asímismo con un odio africano" (*Ibid.* p. 54)– y que, no obstante, Herder que ha oído campanas desde que Schiller llegara a Weimar, no sabe muy bien con quien charla: Le pregunta si está casado.

[629] *Ibid.* p. 54

obra filosófica de Herder *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [*Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*]. Kant había tirado de ironía y arrastrado por los suelos las distinciones sutiles que el autor de las *filosofías de la analogía* había recreado a modo de demiurgo, iniciando su tratado sobre *filosofía de la Historia* con la formación nada menos que del *kósmos*. Para Kant esto era *'aire'*. La imaginación le había jugado una mala pasada a Herder. ¡Con lo que éste prometía! "El ánimo de nuestro ingenioso y sugerente autor no deja de mostrar en este su escrito su ya reconocida originalidad [*Eigenthümlichkeit*]. *Por lo cual, no cabría juzgarlo quizás conforme a los patrones habituales, tal y como ocurre con muchos otros escritos salidos de su pluma* […][es como si] su genio no acumulara ideas del vasto campo de las ciencias y de las artes para enriquecerlas […] sino que las «metamorfoseara» (tomando prestada aquí su propia expresión)"[630]. Herder sería un aparte. Un genio. Pero la pretensión de genialidad se *'metamorfosea'* ella misma en una pose cuando uno es el único que detenta tal opinión sobre sí mismo. Lamentablemente, para Kant, así las *ideas* "se hacen menos susceptibles de ser comunicadas. Por eso, también podría suceder que la propia expresión *«Filosofía de la Historia de la Humanidad»* tuviera para él un significado completamente distinto al habitual…"[631] –dice Kant con sorna. O *quizás ningún significado en absoluto.* Herder debió de sacar este su tema favorito últimamente cuando Schiller le comentó que andaba enfrascado en temas históricos. Por entonces había comenzado a redactar éste la *Historia de la Independencia de los Países Bajos* [*Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande von der spanischen Regierung*], inicialmente ideada como una aportación más a una obra mayor, una posible *Historia de las más sorprendentes rebeliones y conjuraciones* [*Geschichte der merkwürdigsten Rebellionen und Verschwörungen aus den mittlern und neuern Zeiten*, 1788]. Muy acorde con el espíritu místico para el que el momento era sensible. Herder tiene sugerencias que hacerle. Schiller desea escuchar las sugerencias, a las que se siente muy cercano. Herder le recomienda lectura. Si está enterado de su obra reciente, todavía en proceso, no debe dejar de leer tampoco la crítica kantiana, para que compruebe con qué se va a topar en el futuro. Esto lo lleva a leer por primera vez a Kant.

[630] Kant, I. "Recensionen von J.G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit", en Ak. VIII, p. 45

[631] *Ibid.*

El primer escrito que siguiendo el consejo de Herder Schiller lee de Kant es la *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* [*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*] del año 84. De Herder, a Kant. Todavía no debe elegir. Herder piensa que para Schiller no va a haber elección, que hablan el mismo idioma, pero *¿de verdad no hay acomodo posible, Historia intermedia posible entre ambas dos?* Nos dirigimos al año 89 y al discurso en Jena sobre *Historia Universal*[632]. Allí ese acomodo se ha producido. Schiller ha leído a Kant, y la *Idee* le ha aportado mucho. Por el momento, lo mejor que la crítica de Schiller había tenido a bien decir del autor filosófico del momento, Kant, era que éste adolecía de *'ser poco poético'*[633]. Su juicio va a cambiar de sintonía por una más conceptual con motivo del discurso liminar sobre *Historia* del 89 y de la propia tarea de Schiller en tanto *historiador*. Schiller ha sido un *historiador poético*, ahora le llama el ser *observador filosófico*. Pues "lo que puede averiguarse al respecto por el camino del examen filosófico […][es que] *la razón al filosofar, puede atribuirse el mérito de pocos descubrimientos que la sensibilidad no haya adivinado ya oscuramente, y que la poesía no haya revelado*"[634]. Las tres moiras participan en el hilado del *fatum*, a pesar de todas las apariencias, pues no hay un algo que descubrir sin una sensibilidad que presiente o intuye, pero es ciega –pre-siente, se mueve tanteando– la sensibilidad antes de ser puesta en claro. Queda para la *Poesía* y su

[632] Es necesario hacer notar a este punto la influencia de Kant en el desarrollo de los materiales para la doble lección semanal de Schiller. Echándole un vistazo a la lista de las obras a las que pudo tener acceso para redactar los primeros apuntes encontramos un itinerario de influencias del todo significativo: Leemos que fue motivo de consulta la obra de Bossuet, a quien no falta como contrapunto el *Essai sur les moeurs* de Voltaire. De su juventud convoca a su Adam Ferguson, y Gibbon se trae a colación recién traducido como un éxito del momento en *historiografía* con estilo literario. Para no ser en el 89 aún un estudiante decidido de la doctrina kantiana, Schiller incorpora a sus lecciones como bibliografía empleada prácticamente todo lo que Kant ha escrito sobre *filosofía de la Historia*. La *Idee* y el *Presunto comienzo* del 86 figuran en un lugar de honor. También el *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie* [*Sobre el uso de principios teleológicos en Filosofía*], publicado en el *Teutscher Merkur*, en 1788 se incluye. Para no ser un kantiano, Kant es el único autor que colabora en la confección del fondo informativo del curso por tres veces. *vid.* Schiller, F. "Kommentar zu Vorlesungen", en *SW*, IV, pp. 1055-1056

[633] Confesión hecha en carta a su amigo Körner tras su primera visita a Jena. Le comenta sobre la visita a Reinhold y bromea con él diciendo que "comparado con Reinhold tú casi no tendrías a Kant por nada, ya que llega a afirmar aquél que habrá de tener la reputación de Jesucristo en apenas cien años. He de confesar aún y todo que me habla desde el entendimiento, y que la noticia que tengo de él de su parte se basa en las pequeñas aportaciones que aquél ha hecho al *Berliner Monatschrift* –entre las que figura la idea de una *Historia* general fuera de lo común según parece– ya me alcanza. Que quizás debería en un futuro leer más del mismo y posiblemente estudiarlo, es algo que de seguro es cosa más que probable" (Carta de Schiller a Körner del 29 Agosto de 1787, en Berghahn, K.L. *Op.cit.* p. 60)

[634] Schiller, F. "Über Anmut und Würde", en *SW*, V, p. 437

lenguaje expresivo revelar con claridades lo que, a la postre, deberá distinguir el ejercicio racional del *filósofo.* Un trabajo en cadena se nos presenta.

7.5.3. El *patrón Montesquieu*, o el sentimiento limitando el sentimiento.

Schiller se ha encontrado en Weimar con los epígonos sentimentales de su juventud. Los ídolos de su panteón particular *viven y caminan entre nosotros*, son *historia viva y efectiva*. En Jena, en el 87, el que le esperaba era Reinhold, *el buen kantiano* con el que se sienta una buena tarde para descubrir que son 'seres muy opuestos'. *Si* la filosofía kantiana consiste en este entendimiento frío aunque clarividente, y en una imaginación estrecha y pobre, *entonces* Schiller no tiene nada en común con el mismo y, por ende, con eso que sea la *filosofía kantiana.* Este *'entendimiento frío'* [*ein kalter Verstand*] exprime sus sentimientos y ofrece sólo un trasunto de la vida, ¿su corazón? Sólo es cálido en apariencia. El veredicto es claro: "Reinhold jamás podrá convertirse en mi amigo, ni yo convertirme en el suyo"[635], y esto por mucho que parezca darle vueltas al asunto. El gesto forzado de pretender atar lazos de amistad entre *lo desemejante*, se le aparece a Schiller justamente en su carta como la figura humana de la que es misma incompatibilidad presente en las *facultades cognitivas* que caracterizan a Reinhold. *Como el entendimiento no puede imaginar, cosecha con trabajos forzados el sentimiento y la sensación, inútil para la fantasía, y, por su parte, la imaginación metida a ser entendimiento se vuelve fría, distante, cálida sólo en apariencia.* La semejanza entre ambas no pasa la prueba, el entente entre ambas es imposible[636].

---

[635] Carta de Schiller a Körner del 29 Agosto de 1787, en Berghahn, K.L. *Op.cit.* p. 60

[636] Esta vacuidad y envaramiento se hacen carne en la misiva de Schiller. "Nos ha recibido en la misma escalera […] ya habíamos sido presentados antes de iniciar la subida. Reinhold tiene una cara que denota inteligencia, pero su apariencia es pálida y enfermiza, sus ojos, podría decirse que buscan la simpatía. Ha visto poco mundo, lo cual se echa de ver en su timidez, su carácter pusilánime y la tendencia a la más devota sumisión [*Höhere Submission*]" (*Ibid.*). Es interesante la comparación equivalente con Fichte y la crítica de Fichte a Schiller por otro lado. Schiller acabará abandonando Jena por problemas de salud. Sus últimas lecciones de *Historia* datan del semestre de verano de 1791. Cuatro semestres pues forman su recorrido como *profesor extraordinario.* Hasta el semestre de invierno de 1799-1800 aparecía referenciado aún así como docente en el programa de la Universidad. Coincide pues prácticamente su actividad docente con su interés por la *Historia*: En 1793 abandona Jena tras unos últimos cursos sobre Estética y cuelga la toga de *historiador*. Acaba de publicar *Historia de la Guerra de los Treinta Años* [*Geschichte des Dreißigjährigen Kriegs*], en dos partes. Es su última obra histórica, extensión de los esfuerzos de la anterior sobre los Países Bajos. Sus trabajos en este sentido serán ya los del editor más que los del autor. Se traslada a Stuttgart, donde conoce a Fichte un 3 de mayo de 1794. Éste lo venera. Es autor ya conocido y vive en Zürich. Le han ofrecido relevar a Reinhold. Se muda a Jena aceptando la

Claro está que, cuando Schiller llega a Jena, sabe perfectamente y no se le escapa que la imagen de Reinhold no es la del kantismo propiamente. No puede serlo. Como mucho, es una imagen de entre tantas otras. Una llevada a uno de sus extremos, por cierto. Y es que "*no hay que* [*no se debe de*] hacer dejación de nuestro derecho previo al prejuicio bajo presunción de seriedad [*gravity*]"[637], ya que, no pocas veces, *los primeros juicios de los hombres suelen ser mejores que muchos de sus pensamientos y reflexiones posteriores*. De manera que, obviamente y bajo esta perspectiva, el *filósofo kantiano* y el *empirista craso* vendrían a pesar lo mismo. Los dos acabarían en una pose forzada ante los hechos, ante los *pre-juicios*.

Pero nos consta que Kant pensaba de muy otro modo. En 1764, cuando todavía faltan casi dos décadas para encontrarnos con el Kant crítico, la *Real Academia de Ciencias de Berlín* [*Königliche Akademie der Wissenschaften zu Berlin*] publica su *Investigación sobre la evidencia de los principios de la Teología natural y de la Moral* [*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*][638]. El escrito contenía *in nuce* una protocrítica kantiana al concepto de *evidencia*

---

cátedra que éste ocupara y es esto desde luego significativo: La primera cátedra de 'filosofía kantiana' de Alemania era precisamente ésta, hecha *ex profeso* para Reinhold en 1787. Fichte representa la sustitución kantiana también. Poco se imaginan todos que su kantismo ha evolucionado por vía de consecuencia. Schiller se muestra muy animado por la nueva incorporación a la Salana, que sigue visitando de vez en cuando. Pero el nuevo profesor, y pronto decano y rector no es ajeno a las revoluciones. Hasta su expulsión de la universidad en 1799 bajo acusación de ateísmo, tiene tiempo de sobra para discutir. Entre estas disputas, el admirador Fichte se volverá contra el admirado. Acusa a Schiller de *querer hacer a la razón imaginar y a la imaginación pensar*. Lo acusa de confundir los impulsos y relaciones lógicas primitivas de y entre las diferenciadas facultades. Evidentemente Fichte no había entendido mucho el proceder del poeta. Schiller no trataba de realizar el trabajo de una por medio de la otra. Lo que se pregunta es, dónde queda el trabajo de la *imaginación* una vez se pone a trabajar la inteligencia. *¿Desaparece ésta de la escena?¿O trabaja entre bastidores?* Pero Fichte era quizás, un kantiano *a pesar de Kant*. La *filosofía del yo* de Fichte podría comprenderse como la aventura más exitosa del *yo trascendental* de sacar el Universo entero de sus distintas facultades representativas. Sólo de las representativas, pues la *lógica del yo* es discursiva. Reinhold no había intentado otra cosa, sin tanta fortuna, es cierto por limitarse a las representaciones del *entendimiento*. *vid*. Herz, H. *Von Schillers Berufung bis Fichtes Entlassung: Vorlesungen an der philosophische Fakultät der Universität Jena, 1789-1799*, Friedrich-Schiller-Universität, Jena, 1989; Meier, G. *Schiller und Fichte: die Unterscheidung des Menschen von sich selbst als Thema der philosophischen Aufgabe im Denken der Freiheit des Selbstbewußtseins*, Lang Verlag, Frankfurt am Main, 1993; Fichte, J.G. *Filosofía y Estética. La polémica con Friedrich Schiller*, Ramos, M; Oncina, F. (eds.), Universitat de València, Valencia, 1998; Acosta, E. *Schiller vs. Fichte: Schillers Begriff der Person in der Zeit und Fichtes Kategorie der Wechselbestimmung im Widerstreit*, Rodopi, Amsterdam, 2011

[637] Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper). *Op.cit.* p. 12

[638] Es en junio del año 1761 cuando la *Akademie* hace pública la convocatoria de pregunta filosófica para concurso que planteaba el siguiente interrogante: "*Si las verdades de la Metafísica, en general, y los primeros principios de la* theologia naturalis *y de la Moral en especial, son capaces de ofrecer el mismo grado de evidencia que la demostrada en las verdades geométricas*". A los participantes se les dio dos años para desarrollar su propia respuesta y presentarla. Como muy tarde, el escrito kantiano debió de ser recibido el 31 de diciembre del 62 en Berlín, y obtuvo el segundo puesto en el concurso,

[*Deutlichkeit, claridad*] según era presentado por la *teología natural* y por la *Moral*. En concreto, la crítica pivotaba sobre la idea de que el *método filosófico* debe proceder de muy otro modo que el *matemático*. Ambas disciplinas se habrían dejado llevar blandamente por el atractivo leibnizo-wolffiano deductivista, con gran predicamento en toda Alemania, que para llegar a desarrollar su propia Ilustración hubo de pasar aceleradamente por su Modernidad. La idea de *'evidencia'* que éste presenta puede resultar muy atractiva con su oferta de *indubitabilidad*, *analiticidad* o *identidad*, pero para determinados objetos hay que rebuscar en el magín y hallar de seguro otras especies de *'lo evidente'* y otras *claridades*. Articular una nueva experiencia de certeza, entre el sujeto y su relación con diversos objetos de la *Razón*. Este problema abría el texto como determinante. El escrito kantiano prometía los argumentos contra el *dogmatismo* clásico de Leibniz y Wolff, y, de regalo, contenía ni más ni menos que un ataque frontal contra el extremo opuesto, contra la *moral del sentimiento* de la Ilustración inglesa y escocesa, para que los que salieran huyendo de la *filosofía dogmática* en busca de refugios bien cómodos para su doctrina, no encontraran tal en las costas de las Islas. Kant dedica una crítica semejante a la de Locke a las filosofías de *Shaftesbury* y de Hutcheson, y contra ese esperpento llamado *sentimiento moral* que obra como una especie de sexto sentido *de certeza moral*.

La solución kantiana iba a ser otra. Todavía no está completa como alternativa, pero como avance, Kant piensa que hay que fijarse en el método de Newton para encontrarla y construir a partir de este modelo. Ni el *dogmatismo*, ni el *sentimentalismo escocés*, ni, desde luego, el *empirismo*, nos van a sacar del atolladero. *Todos tratan de modo torpe eso que sea la intuición, y la relación del sujeto con ella en la certeza.*

Si bien la crítica kantiana podía resultar justa para lo parco del producto escocés en cuanto a distinciones de razón, a saber, en su pobre intento de explicar racionalmente eso que se les aparecía como tan *'evidente'* [*clear*], alguien que había sido catalogado como *dogmático* en este su ejercicio de repartir críticas no cabría por mucho tiempo en dicho saco. Y es que los *Nouveaux essais* de Leibniz venían a poner negro sobre blanco este proceso epistemológico por el que un tratamiento adecuado de la *perception*, de los

---

después del de Moses Mendelssohn. Kant mismo no se extraño del resultado, pues opinaba que su trabajo todavía estaba a medio digerir. El jurado, aún y todo convencido de la valía del texto, lo publicó en 1764 junto con el trabajo del ganador. *vid.* Kant, I. "Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral", en Ak. II, pp. 273-303

modos de representación y las *intuiciones*, conseguía ensamblar el descoyuntado Universo de *mónadas* metafísicas en un todo armonioso. Esto es, *convertir a la percepción, uno de cuyos temas es la 'evidencia' discutida, en el nexo de unión que ata a los individuos en la Creación*. Pero los *Essais* no se publicarán hasta mucho después de la muerte del autor. Leibniz fallece en el 1716. La *Monadologie* se lee en alemán no antes del 20. Los *Essais* aparecen nada menos que en el 65. Justo un año después de que saliera a la luz el escrito kantiano. El proyecto crítico de Kant iniciará su singladura sobre el papel mucho después. Pero, fraguado durante más de una década, se puede decir que, aunque acabará navegando las aguas que ya frecuentara Leibniz, incluyéndose el mismo Kant honrosamente en esta *genealogía metafísica*, casi todo el proceso de desarrollo de ideas se hizo *de espaldas a lo que Leibniz hubiera podido pensar*. Simplemente era un Leibniz inédito. Kant supo, no obstante, ver de algún modo la necesidad de resolver el problema de la *intuición* y del *entendimiento* desde la Epistemología y el vacío que existía entre las opciones que brindaban *empirismo* y *dogmatismo*[639].

[639] Cuando se publican los *Essais* en el 65, la idea que se tenía de Leibniz cambia definitivamente. Hay que recordar que el de Hannover sólo publica en vida dos obras, el *De Arte Combinatoria* [1666] y la *Théodicée* [1710]. El grueso de su obra, aquélla por la que más se le conocerá, permanece o inédita o está incluida en mil y una polémicas matemáticas, filosóficas, teológicas y jurídicas y en el epistolario al que nos hemos referido antes. Esto hace pensar en el progresivo engrandecimiento de la figura de Leibniz con el correr de los años, y, parejo a esto, la transformación en el sentir general acerca de sus inclinaciones y opiniones. Antes de 1720, fecha en la que Wolff traduce al alemán la *Monadologie*, Leibniz es un jurista y matemático que tiene inquietudes teológicas. Es la *Théodicée* la que indica que, al tratar el *problema del mal* como privación ontológica, como defecto en la perfección, se hace necesaria una puesta en claro de las asunciones metafísicas de semejante universo. Así, la *Monadologie* es un texto escrito en una estancia en Viena entre el 1712 y el 14, dos años antes de morir, y que fundamenta la ontología de las *sustancias individuales* leibnizianas. En esa época escribe también los *Principes de la Nature et de la Grace fondés en raison*, que viene a completar la figura. Esta sucesión y orden de escritos es lo que forma poco a poco la figura del Leibniz *filósofo dogmático*, pues la solución a los problemas del *determinismo sustancial*, producto del aserto que hace de las *mónadas 'autómatas metafísicos'* sin comunicación entre sí, *simples* como la *identidad*, y que deja todo en manos de un Creador relojero que *armoniza el Mundo*, también da soporte a la idea de que el Universo se puede entender por tanto *fundado en razones y sólo en razones*, por lo que es en *principios racionales y evidentes* en los que habrá de basarse uno para comprenderlo. Entonces, 45 años después, aparecen los *Noveaux Essais*. En ellos, Leibniz desvela cómo se conserva la *libertad* y se fundamenta otro mal aparte del *mal metafísico por defecto*. La *libertad* es el presupuesto del *mal moral*. Y para que ésta exista, debe existir una diferencia *de principio* entre la *Naturaleza* y la *Gracia*. Entre los *individuos* y sus *determinaciones* y la posibilidad de la *contingencia*. El contenido de los *Essais* viene a explicar cómo es posible una *historia de la Creación* en base a *lo que pudo ser* , las *verdades de razón* y sus *composibles*, y lo que ha acabado siendo, *'was geschehen ist'*, las *verdades de hecho* o *realidades fácticas*. Con el *principio de razón suficiente*, que establece una razón *a parte rationis*, de otra naturaleza óntica, Leibniz estaría –dejando de lado el componente teológico que hace de Dios la última *razón suficiente* de todo– en estricto acuerdo con Kant y el *idealismo trascendental*. Lo *trascendental* es el elemento mínimo de *realismo* que hace soportable y coherente el *idealismo*, de la misma manera en que lo hace la *razón suficiente* leibniziana. Tras conocer esto con seguridad a partir del 65, es quizás significativo que para

Ese vacío es un terreno propicio al salto lógico que hay que achicar cuanto antes. La misión está clara. En carta a Marcus Herz, en el 71, Kant deja caer que está trabajando en un texto que debería llevar por título *Los lindes de la sensibilidad y de la Razón* [*Grenzen zwischen Sinnlichkeit und Vernunft*]. El mismo debía responder entonces a las necesidades metodológicas de separar la labor de la *Razón* de aquélla de la *sensibilidad.* Y esto en un sentido total: Está entre sus pretensiones el que el trabajo contenga tanto una teoría del *fenómeno*, del aparecer contingente o las apariencias y manifestaciones, como asimismo una teoría completa de la *Moral*, una del *Gusto* [*Geschmack*] –esto es, *de la facultad de juzgar y valorar o discernimiento*– y una *Metafísica*[640]. Todo ha de estar incluido. La idea kantiana es –como ya hemos visto– que existen una serie de relaciones peculiares que sustancian y dan sentido a lo que sea el *entendimiento*, la *Razón*, la *imaginación* y la *sensibilidad*, y que dependientes de esta orientación típica y de su coordinación correspondiente y distancia entre los equipamientos cognitivos de serie que son las distintas facultades de que dispone el ser humano, obtendremos un producto diferente, el famoso *'faktum'*. En cada caso éste se llamará bien *Ciencia*, bien *Moral* o bien *Arte*. En este *totum revolutum* de temas y orientaciones posibles, un elemento estable garantiza el sentido de iniciar un proyecto tan ambicioso con alguna posibilidad de acabarlo, y este elemento de estabilidad es la estructura de *homología* o *analogía* que las diversas partes y engranajes en que se divide la conciencia humana presenta. *El entendimiento, la Razón, la imaginación, la sensibilidad*, actúan proporcionalmente y *de manera análoga u homóloga*[641]. Esto es, son regulares. Esta es la analogía fundamental, la promesa de regularidad, de regirse por

---

Kant, en el 81, el que sigue siendo *dogmático* es ya sólo Wolff, *'el más grande de los filósofos dogmáticos'* (*vid.* Kant, I. *KrV* BXXXVI). Cf. también con la ineludible *¿Cuáles son los auténticos progresos que la Metafísica ha conquistado en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff?* [*Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*], otra obra preparada para ser presentada a concurso en 1791 que se publica sólo póstumanente en 1804, en Kant, I. "Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?", en Ak. XX, pp. 253-332

[640] Carta de Kant a Marcus Herz del 7 de Junio de 1771 (Kant, I. "Briefwechsel. 1747-1788", en Ak. X, p. 74). En su excelente introducción a la *Crítica de la razón práctica* (Kant, I. *Crítica de la razón práctica*, Edición de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2013) el Prof. Roberto R. Aramayo apunta quizás a la naturaleza compleja y complicada en el sentido de enmarañada del proyecto primero kantiano, y, por qué no, de su doble opción *dogmático-sentimental* al señalar que otro de los nombres que Kant barajaba para la continuación crítica de la filosofía teórica era nada menos que el de *'Crítica del gusto moral'*.

[641] *vid.* Kant, I. "Aus dem Nachlaß. Phase *η*. ca. 1764-1768. Reflexion 6581", en Ak. XIX, p. 93

reglas. Y, como segunda semejanza analógica, que en realidad es casi un atributo común, *toda facultad juzga de algún modo, o en su defecto, valora.*

La estructura lógica del *juicio* prevalece como estructura de la regularidad. Sea cual sea la facultad, a ella se tiende, se tiende a *decir algo de algo, a unir lo separado, a separar lo que está unido, a expresar o denotar algo,* o cualesquiera otras paráfrasis para la idea original de lo asertórico. Así, las condiciones necesarias de cada uno de los tipos de juicios, la mostración de todas las regularidades, son todo el proyecto kantiano en sí. Y al despeje progresivo de las mismas obedece cada uno de los tratamientos y estudios de todas y cada una de las relaciones peculiares entre una facultad y su objeto correspondiente. Es un movimiento argumentativo las más de las veces negativo. *De decir lo que no puede ser Ciencia, lo que no puede ser Moral, lo que no puede ser Arte.* Dicho esto, parece que al fin y al cabo Kant no deja de usar una cierta versión del *método analógico*, una que "empieza, [sí] *fenómeno tras fenómeno*, a eludir la libertad sin leyes, el ciego azar, y a acercarse a un conjunto armónico […] [a vincular primero quizás] *como causa y efecto*, [lo que luego] ve que se engrana […] como *medio y fin*"[642]. Y así, hila que te hila, iría el de Königsberg despejando *lo irracional* con una metafísica crítica que le corte el paso al *dogmatismo* y al *empirismo*, para sacar después en claro una *Ciencia*, que deja espacio y marca linde con una *Moral*, haciendo que ambas señalen, interrogativamente ya, el terreno indómito de un *Arte*. Del laboratorio del alquimista, al del químico y sus destilaciones. Y aquí estamos tras los resultados de la *Crítica de la Razón Práctica*, esperando que se aclare la relación peculiar de *Razón, entendimiento* e *imaginación* que produce el *faktum estético.* Porque "es [bien cierto] que […] cualquier afecto es reprobable de algún modo y no puede ser asumido sin paliativos"[643].

No puede ser asumido sin paliativos. Hay que incluirlo con precauciones. Y esto es especialmente cierto, desde luego, *en Historia.* Si nos dejáramos llevar, a buen seguro podría desviarse nuestro cometido razonable y acabar haciendo de ella nada menos que una novela. La *Historia* –a juicio de Immanuel Kant– es la encargada de confeccionar una narración en la que se canten las gestas de los individuos humanos. En concreto, debe contener sus acciones. El término *'acción'* tiene aquí, por un lado, un sentido bastante amplio. *Tanto se da que atendamos las de los que nos dejan como*

[642] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem…", en *SW*, IV, p. 764
[643] Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak. VII, p. 86

rúbrica de su paso efectivo los más excelsos de los bienes, como las de tantas y tantas generaciones. Ahora mismo Kant podría convenir en este punto con Schiller. El tipo de acción que tiene interés en *Historia* está al alcance de cualquiera de ellos. Lo que debemos incluir en ella, eso sí, tiene una característica en común. El campo de sentido se cierra. No es la pátina de sangre por la que peroraba el joven profesor Schiller, sino una característica universal para todo aquél que sea un individuo, posible, y al mismo tiempo restricta a ciertos acontecimientos en la vida de uno cualquiera. No es necesaria. Es entonces una actualización de una facultad. Se incluirían así en la *Historia* –siguiendo el parecer de Kant– todas aquellas gestas de cualesquiera individuos, siempre que, claro está, sean estas gestas "la *manifestación fenoménica* de la *libertad de su voluntad*", esto es, "*las acciones* [propiamente] *humanas*"[644], la *cara visible* de la *esencia de lo que es ser humano.* El universo del discurso histórico se empequeñece a este punto.

Y, por lo ya visto, no nos sorprenderá el añadido de que las '*acciones propiamente humanas'* son las *acciones morales.* Sólo al actuar moralmente puede el ser humano reclamar su '*dignidad'* [*dignitates*, importancia] *qua* humano. Tiene entonces un derecho velado. Es capaz de provocar una *exhortación* y *exigencia* a respetar el mismo como derecho. De este modo queda el terreno de lo que es objeto de narración histórica bien determinado. Hemos despejado bastante el terreno, y asociado claramente el cometido del *historiador* con el del narrador de cierto tipo de acciones. Y es un terreno algo exiguo quizás, así a primera vista. La *Historia* sería sólo aquél conjunto de los acontecimientos humanos en que los individuos fueron capaces de comportarse '*moralmente'*. ¿Y qué se quiere decir con esto? La formulación '*moral'* dentro de la argumentación filosófica referida al tema de la *Historia* no parece la más afortunada. Choca un poco. Conduce a confusiones. *¿Una historia moral?¿No es ésta la mercancía con la que ya comerciaba la antigua teodicea?.* La denominación tiene aún así su sentido, algo difícil de discernir tras los sobreentendidos kantianos. Cabe defenderla bien. Se entenderá así quizás mejor si se modifica su enunciado ligeramente. Un tránsito ahora desde el dominio conceptual de '*lo moral'* y encaminando los pasos argumentativos en dirección al dominio de '*la agencia'* –objeto del que puede gustar el *filósofo de la Historia* en un sentido amplio– dejaría las cosas de la siguiente manera

[644] Kant, I. "Idee zu einer…", en Ak. VIII, p. 17

restringidas y mejor dispuestas para señalar lo que desea resaltar el *Professor* Kant: La *Historia* habrá de ser la narración exclusiva de aquellas ocasiones –*manifestaciones*– en las que el ser humano ha tenido la suerte –pues el mecanismo de esta obligación de la *voluntad* sigue siendo un misterio– de autodeterminarse. Y un ser racional sólo se *'autodetermina'* cuando se determina de acuerdo a su esencia, esto es, *por motivos racionales.* Contendrá la *Historia* aquellas acciones entonces en que la *persona* ha sido capaz de decidir su futuro por sí mismo sin influencia externa, a saber, a pesar de las circunstancias. Valiéndose de ellas y elevándose sobre ellas. *'Libremente'* es lo que esto significa. La *Historia*, en definitiva, "contendrá aquello que sólo el ser humano puede darse o quitarse a sí mismo"[645]. Sólo es dueño el *ser humano* de esta pequeña parte de su destino. Esto será el tema de la *Historia*, separada e independiente al fin de las teodiceas catecumenales. Hemos tratado de explicar este tránsito como un paso de la *Moral* a la *Filosofía de la Historia* tendente a clarificar el paso kantiano algo adelantado de la *Filosofía de la Historia* a la *Moral*. Y esto porque a *aquello que el hombre puede darse o quitarse a sí mismo* Kant lo llama *'virtud'* [*Tugend*]. La *Historia* es lo que el individuo hace de sí. Lo hace en lo que decide y cuando decide en la mejor de las condiciones, esto es, cuando lo hace *sólo por sí mismo.* Entonces además decide *'moralmente'*.

Como contrapartida, "la felicidad [o *bienestar*] abarca [por el contrario] todo […] cuanto la naturaleza puede procurarnos"[646], aquello que *no depende necesariamente de nuestra voluntad orientada*. Lo que nos puede tocar en suerte sin proponérnoslo y casi de manera inadvertida junto con lo que se nos deja a la decisión. Sin restricciones. Los designios de un *fatum* sobre el que no tenemos siempre la última palabra son por supuesto un conjunto mayor para un ser finito como nosotros. De hecho, cuando tenemos suerte es porque ha intervenido la *libertad*, haciendo depender las circunstancias de nuestro arbitrio, y no nuestro arbitrio de las circunstancias. Es aquél un campo más amplio que, sí, comprende también lo conseguido por el *individuo virtuoso*, que es el auténtico agente histórico kantiano. Además asumido queda entonces que, donde hay *libertad de la voluntad*, debe haber *voluntad privada de libertad*. Ésta es

[645] "La felicidad contiene todo aquello –y nada más que aquello– que la Naturaleza nos proporciona; la virtud, no obstante, sólo aquello que el ser humano puede ofrecer o tomar de ella" (Nota de Kant a Kant, I. "Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis", en Ak. VIII, p. 283)

[646] *Ibid.*

la *voluntad* movida por intereses no enteramente racionales. Pero en tanto seamos historiadores no tenemos que tener interés alguno en contar esta historia. Esto lo dejamos fuera, en el *reino de la libertad no sujeta a reglas, el del ciego azar* –Schiller *dixit*–. No tenemos tampoco derecho a quejarnos si la *Historia* es, al fin y al cabo, sólo una ínfima parte de los acontecimientos universales, una pequeña parte incluso de las acciones humanas en sentido general. Es al menos la propia. Si la vemos desde la perspectiva del *moralista*, la *Historia* es la narración del acaecimiento de la virtud; si es nuestra preferencia posicionarnos desde la del *observador filosófico*, será el relato del proceso de autodeterminación del individuo humano.

"Para una muestra de la historia humana [lo que] se precisa [...][, primero, es llevarla] a cabo de acuerdo con leyes conocidas [para no ser] calificada de *adivinatoria* […]"[647]. Pero de entre las leyes posibles, ésas que van *eludiendo la libertad atribuida al ciego azar*, las que aquí nos interesan no son las ligadas a "la historia natural del individuo humano […] sino […][las que lo aproximan a su] *historia moral*"[648]. Esto no deja de ser un prejuicio, la decisión por unas leyes antes que por otras. Y la *historia moral filosófica* avanza así relacionando en ambas direcciones cada uno de sus atributos tocados por la distinción. Es *racional* por ser *filosófica*, *filosófica* por ser *conceptual*, y es *conceptual* sólo porque es *moral*. Porque es *moral*, es *'virtuosa'*, o *al ser 'virtuosa' es moral*, tanto se nos da. Es la *acción determinada desde sí.* Finalmente, esto viene a tener ese significado equivalente a lo que es *ser humano, ex definitione*, por encima de la enseñanza antropológica donde *'humano'* es *ser humano y no más bien de otra especie. Ser humano es ser moral.* Con todo esto asumido, no queda sino retomar un motivo para avanzar seguidamente a mayor velocidad. Ya que, "el *bienestar* [o la *felicidad*] carece de principio alguno tanto para el que lo recibe como para el que lo dispensa […] [siempre y sólo] cuando ataña a la materia de la voluntad, que al ser algo empírico no es susceptible de la universalidad de una regla", que pertenece al bárbaro *reino del azar*, de la *libertad sin leyes*, se sigue de suyo que, un ser dotado de *Razón* "consciente de su privilegio con respecto al animal", no reclamará sino su derecho a conducirse siempre que quiera conforme a "un principio *formal* de su arbitrio"[649], y, en caso de tener que ser conducido por otro, le interesará sobremanera igualmente el

[647] Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak. VII, p. 79
[648] *Ibid.*
[649] *Ibid.* p. 86

principio gracias al cual se le procure todo bienestar o felicidad. Esto es hacer honor a la esencia libre. Violentarla es llevar adelante cualquier otro procedimiento de (*auto*)gobierno, por cuanto uno debe siempre tener la última palabra sobre las determinaciones que le son propias al juzgar y valorar. *O quizás no sea sino que el ser humano está destinado a ser virtuoso.*

Así, en la medida en que es el principio el que debe determinar el contenido de la *voluntad*, que la *materia del querer* debe recibir su sustancialidad exclusivamente desde conceptos, que uno debe poder ser legislador de sí, no nos extrañe que del pormenorizado análisis de los principios que una crítica del querer se debe a sí misma – siendo el *'querer'* un tipo de *'hacer'*– y, en concreto, en la sección titulada *Analítica de los Principios* de la *Crítica de la Razón Práctica* [*Die Analytik der reinen praktischen Vernunft*], Kant aparte decidido de entre los temas oportunos a una *voluntad pura* la referencia a una *Estética Práctica* como elemento a tener en presente. En esta determinación nada tienen que ver los afectos. Si los principios deben ser formales, si hay que prender a hacer leyes, entonces una *doctrina trascendental de los elementos* debe incluir ahora el supuesto básico de que la acción ideal, la *moral*, no se funda en la *sensibilidad*. Que la acción ideal es *racional*. De modo invertido en cuanto a construcción respecto de la primera *Crítica*, la *Analítica de los Principios* de la segunda determina la *ley del querer puro*, la ley *de lo que puede ser querido y su peso relativo.* Está el *'verdadero querer'* y el *'querer'* a secas, el falso fruto de la necesidad. El tan famoso *'imperativo'* es el emblema, y, una vez avanzado esto, a la *Analítica de los Conceptos* sólo le queda llenar de contenido lo que se puede querer en puridad: *lo bueno, el bien.* Y *'lo bueno'* es racional. Es un análisis del concepto de *'bien'*. Y *'bueno'* es lo que queda determinado por aquella *ley formal*. La *distribución ideal, participación equitativa, común, justa,* coincidente cómo no con la *distribución ideal del Derecho*, es la participación ya por nosotros conocida del individuo *desinteresado*. La del que debe contar con que en la partida no conoce previamente las cartas que le van a tocar en suerte. Una participación abstracta si así es como se quiere ver. Es el único modo de convertir en razonable el motivo del querer de una voluntad cualquiera, lo que sirve de canon para pesar todas las acciones y dónde colocan éstas sus intereses. Una posición ideal cero. Se salva únicamente *la manera de pensar de los espectadores ante este el juego de las grandes revoluciones* porque la simpatía que muestran es

universal y desinteresada. La *participación afectiva*, la *disposición, inclinación, preferencia*, sólo tiene cabida en *Historia* si queda vinculada a un hecho del estilo, uno *moral*. "Como cualquier […] afecto no puede ser asumido sin paliativos"[650], y el *'paliativo'* es su relación necesaria con el espectáculo de la *voluntad libre.* El resto de pasiones nos sobran y nos confunden. Los alevosos crímenes, las hazañas de relevancia y las gestas heroicas, lo grandioso o lo mezquino, no son sino los bandazos que da el individuo para encontrar la ruta a la *Historia.* ¡Más le vale contar con una dilatada experiencia y aprender de sus errores! *'Kultur'* es el producto orientado, *lo que el Hombre hace de sí. Una construcción que no puede ser capricho.* Los pasos conclusivos ahora se suceden. Cuando uno tiene un martillo, todo empieza a parecerse peligrosamente a un clavo: La *acción* es un vulgar análogo de la *acción moral*.

Pero es que, por si fuera poco, si deseamos eliminar del *reino de la libertad sin leyes y del ciego azar* el peligro de lo inexplicado, y, no ya sólo eso, sino que queremos poder incluir en él las reglas del acontecimiento con sentido en la *Naturaleza*, ése que hace que veamos donde antes sólo había causas y efectos también ahora motivos y fines, entonces lo haremos únicamente bajo el supuesto de que la forma razonable bajo la que esto se nos puede presentar como inteligible será asumir lo que era *causa* y *efecto* como un *análogo* del *motivo* y el *fin*. La teleología kantiana, los fines espurios, son –según sus propias palabras– *un análogo de la Moral*[651]. "Reconozco tres partes de la Filosofía, cada una de las cuales tiene sus principios *a priori* que cuentan y pueden determinar con seguridad el contorno del [conocimiento posible][…]: la filosofía

[650] *Ibid.*

[651] Los *productos* [*Beschaffenen*] de la naturaleza orgánica, y desde luego, las acciones humanas que se alejan de la *acción pura* pierden al instante –o no tenían ya de entrada– toda dignidad ontológica, y recaen en este estado 'orgánico', 'animal', 'antropológico'. Pero para verlos en su justa luz, con su justa medida, deberán ser considerados "*como si* estuvieran plenamente trazados *ex profeso* por nuestro entendimiento [*Verstand*] [sic]" (Kant, I. "Kritik der Urteilskraft", en Ak. V, p. 359). ¿No debería más bien decirse que han de ser considerados en cuanto a plan trazado –y uno no precisamente *ex profeso* sino tentativo, de andar a tientas [*ertappen*]– por la *Razón*?. Es ésta la que echa a andar por el mundo a la busca de cumplimiento. Esto de momento aparte, Kant apunta que, *para entender estos productos deben forzarse por similaridad, que no identidad de subsunción, dentro del concepto razonable que el entendimiento les prepara.* Es decir, se completan *como si* apuntaran a un concepto. *Análogos*, no conceptos equivalentes. Y concluye Kant: Así, "el enjuiciamiento teleológico se aplica legítimamente [tan sólo] al estudio de la Naturaleza […] al ponerla en *analogía con la causalidad conforme a fines bajo principios* [claro que, en tanto *analogía, no*] *pretendemos explicarla con ello*" (*Ibid.* p. 360). A saber, la *Teleología* se permite porque se imposta el concepto de una *Naturaleza*, o el milagro orgánico de la hierba, o un *ser humano* movido por inclinaciones, éste último un caso especial *que necesita para ser comprendido la imputación y la comparación con el posible querer perfecto.* La *acción humana* corriente es sólo un análogo *'más pobre en fundamentos'* de la *acción moral.* Pero la teleología kantiana es una estructura subsuntiva forzada. Él mismo sabe y da por hecho que no cuenta como *explicación*, como *conocimiento.*

teórica, la teleología y la filosofía práctica, *de las cuales la intermedia se revela, desde luego, como la más pobre en fundamentos*"[652]. *Pobre es entonces este 'determinar con seguridad'*.

Y aún así, no obstante es curioso que el papel de esta participación no disfrute ni de las más mínimas garantías en determinados casos, que esté como suspendido en el aire. Me refiero de nuevo al *'acontecimiento de nuestro tiempo'*. Lo que sirve de sustento, casi de ánimo y aliento a las adivinaciones del *historiador* que vaticinan que debemos esperar lo mejor, es el *'de facto'* del *sentimiento*. Su positividad actúa como verificación. Tema relegado a los afectos y los fines, pero, es que el sentimiento tiene sólo aquí un papel que desempeñar en nuestras cuitas porque responde a la llamada de la estructura de *lo moral*, a esa *relación peculiar* entre *Razón, sensibilidad* y *Mundo*. *Post hoc, ergo propter hoc…* Concluye entonces algo abruptamente Kant: "la participación *afectiva* [*sensible, sentimental* que presenciamos][…] no puede ser asumida sin paliativos […] *Nos brinda la ocasión no obstante y a través de este acontecimiento de hacer una observación importante de cara a la Antropología*"[653]. Si nos interesa en estos asuntos lo que tenga que decir la *Antropología* será lo que tenga que decir referida al cómo paliar los afectos para adueñarnos de nosotros mismos, de nuestra *Historia*. Y esta observación será la de que, si la participación afectiva vale la pena de ser narrada, "se ceñirá siempre a *lo ideal y en verdad a lo puramente moral*"[654]. Dicha participación, si es afectiva, además adquiere enseguida caracteres uránicos, no vaya a costarnos cara su inclusión en nuestra historia. Es "participación afectiva *en el bien*"[655]. Sólo el afecto bueno merece la pena de ser tomado en cuenta, tiene peso. *Y esto, por definición, es para Kant el 'entusiasmo'*. Ésta es la única oportunidad que tiene *'lo afectivo'* de desempeñar algún papel en el drama histórico. "La participación *afectiva* en el bien, *esto es,* […] *el verdadero entusiasmo*, se ciñe siempre a lo *ideal* y en verdad a lo puramente moral"[656]. Sólo la participación afectiva que se ciñe a lo moral, en el bien, puede ser calificada de verdadera, de auténtica, de exclusiva del individuo humano. La que con aquél se relaciona únicamente. A esta participación únicamente corresponde el gran honor de ser bautizada como *'entusiasmo'*. Todos los demás

[652] En carta a Reinhold, el 28 de Diciembre de 1787. Ak. X. pp. 414-415
[653] Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak. VII, p. 86
[654] *Ibid.*
[655] *Ibid.*
[656] *Ibid.*

'entusiasmos' son pobres imitaciones de éste. Análogos y malas imitaciones, amén de peligrosas seguramente. Los demás *'entusiasmos'* son falsos necesariamente porque éste es el verdadero. Kant aplica un atributo de *verdad* a una *'presencia'*, a un hecho y no a una relación, y así, trata de inhabilitar a todas las demás introduciendo una diferencia no muy lícita. ¿Pero en qué sentido es más verdadero un sentimiento que otro? El *'entusiasmo'* no deja de ser un afecto del que no se puede renegar. Sea verdadero o falso. Pero lo que es falso, claro, amenaza con conducir al peligro, a la decepción y al fracaso cuanta mayor es su importancia, y el sentimiento es sin duda importante. *Fasces pues. Todos los entusiasmos son y han de ser* un *entusiasmo*, equipara Kant.

Sin duda "debió de ofender [a Kant] el grosero materialismo en los principios morales que la complacencia indigna de los filósofos había ofrecido como almohada al relajado carácter de la época [no menos de lo que debieron ofenderlo sus consecuencias para la época misma]; por otra parte, su atención debió quedar excitada por cierto *principio de perfección* no menos discutible, que, para realizar una idea abstracta de perfección general y universal, no albergaba escrúpulos en demasía en cuanto a la elección de los medios. Dirigió entonces por ello la mayor fuerza de sus razones hacia donde más declarado era el peligro […] *y se impuso como ley perseguir sin cuartel la sensibilidad,* [*pero esto*] *tanto allí donde con la frente bien alta escarnece aquélla al sentimiento moral, como no menos en la actitud carente de animosidad bajo la envoltura de los fines moralmente loables en que se sabe también guarecer, especialmente cierto entusiasta espíritu de comunidad.* […] Fue el Dracón de su época, porque consideró que ésta no era aún digna de un Solón"[657]. Y para Dracón, como de

[657] Schiller, F. "Über Anmut und Würde", en *SW*, V, p. 466. El subrayado es mío. *¿Cuál es la naturaleza de la ofensa infligida a Kant?* Porque Kant se ofende, *aparta la mirada con desagrado*. La apartaría desde luego ante el *materialismo* chabacano que se ha hecho pasar por bueno como solución del espíritu ramplón de su época a la pregunta por los *principios morales*. "*¡Deber!* De nombre sublime y magno, nombre que no contiene nada bienquisto que implique lisonja porque exiges sumisión…" (Kant, I. "Kritik der praktischen Vernunft", en Ak.V, p. 86). Tiene el *deber* un nombre que no se pliega al halago, *que no contiene nada bienquisto*, popular, que agrade al público de primera entrada, sino que se mira con suspicacia por la alta exigencia que nos prepara. Se lo rehuye. *Materialismo* o *principios*. *Felicidad* o *ley* –dice Schiller del asunto de Kant. Una difícil elección. Una elección que suena más a chantaje existencial, pues ¿cómo renunciar a una en pos de la otra?¿Es posible acaso esa decisión? Kant no haría sino representar filosóficamente el falso dilema que imaginan sus contemporáneos. No es que él se lo crea a pies juntillas, sino que si aquéllos deciden plantearlo así y salir disparados en dirección contraria, a él le toca tirar con fuerza desde ese otro extremo. "Ahora bien, si comparamos nuestro principio fundamental supremo *formal* como autonomía de la voluntad con todos los principios *materiales* de la moralidad admitidos hasta ahora, […] podemos mostrar con evidencia que es inútil

todos es conocido, toda sentencia emitida tiene según su código la misma retribución: *La de la pena máxima.* En esa persecución amparada por la ley, impuesta como deber de santidad casi, no hay cuartel, no hay moratoria ni tampoco trato intermedio. No se entra en un posible juego de distinciones sutiles. A la *sensibilidad-sentimiento* no se le da ninguna oportunidad. "Lo esencial de toda determinación de la voluntad mediante la ley [es que se produzca][…] *no sólo sin el concurso de impulsos sensibles, sino incluso con su exclusión y con el perjuicio de todas las inclinaciones* [*nicht bloβ ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe,* sondern *selbst mit Abweisung aller derselben, und mit Abbruch aller Neigungen*] *que pudieran ser contrarias a la ley.* Así pues, [en probidad se puede decir que][…], el efecto de la ley moral como móvil es *sólo negativo*, y éste

---

buscar otro principio distinto", que, de hecho, todos los demás pasan por *principios* sin llegar a serlo, "pues todos los fundamentos de su determinación o son meramente *subjetivos*, y por lo tanto empíricos, o bien *objetivos* y racionales; pero unos y otros […] *tienen que* preceder *a la determinación de la voluntad y contener el fundamento de posibilidad de la regla práctica subsiguiente*, y por tanto, son la *materia* misma de la voluntad" (*Ibid.* pp. 39-41). Esto es, unos y otros son *heterónomos*. El mejor de entre todos los *principios morales* objetivos no es bastante bueno si sólo es efectivo al servir como interés. El principio regresa de la fiesta a las doce de la noche, y apurado el sortilegio de la objetividad formal, acaba volviéndose a descalzar el zapato de cristal. Es otro contenido más de la voluntad. Otro interés. Se hace por otra cosa. *Materia de la voluntad* puede ser un sentimiento, puede ser igualmente un *principio*. Ambos son causas externas. "Los [*principios morales*] que se fundan en la Razón se pueden pensar efectivamente [a diferencia de los puramente empíricos] sólo mediante conceptos. Ahora bien, el concepto de *perfección* [*Vollkommenheit*], puede ser tomado en sentido *teórico* [lato] y no significa más que la integridad de cada cosa en su especie", su *completitud*, o "en sentido *práctico* [*efectivo*], siendo ésta la aptitud o suficiencia de una cosa para varios fines. Esta perfección, como *cualidad* [*Beschanffenheit*, facultad] del ser humano y por lo tanto interna, no es más que su *talento*" (*Ibid.* p. 41), una extensión apenas de la anterior perfección para la especie que es la humana. Los fines que cada definición de la cosa contiene como notas a desarrollar del concepto. Pero, ya sea haciendo del pensamiento *perfecto* del *deber* el *principio de vida supremo* (*Ibid.* p. 86), la máxima o principio práctico efectivo, como "los *estoicos*, que habían elegido muy acertadamente su principio práctico superior, a saber, la *virtud* como condición del bien supremo" (*Ibid.* pp. 126-127), ya sea "admitiendo un principio superior totalmente equivocado, a saber el contento, y sustituyendo la ley por la máxima de elección arbitraria que cada uno eligiera según sus inclinaciones" y para su satisfacción, como los *epicúreos* (*Ibid.*), la autocomplacencia de los primeros, que se ven de héroes de la abnegación, o la autosuficiencia de los segundos, que se hacen con las circunstancias adaptándose a ellas con el cálculo prudente, no hacen montante suficiente para la *perfección* que es la *autonomía*. Son malas traducciones por aproximadas de la *Selbstzufriedenheit* [*satisfacción de sí*] de Kant, del estar satisfecho con uno mismo, pues venden todos sus derechos a la persecución de la *felicidad*. Están ambos orientados *por la búsqueda de la felicidad.* Se es virtuoso sólo *para ser feliz.* Se es héroe por el botín posterior. Pero la *autosatisfacción* del virtuoso kantiano es una autodeterminación última que tiene un sentido muchísimo más fundamental –según Kant. No *'precede'* como precede un motivo, como precede el interés o la causa, sino que va antes en el sentido cualitativo jerárquico del término, no el cuantitativo de la precedencia y la sucesión. Va antes como va el *a priori*, la condición, del acto según ley.

Este *principio*, en su intento de abrirse hueco respecto al dilema existencial anterior entre *materialismo* y *santidad* le parece a Schiller como especie nueva – que como se puede comprobar esta leyendo a Kant aquí casi al pie de la letra– *'no menos discutible'*.

como tal puede conocerse *a priori*"[658] –nos informa Immanuel Kant. *Sin* impulsos sensibles, *contra* todo impulso sensible.

¿Pero en qué sentido puede realmente conocerse esta ley *a priori*? Puede conocerse *a priori* porque la naturaleza funcional de la legislación que necesitamos, una que haga del individuo uno regido únicamente desde sí mismo, una que haga que a sí mismo sea que sólo se deba el producto de sus desvelos, es la de ir en contra de la *sensibilidad-sentimiento* y sus inclinaciones propias. Una legislación que habrá de eliminar, alejar, y rescindir entonces cualquier relación sintética empírica y que deberá dejar el peso de la decisión en la deducción perfecta de *lo bueno en sí*. Esto sólo es *autonomía*. Sin concurso de inclinaciones y contra ellas, *quod erat demonstrandum.*

La imposición de la ley es tan sólo un primer paso. Se cuenta con que toda ley es una obligación de alguna manera. Kant quiso no obstante ir más allá. La persecución es una consecuencia del celo en el *'no sólo'* procurar la no intervención de *motivos* e *inclinaciones* [*Antriebe*, tendencias] en la determinación del propio destino, sino del *'incluso'* [*selbst*] poner el acento en su *'exclusión y su perjuicio'* [*Abweisung und Abbruch*]. ¿Pero tiene la deducción *a priori* la misma fuerza en ambas consecuencias? Éstos son más bien comportamientos que se deberían calificar de activos. Animosos *incluso.* Son comportamientos enemigos de la miasma morosa. Se da una suerte de *cancelación* [*Abbruch*] *de la presencia* –ya que *'Abweisung'* puede ser perfectamente traducido por *'ausencia'*[659]– de cualquier influjo como una operación decidida, iniciadora de movimiento, agónica. Pues hay un *'efecto negativo'* neto sobre la presencia. Hay una acción de la ley contra la propia inclinación, que aguanta resistente mientras la dejen, que jamás es considerada como inocua en esta ecuación. Una fuerza contra otra es lo que hay. Es una acción negativa que ahora sí actúa con encono, atenta en sus cuidados y dirigida a eliminar –*abrechnen*, descontar–, pero también *'abbrechen'*, cancelar. Se nos dice, se nos cuenta, que es eso lo contenido objetivamente en la ley. No hay más. Ésa es su esencia. ¿Pero qué hay de la salvedad del *'sólo contra aquéllas que pudieran ser contrarias a la ley'*?¿No es esto significativo? No oficiaría la *ley moral* como gendarme con todas las inclinaciones entonces. Habrá motivos que escapen a la vigilancia, motivos sin dolo que no se resisten ante la ley. O eso debería pensarse… "La ley moral es la primera condición *de todo valor de la persona* […] *y*

[658] Kant, I. "Kritik der praktischen Vernunft", en Ak. V, p. 73
[659] Cf. con Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper). *Op.cit.* pp. 7-8

toda pretensión [*motivo, interés, inclinación, tendencia*] *anterior a ésta es falsa y contraria a la ley*"[660]. Una vez más el juicio de verdad –es *'falsa'*– aplicado al sentimiento y la presencia. La *ley moral* es ya de entrada una constitución personal que siempre dice lo mismo, que tiene en su haber al relacionarse con cualquier participación afectiva del ánimo la simple y sola forma de la coacción, una *'coerción inevitable'* [*unvermeidlicher Zwang*][661]. Dice siempre *no.* El *deber*, el *contenido de la ley moral*, que es formal en primer término, siempre tiene un efecto negativo a su llegada al mundo. Como obligación que es siempre prohíbe algo. Y ya tiene pronta la prohibición *antes incluso de toda pretensión de la persona.* La relación del *sentimiento* con el mismo es siempre traumática pues. ¿Pero a qué tanta inquina? "No es por cierto ventajoso para las verdades morales tener *en su contra* sentimientos que la persona puede confesarse sin sonrojo. Y ¿cómo habrían de encontrar conciliación los sentimientos […] en el austero espíritu de una ley que dirige al hombre *más por el temor que por la confianza*, que trata de *separar* en él lo que la Naturaleza habría *reunido*, y *que no le asegura el dominio sobre una parte de su ser sino despertando su desconfianza hacia la otra*?"[662]. Porque el resultado bien cierto que es esta

[660] Kant, I. "Kritik der praktischen Vernunft", en Ak. V, p. 73

[661] *Ibid.* p. 80. "*Para el ser humano y para toda criatura racional* la necesidad moral es una coacción, es decir, una obligación, y toda acción fundada sobre ella se tiene que representar como deber y no como un modo de obrar que de por sí nos agrada o que puede llegar a agradarnos […] ese respeto a la ley está ligado al miedo o al menos a la aprehensión de transgredirla" (*Ibid.* p. 82). Esto es, si buscamos cualesquiera sentimientos relacionados con la *ley moral*, los únicos que hemos de encontrar son los negativos. *Miedo, aprehensión –deseo de no cumplirla–, dolor*. Son las relaciones peculiares de la ley con la sensibilidad a juicio de Kant. Vamos a encontrarnos con muchas inconsistencias en este sentido. La más importante va a ser sin duda la interpretación entonces que del *entusiasmo* se nos puede dar. De ahí quizás las precauciones y reproches kantianos al *'entusiasmo'* y su bautizo *de novo* como *'verdadero entusiasmo'*. No obstante, en el fragmento citado, la inconsistencia es su olvido de *para qué criaturas racionales* debe entenderse la ley como coacción. Sólo tiene cabida esto para aquellas que dispongan de *sensibilidad* o un interés en dicha sensibilidad. Pero se dice criatura, no santo: La "acción sobre el sentimiento [*aufs*, contra] y, por lo tanto, contra la sensibilidad de un ser racional, [la] presupone […] y, entonces, […] no puede ser atribuida a un ser supremo o a un ser libre de toda sensibilidad en el cual, por consiguiente, la sensibilidad no puede ser un obstáculo para la Razón práctica" (*Ibid.* p. 76). Por supuesto también que, *ser supremo* aparte, una estatua de escayola no puede catalogarse de inmoral. Hagamos la vista gorda con cuadrúpedos y ungulados y vayamos sin embargo más allá para restanar el que parece un olvido kantiano: Dicha acción autoritaria no puede ser atribuida a un *ser angélico*, a un *ser libre de toda sensibilidad*, o a un ser –o a un individuo– *al que no se le pueda atribuir ningún interés* en todo el asunto. Un individuo *desinteresado* como el que adoptado pulula por las páginas de la *Kritik der Urteilskraft* poco más tarde y que Kant ya había leído en las páginas de la *Ilustración escocesa.*

[662] Schiller, F. "Über Anmut und Würde", en *SW*, V, p. 467. Kant mismo en este sentido llega a decir que "las adversidades, el dolor y la pobreza suponen grandes tentaciones para transgredir el propio deber. Por tanto, parece que el bienestar, el vigor, la salud y la prosperidad en general, *que contrarrestan tal influjo*, pueden considerarse también como fines que son a la vez deberes […] *nadie tiene derecho a exigirme que sacrifique aquellos de mis fines que no son inmorales*" (Kant, I. "Metaphysik der Sitten", en Ak. VI, p. 388)

desconfianza, desaprobación y sospecha sobre los afectos es vivido en la concreción de todo individuo con una doble faz en forma alguna halagüeña. Sea como espectador, sea como agente. Es del todo negativo.

Como efecto negativo sobre la sensibilidad, se vive como un "perjuicio inferido a las inclinaciones […][que] es también por ello un sentimiento"[663]. Ésta es la siguiente inferencia *a priori*. Muchas son ya. El perjuicio contra el sentimiento desvela otro sentimiento. La sensibilidad en el *ser humano* además nunca está muy alejada de la razón, que se dedica a su interpretación. La inclinación, el sentimiento, es ya un impulso sensible intelectualizado. "Por lo tanto, podemos comprender *a priori* que la ley moral […] debe producir un sentimiento que puede llamarse de *dolor* [*Schmerz*]"[664]; como perjuicio ocasionado moralmente a la intención de la acción, al proyecto deseado, como fundamento intelectual y racional, y, respecto a su representación "como efecto en la conciencia [*Als Wirkung aber vom Bewußtsein*] […] se llama [, se interpreta como] *humillación (desprecio intelectual)* [*intellektuelle Verachtung*, 'que mira por encima', 'que mira manteniendo las distancias']"[665]. Una cierta frustración. En relación con el fundamento objetivo contenido en la ley, con su significado, Immanuel Kant entiende que, en ésta relación entre proyecto personal de felicidad e inclinaciones y, de otro lado, el contenido de la ley, el primero siempre dejará mucho que desear. "Es ésta ley […] una *ley de santidad*"[666] –concluye nada menos. Siempre se contradirán además. Porque el querer de uno se tiene que comparar nada menos que con el *'querer perfecto'*, ¿Y cómo no iba a desmerecer entonces? Kant no separa el sentimiento o la sensibilidad que escarnece el sentimiento moral con arrogancia –*'con la frente bien alta'*– del que de modo sumiso se cobija bajo la envoltura de un fin moral digno de alabanza, loable. No hay distinción. Habrá que someterse siempre ante su coerción. Pero bajo la severa mirada de la legislación draconiana, *todos dejamos mucho que desear*. Y, como resultado, la delicia. Tenemos *dolor* como sensación –por el lado del sujeto– y

[663] Kant, I. "Kritik der praktischen Vernunft", en Ak. V, p. 73

[664] *Ibid.*

[665] *Ibid.* p. 75

[666] *Ibid.* p. 82. Señalemos que el texto completo se sigue tal que así: "La *ley moral* es para la voluntad de un ser absolutamente perfecto una ley de *santidad*, pero para la voluntad de todo ser racional finito es una ley del *deber*, de la coacción moral" (*Ibid.*). La voluntad de un ser absolutamente perfecto es, *de hecho*, la *ley moral*. No existe diferencia por lo aquí expuesto. Podría decirse, así y todo, que la ley como *deber* es tal para los seres racionales finitos, efectivamente, pero que en tanto apunta a un ideal de perfección, también para éstos es en realidad una *ley de santidad* que siempre los sojuzga, pero que siempre los guía. Los sojuzga, claro está, mientras no se comporten como santos. Cf. con *supra* nota 342

aprehensión [*Besorgnis*; más que asco, miramiento, recato, cuidado o preocupación] como forma de relacionarse con el objeto, objeto que somos nosotros mismos *para más inri*. Una sensación *pre*-intelectual y la representación que la sigue. Tenemos también *miedo,* y *humillación* ya como sentimientos, ya como sensación intelectualizada, representaciones ante la inferioridad constante de la persona frente al ideal legislativo.

"El hombre consciente de su culpa [de la representación de ella en la ley] vive entonces en perpetuo temor de encontrarse en el mundo sensible con el legislador en sí mismo *y ve un enemigo en todo lo que sea grande y hermoso y perfecto* [*was groß und schön und trefflich ist, seinen Feind erblickt*]"[667], o en lo que sea susceptible de serlo. Porque todo esto lo pone a uno en el terrible peligro de hacer honor a su naturaleza, pues lo enfrenta a una elevada obligación. Mejor hacer de lacayo si no se ve uno capaz de enfrentar semejante reto y elevarse humillándose primero. *¿No es éste el retrato apuntado para el ganapán?* "De la dignidad [*Würde, Würdigkeit*, merecimiento] impostada nace la estirada *solemnidad* y la *gravedad* [*die steife Feierlichkeit und Gravität*]"[668], esa severidad rigorista que pretende ser más papista que el propio Papa. El pretendido o artificioso *espíritu de gravedad* [*gravity*] del que hablaba *Shaftesbury*, sin más. Y "no es esto sino ejercer de *sicofantes* […], de meros *parásitos* de la devoción […] Es [tener la enorme tentación a la mano de emplear el concepto impostado] a la manera en la que los pedigüeños taimados abusan de las diversas fórmulas para dirigirse a aquellos que son el objeto de su oficio cuando se encuentran ignorantes del tratamiento [*quality*] adecuado con el que dirigírseles. Los que de entre ellos aún son novatos [*novices*], pueden aparecérsele a uno inocentemente con un buen *'¡buen Señor!* [*good Sir! Or even a 'good forsooth!*]. Pero cuando nos las habemos con los viejos truhanes, lo mismo es para ellos con quién se les dé la casualidad de encontrarse dentro del carruaje. Siempre salen al paso con un *'su Excelencia!'* [*good your Honour*], o *'su Señoría'* [*good your Lordship, good your Ladyship*] […] Pues si acaso se diera el caso de que realmente allí dentro hubiera un *Lord*, no habrían perdido en absoluto la ocasión –dicen– por tomarse la molestia de otorgarles el título, y, en caso de que el ocupante no lo fuera, no habría ofensa alguna ni sería desde luego tomado a mal"[669].

---

[667] Schiller, F. "Über Anmut und Würde", en *SW*, V, p. 484

[668] *Ibid.* p. 486

[669] Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper). *Op.cit.* pp. 35-36. La traducción del segundo tratamiento es realmente un imposible vertida a nuestro idioma. *'Forsooth'* es la forma arcaica de un *'for truth'*, donde *'sooth'* vale por el término antiguamente. Se podría traducir sin dificultades como forma

Donde no nos es indiferente que "el nombre [del mérito] quede oculto" tras el mismo mérito[670], donde no por *encontramos ignorantes del tratamiento* [*quality*] *adecuado con el que relacionarnos con nuestro objeto* nos falta la palabra lisonjera, fácil es sentir la tentación de trocar lo que nombra por lo nombrado y "luchar con malicia, con desesperación […][por su signo antes que por su contenido] porque junto al sistema se defiende al mismo tiempo toda la existencia". *El sistema de nombres es su existencia.* La mera forma. "No hay enemigo más implacable, ningún hacedor de herejes más solicito"[671] que el *sicofante*, que el *parásito de la devoción*. Y nos encontramos esta actitud, cómo no, en la Academia. "Se puede estudiar a menudo en los despachos ministeriales y en los gabinetes de los eruditos (principalmente en las universidades) […] En tanto que *la verdadera dignidad* se contenta con impedir el dominio del afecto y pone límites al instinto natural *sólo allí* [*y, únicamente allí*] donde éste quiera hacer de amo –en los movimientos involuntarios– *la falsa dignidad* rige también con férreo cetro los voluntarios, suprime tanto los movimientos [naturales] morales, sagrados para la verdadera dignidad, como los sensoriales, y *borra todo el juego mímico del alma en los rasgos del semblante*"[672]. Borra toda expresividad derivada de los afectos interiores. Esto pudiera parecer una ventaja pero, la única manera de distinguir lo verdadero de lo falso es, al fin y al cabo, contar con una regla adecuada a lo que es una imitación correcta. Y para esto debe existir la distinción. En

---

adverbial en un *'en verdad'*. El problema está en que aquí *Shaftesbury* lo hace aparecer parcialmente como sustantivo. Define al que pide limosna. Digo parcialmente porque como sustantivo la lengua inglesa lo comprende como designando a aquél individuo que abusa del uso del adverbio *'forsooth'* con vistas a parecer más digno y elegante, pero es sólo una sustantivación casual. Pretende aquél ser más refinado y culto para sintonizar mejor con cual sea el *humour* del *Lord* o la *Lady*. Aquí obviamente el pedigüeño no se dirige al 'Señor' con este término sino que él mismo hace gala del mismo y podría ser llamado '*forsooth'*. No obstante es él el usuario del término, y una traducción literal sería 'buen…en verdad', con el que saludaría y pretendería caer al mismo tiempo en gracia. En castellano tenemos una variante no del todo inaplicable, el *'pordiosero'*.

[670] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem…", en *SW*, IV, p. 767; "No busca él su pago en el tesoro de sus pensamientos, lo espera del reconocimiento ajeno, de los cargos honoríficos [un *good forsooth!*], en su sustento" (*Ibid.* p. 751). Es decir, lo busca en el ornato, boato y tratamiento de etiqueta. No en el mérito tras éste. Y, al revés, "es natural en nosotros el desear que nuestro mérito se haga público y sea reconocido; en particular si es que hemos servido a nuestra nación como un buen ministro; o como uno de esos príncipes o padres de la patria, habiendo deparado felicidad a la parte considerable de la Humanidad que cayera bajo nuestros cuidados. Pero si resultara que de ésta parte hubiera algunos tan criados en la ignorancia, o provinentes de una provincia tan remota, como para que sus oídos hayan quedado fuera del alcance de nuestro nombre y hazañas […] *¿Habríamos de ser, en verdad, tan ridículos como para de ello tomar ofensa?¿No pasaríamos por extravagantemente taciturnos y malhumorados* […]*?* (Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper). *Op.cit.* p.37. El subrayado es mío)

[671] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem…", en *SW*, IV, p. 751

[672] Schiller, F. "Über Anmut und Würde", en *SW*, V, p. 487

este caso, la distinción entre constitución y disposición debe mantenerse, pues será falso aquello que no coordine ambas en una misma línea de su actividad. Y, así, sucede que al "no ser [la *falsa dignidad*] sólo rigurosa con la naturaleza que se resiste, *sino* […] *dura también con la que se somete, buscando una ridícula grandeza en su avasallamiento y, donde no puede conseguirlo, en su ocultación* […] mete el cuerpo en largas y plegadas vestiduras que esconden toda la contextura humana"[673]. Como para preparar a su favor la ocasión de las mismas dificultades que encuentra el pedigüeno subido al pescante del carruaje, que no distingue bien quién lo ocupa, el *Brotgelehrte* hace de su sayo una penumbra para su tratamiento. Schiller ha leído a Kant atentamente. *Verdadera dignidad, falsa dignidad.* De hecho, lo está citando: La *ley moral* tal cual es, en esa formulación, no puede ni tomarse en serio. Es ridícula. Produce el envaramiento antinatural, el rigorismo que observó en Reinhold allá en Jena, y que es fruto de un *sometimiento* [*Unterwerfung*, *Submission*, un movimiento violento que arroja –*werfen*– algo al suelo], que trata de *avasallar –humilla–* al sentimiento convirtiéndolo en enemigo. Y allí donde no puede lograr sus metas este asalto, allí lo oculta. Obra una *'Abweisung'*, una cancelación de la presencia. Lo ignora.

Con ello pretende reafirmar su grandeza. Pero hacerse grande por medio del rebajamiento de lo que en esencia no es enemigo alguno ha de provocar sin lugar a dudas el más estrepitoso de los ridículos. Y el ridículo es lo que sucede al vistazo entre bambalinas que descubre toda la disonancia. "La *verdadera dignidad* nunca se avergüenza de la Naturaleza, sino de la naturaleza bárbara […] en los ojos brilla el sentimiento y por la frente elocuente se extiende el espíritu risueño y sereno; la *gravedad* [*die Gravität*], por su parte, arruga la suya, se encierra misteriosamente en sí misma y vigila con todo cuidado sus rasgos, *como un comediante* [*wie ein Komödiant ihre Züge*]. […][Y es que, como bien sabe ésta, ya que al final no se engaña a sí misma] la *falsa dignidad* no siempre desacierta al sujetar el juego mímico de sus rasgos a una rigurosa disciplina, *porque podría acaso delatar más de lo que quisiera poner de manifiesto*", convirtiéndose en una caricatura de sí misma *qua dignidad, haciendo el ridículo; "una precaución que por cierto la verdadera dignidad no necesita.* [Pues] *la*

[673] *Ibid.*

Naturaleza reina tanto más violentamente por dentro, cuanto más sometida está por fuera"[674].

Schiller no ha dejado de traslucir sin embargo, con aquél *'fue el Dracón de su época, porque consideró que ésta no era aún digna de un Solón'*, una suerte de ternura para con Kant. Es su peculiar ejercicio de comprensión y simpatía. También, qué duda cabe, de admiración. Es un entendimiento sano de las necesidades argumentativas del sabio de Königsberg. Fue lo que hubo de ser, ni más ni menos –nos dice. No tuvo más remedio que virar en esa dirección para obtener el resultado que se había prometido. Si así lo dice, así será. Este entente en cuanto a intenciones por parte del de Marbach no

[674] *Ibid.* p. 488. Cf. con "Si el conocimiento adecuado acerca de cómo denunciar [o exponer al público] cualquier debilidad o vicio fuera seguridad suficiente para la virtud que es la contraria, ¡En qué época tan excelente podríamos presumir que vivimos! […] Uno podría al menos tener la esperanza de que de este síntoma se siguiera el que nuestra era no se halla en un estado de decadencia; ya que, cualesquiera que fueran nuestros males, prestos nos encontraríamos a ser sensibles a sus remedios. *Soportar la reconvención es, en las personas particulares, la mejor prueba de su propósito de enmienda*" (Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper). *Op.cit.* p. 9). Tener el ánimo presto a exponer el posible vicio privado a la publicidad es garantía de que sobre cualquier plato de la balanza la transacción quiere medir el mismo peso. Al menos es garantía de su intención honesta. El privilegio, la ley privada, intenta pesar su validez pública. Pero no es esto todo lo que las épocas para la virtud requieren. Esto funcionaría *si fuera la denuncia seguridad suficiente* de la promoción de ella. Y no lo es. Pues, de seguir con demasiada severidad la prescripción del galeno de las costumbres más bien "estaremos preocupados en grado sumo en *rogar de la manera adecuada*; y pensaríamos que todo depende de dar con el *título* apropiado, o de hacer *una buena presunción*" del mismo en todo caso (*Ibid.* p. 36). Pensaríamos que con darle el barniz justo lucirá el vicio como virtud. Si la norma es: *'¡Publicidad!'*, y nada más, la estratagema está servida. Y es que "la *gravedad* es de la misma esencia de la impostura. No sólo nos hace confundirnos respecto de las demás cosas a las que afecta, sino que casi es proclive a equivocarse acerca de sí misma a perpetuidad […]Pues nunca nos parece que se es *bastante grave* si se nos asegura que lo somos, y nunca nos parece suficiente la reverencia y el honor que le regalamos a algo de conocérselo por grave [o serio]" (*Ibid.* p. 11). El que abusa de la *'gravity'*, de la severidad por la severidad, sabe perfectamente –aunque no se lo quiera reconocer a sí mismo– que sólo el sentimiento es creativo y veraz, y que el exceso de aquélla es un pacto mortuorio con la extinción de cualquier cosa. Esto es, que no hay nada que quede sano de reinar sólo lo severo. La lección de Licurgo es que de velar únicamente las leyes implacables por que no se introduzca ninguna mejora "en el sistema de relojería que es el Estado, de tal forma que aunque el mismo avance del tiempo continúe, no se transforme en nada la forma de la ley", y que perdure aquél por siempre, son los medios los que trágicamente se transforman en fines (Schiller, F. "Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon", en *SW*, IV, p. 817). *De la ley se sigue la letra y no el espíritu* [*als es dem Buchstaben seines Gesetzes folgte*] (*Ibid.*). Importa lo exterior sólo. El *fanatismo* de la acción consiste en superar por elevación los límites que la Razón pura práctica se pone en la Humanidad, en hacer de la ley un fetiche, el *principio de vida* [*Lebensprinzip*] por el que se rigen todos los demás. Cuando uno sigue la regla, si el fin es seguir la regla, nunca se sigue lo suficiente. En lugar del *fanatismo*, "la sobria, pero sabia, disciplina de las costumbres" –dice Kant (Kant, I. "Kritik der praktischen Vernunft", en Ak.V, p. 86). No se trata de ser héroes de la virtud. Esto es presunción, pecado de orgullo y complacencia en el mejor de los casos. Conocidas son, de otro modo, las consecuencias de aplanar con una idea universal, a los particulares: Heródoto narra el episodio de las Termópilas, "cuenta peregrino si llegas a Esparta, que, obedientes a sus leyes hemos caído aquí" (Schiller, F. "Die Gesetzgebung des Lykurgus…", en *SW*, IV, p. 814). Para nuestra sorpresa, de vuelta al presente sin embargo es ahora de nuevo "la *uniformidad de opinión* (¡bendito proyecto!) la que es vista como la única solución frente a la maldad. La salvación de las almas es en estos días la pasión heroica de los espíritus exaltados, y se ha convertido de algún modo en la preocupación principal del magistrado, y en el mismísimo fin del gobierno" (Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper). *Op.cit.* p. 19)

pasaría de ser un ejercicio empático y quizás un divertimento novelesco de cierta gracia de no ser porque fue corroborado por el propio Kant. Ambos autores firmaron una suerte de armisticio donde bien mirado era inviable. De ahí, quizás, la necesidad de la simpatía para librar esta batalla dialéctica, para allanar el terreno entre ambos. Era, no obstante, un armisticio imposible. Schiller y él convinieron en que el motivo del desacuerdo *no era sustantivo, sino únicamente de expresión*. Kant no había utilizado la mejor de las maneras a la hora de elegir el estilo de presentación del argumento. Le solía pasar[675]. Repito: Lo convinieron.

En uno de los borradores a su *La Religión dentro de los límites de la mera razón* [*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793], leemos como el *Professor* Kant pretende hacer suya la crítica de aquél. Y lo pretende además haciendo como que lo lee con suma atención. En el trabajo preparatorio citado le respondía aprovechando la oportunidad brindada. "[*Concedo gustosamente* –dice Kant–] que, precisamente por su dignidad, no puedo adjuntar ninguna gracia al *concepto del deber*. Porque éste implica la coacción incondicional, con la cual la gracia se halla diametralmente opuesta"[676]. Si por *dignidad* y *gravedad* tomamos a Kant en serio, Schiller puede tener razón. Pero, aceptada la crítica, aún así, *se le ha entendido mal*. Sólo en apariencia es severo: "La *virtud* […] es también en sus consecuencias, más *beneficiosa* [esto es, produce *mayor bienestar y felicidad*,] que todo lo que puedan realizar la Naturaleza o el Arte en el mundo; y la magnífica imagen de lo humano representada bajo esta forma suya, permite muy bien la compañía de las *Gracias*, las cuales, no obstante, *se mantienen a una distancia respetuosa mientras siga tratándose sólo del deber*"[677]. Kant *dice conceder gustosamente* como preámbulo antes de corregir

[675] "Los ejemplos e ilustraciones siempre me han parecido necesarios [por mor de la *claridad discursiva*] y por ello fluían realmente en sus lugares adecuados dentro de los primeros esbozos. Pero pronto advertí la magnitud de mi tarea y la multitud de objetos de los que tenía que ocuparme. Al darme cuenta de que, ya en una exposición seca, meramente escolástica, ellos solos alargarían ya bastante la obra, me pareció inoportuno engrosarla…" (Kant, I. *KrV* AXVIII)

[676] El citado borrador son apenas unas páginas compuestas a modo de fragmentos y fechadas a finales de 1793. Están contenidas en Kant, I. "Vorarbeiten zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", en Ak. XXIII, pp. 98-101. Debían haber sido antepuestas al texto en el prólogo de la segunda edición de *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* escrito el 26 de Enero de 1794. El libro fue publicado en su primera ese mismo año de 1793 en la prensa de Nicolovius en Königsberg.

[677] *Ibid.* p. 99. Schiller parece haber iniciado la composición de *Über Anmut und Würde* [*Sobre la Gracia y la Dignidad*] en torno a Febrero de 1793. Lo termina en Mayo. Seis semanas le son suficientes para confeccionar una obra que no es sino la continuación entre sus trabajos estéticos de las llamadas *Kallias-Briefe* [*Cartas de Kallias*] interrumpidas por entonces. El semestre de invierno de 1792-1793 es el último que el profesor Schiller dedica al auditorio de Jena. La enfermedad lo ataca allá en 1791

el juicio de Schiller, pero entre el primer y el segundo fragmento no hay relación de consecuencia, ni cambio alguno tampoco. Pues la consecución de una mayor cantidad de felicidad y bienestar queda siempre del lado de las manifestaciones fenoménicas en el *reino de la Naturaleza*. Aunque hayan sido, y, a pesar de haber sido, producto primero y exquisito de la *libertad*, nada tiene que hacer ésta si de *'gracia'* [*Grazie*] hablamos. Kant obra sancionando e instituyendo de nuevo la separación irresoluble entre ambos reinos. *Pero esto es justo lo que la tesis schilleriana pretendía restañar.* Luego, en realidad no hay entendimiento alguno. *Tampoco hay 'concesión' argumentativa.* Y no lo hay porque incluso la primera parte de la interpretación kantiana de Schiller es incorrecta. Falla el tiro. Cabe pensar que estamos ante su viejo *alabar censurando*, pero sin el éxito retórico ya anotado para el haber de su *Idee* del 84 porque aquí ejecuta la maniobra del equívoco terminológico. Y decimos esto porque la interpretación es incorrecta de manera inexplicable. Omite algo evidente. *Desde luego*, no precisamente por mor de conservar su dignidad le queda al deber vedado el camino de su comunión con la gracia. Porque no son, *desde luego, 'diametralmente opuestos'*. Acercarse a la *Gracia* [*Anmut*] no significa alejarse de *lo digno.* Schiller jamás ha dicho semejante cosa. *Por añadidura, ha dicho más bien todo lo contrario.* La misma

---

y lo retiene en cama. Neumonía. Sus últimas lecciones indican no obstante el viraje decidido del barco de la inspiración: Son lecciones sobre *Estética* (*vid.* Schiller, F. "Aus einer Nachschrift der ästhetischen Vorlesung", en *SW*, V, pp. 1021-1041). Agotadas han quedado las fuerzas de la investigación histórica, amortizado el fruto nutricio del material de las gestas, ascensos y caídas de imperios, y Schiller, convaleciente, decide retornar a la casa natal de la *Poesía*, pero decide retornar a ella como sólo él sabe y puede: A través de la *Filosofía.* Doctrinalmente, las cartas del *Kallias* son la puesta en claro de los resultados de su lectura de Kant. Schiller quiere andar el camino a la *Poesía* hasta llegar a su fuente. Quiere descubrir los principios del Arte en sus operaciones secretas para renovar el caudal de su manantial creativo. En cama, en Febrero de 1791, le pide a su esposa que le lea fragmentos de la *Kritik der Urteilskraft*. La lectura de la obra crítica de Kant lo arrastra hasta finales de Enero de 1792: Lee la citada *Kritik* y se ayuda para la clarificación de ciertos pasajes de la *Kritik der reinen Vernunft. Filosofía de la Estética*, y filosofía especulativa son los útiles de su investigación. Entonces, cómo no, comienza a escribirle a Körner entusiasmado para explicarle sus nuevos hallazgos en el *reino del espíritu.* Al amigo le hace partícipe de su proyecto de escribir para la Pascua de ese año un *Kallias oder über Schönheit* [*Kallias o de la Belleza*] con sus pensamientos cristalizados. La enfermedad hace peligrar no obstante la aventura, pero enfrascado en ella le pide a vuelta de correo la bibliografía que le pudiera faltar. Avisa al mismo tiempo a Göschen, su editor, de que para Julio tendrá las *Cartas de Kallias* terminadas. No obstante, tres obras nuevas se interponen en el proceso: Entre la primavera y el verano de 1793 concluye *Über Anmut und Würde*, *Vom Erhabenen* [*Sobre lo sublime*], y la primera de las posteriores *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* [*Cartas sobre la educación estética del individuo*], que es un pequeño trabajo sobre la *filosofía de lo bello* [*Die Philosophie des Schönen*]. Schiller ha tenido predilección por viajar creativamente de lo inarticulado de las intuiciones a lo articulado de los pensamientos bajo la forma de la epístola. La carta es el umbral entre el drama y la prosa. Esta forma literaria es el anuncio del giro estético-filosófico. Las cartas de *Kallias* son apartadas de momento, y sus ideas en barbecho acaban conjurándose para formar los tres tratados filosóficos mencionados. *Über Anmut und Würde* aparece en la *Neue Thalia* primero, en su tercer volumen. Como libro, poco después en Leipzig.

definición de *'gracia'* implica que sus naturalezas no son ni mucho menos contradictorias: "Únicamente a los movimientos voluntarios puede, en probidad, corresponder gracia; es más, de entre ellos, *sólo a aquellos que son expresión de sentimientos morales* [*die ein Ausdruck* moralischer *Empfindungen sind*]"[678]. Siendo expresión, son los mismos sentimientos morales. El *'movimiento voluntario'*, movido por un motivo de la voluntad, que es siempre humana, es, no sólo la manifestación de la libertad, como si de un símbolo se tratase. *Es la misma libertad.* Claro está que, el motivo del malentendido se encuentra quizás en que por *'gracia'* Kant se ha quedado en la comprensión de ésta que Schiller expone poco antes, una *por completo estética*: "La gracia es una belleza en movimiento; es una belleza que puede surgir casualmente en un sujeto y cesar de igual manera"[679]. Fruto de la *casualidad empírica*, ocasional, y no de

[678] Schiller, F. "Über Anmut und Würde", en *SW*, V, p. 436

[679] *Ibid.* La línea de sentido de la argumentación de Schiller sí que no es casual. El de Marbach procede con sus definiciones siguiendo el ritmo que debió aprender de la férrea disciplina castrense allá en sus años mozos. "*Lo estimulante* [*Reiz*, estímulo], *lo que es gracioso* [*Anmut*][lo que produce la inclinación del espectador] y *lo que tiene gracia* [*Grazie*] suelen coincidir en ser empleados de hecho como sinónimos; pero no lo son *o no deberían desde luego serlo*, pues el concepto que expresan es susceptible de determinaciones distintas que merecen en cada caso una denominación diferente" (Schiller, F. "Über Anmut und Würde", en *SW*, V, p. 485). *'No deberían'*, esto es, hay articulaciones razonables alternativas. Criterios de razón, con regla explícita de por medio. Varias representaciones requieren varios conceptos, y éstos, varios términos. Hay en primer término una gracia que excita el sentido, atractiva y atrayente, una que agita el sentimiento y que puede resultar por ello sospechosa. Ésta gracia exalta el ánimo y lo agranda o empequeñece de manera mentirosa. Es en ocasiones impostura. No es raro que se pervierta en ese *ill-humour* que distorsiona la imagen y reflejo que nos devuelven las faces de los circunstantes en aquellos pánicos sacramentales por inarticulada. Pero de la existencia popularizada de este peligro no se sigue ni mucho menos que sea única acepción filosófica del término. Pues esta *gracia* hace mención tan sólo al lado subjetivo de todo el asunto. Existe otra gracia "*que serena* [los movimientos] y que linda más bien con la dignidad, puesto que se manifiesta en la moderación de los inquietos gestos, y la tormenta embravecida que amaina en el pecho, que ahora respira paz. *Esto* [*Anmut*] *es lo que podríamos llamar así en sentido estricto*" (*Ibid.*). *¿Y qué es lo que modera sino el espíritu?* La *gracia* del estímulo y la de lo que tiene la cualidad de lo gracioso [*Grazie*], la elección terminológica kantiana, omiten el *impasse* de la relación señalando sólo el atributo –y el concepto que lo identifica– desde una de sus dos riberas. Para la primera, *lo gracioso* es todo subjetivo. Depende de la recepción excitante. Para la segunda, *Grazie* es algo a tener en cuenta respecto de las consecuencias que son determinados fenómenos en el *Mundo*, es algo adjunto, adscrito como complementario. Estético y, por ello, indiferente bajo cualquier otra perspectiva. Es el lado subjetivo-objetivo del asunto. Es el *juicio estético* kantiano. Algo que, efectivamente desde cierto punto de vista, *puede surgir en un sujeto, desde su posición como objeto, y cesar de igual manera.* Kant no elige el término al azar: *Reiz*, la *excitación*, es intolerable. Una pasión. *Anmut*, también, pero por otras razones. Lo que propone Schiller se puede discutir, pero resulta difícil de tragar que, leído y comentado el tratado, se pueda ignorar. Y es que con *Anmut* Kant se hubiera visto obligado a darle toda la razón a Schiller. Schiller propone que *lo gracioso* tiene un tercer concepto que vincula los dos anteriores y que se basa en la representación de la relación entre ambos. *Anmut* es un resultado de ciertos equilibrios en el sujeto y no de otros, en la pugna por pesar más entre el *reino de la necesidad* y el *reino del espíritu* en el campo de batalla de los movimientos voluntarios. Y es además compatible con una *Razón pura práctica*, como corrección de ésta, pues puede explicar la *dignidad* como la victoria del segundo de los reinos a las exigencias nada razonables del primero. *'Grazie'* pues es la única salida retórica del *Herr Professor*. Arrumbar la definición de nuevo al terreno indoloro de la *Estética*.

la *causalidad moral*. ¿Pero no es también el acontecimiento moral uno bastante casual?¿No es un evento raro y, por ello, eminente? De ahí se puede entender que el *Herr Professor* quisiese recordar que la instauración de la acción racional en el *Mundo* no puede ser fruto del azar y de lo casual, de *lo empírico.* Pero esa comprensión del texto es la comprensión trivial. Éste es en el texto el sentido que es derivado, el estético. Es el sentido que usa Schiller como motivo y metáfora para tratar justamente el tan sólo aparente carácter contradictorio entre *Estética* y *Ética:* Pues *'gracia' es expresión natural de la libertad en el ser humano.* Juego mímico. Y, tristemente, hasta aquí Kant no lo ha seguido. *Concede todo, pero para que todo siga igual…*

Para él, sólo "si se tienen en cuenta las consecuencias, llenas de gracia [*bellas si acaso*] que la virtud extendería en el mundo si encontrara acogida en todas partes" se haría entrar en juego "la Razón moralmente orientada a la sensibilidad (*por medio de la imaginación*)"[680]. Y el *entendimiento moral,* que es la *Razón moral* al aplicar su concepto del *deber* sobre el objeto de sus desvelos, *no puede imaginar. No está entre sus funciones.* No puede y no debe orientarse tampoco en referencia a sensibilidad alguna. *Cosecha con un trabajo forzado siempre el sentimiento y la sensación como un terreno a roturar que le es completamente ajeno.* La *'gracia'* sólo entra dentro de los posibles que la *virtud* instauraría en el mundo tras su paso por éste, pero, desde luego, como no debe intervenir como ya sabemos en el desempeño de la *Razón moralmente orientada*, esto sólo es un cálculo de posibles beneficios. Para la *Razón moral*, es *'rubbish'*.

La *majestad* "*de la ley* [igual que la del Sinaí] inspira veneración […][*no*] estímulo", cosa que invita a la familiaridad, "ésta despierta el respeto del *subordinado hacia su superior*"[681]. La *ley moral* se hace un análogo del mandamiento divino, del

[680] Segundo comentario y nota al pie de Kant a Kant, I. "Anmerkungen. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", en Ak. VI, p. 23; Cf. Kant, I. "Vorarbeiten zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", en Ak.XXIII, p. 99. La *Razón* orientada a la sensibilidad sólo es tolerable si se acerca a ella *mediada por la imaginación. ¿Pero de qué clase de imaginación hablamos?* Hablamos de esa *imaginación* que quiere hablar con palabras que se ciñen "siempre a lo *ideal*" (Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak. VII, p. 86). Son esas buenas palabras que quedan regidas por un contenido –*regulativo*, *normativo*– que cabe en una *idea* (Cf. con *supra* nota 283). Respecto de *Razón*, *'sensible'* quiere decir que "las circunstancias tales que han de concurrir alguna vez" son el cálculo probable imaginado, idealizado *de modo intemporal*, de su existencia (*Ibid.* p. 84). *'Ideal'* adopta para sí un segundo sentido entonces en el fragmento tantas veces ya citado de la *Pregunta renovada.* Efectivamente, la *imaginación* interviene, y se podría decir aunque de forma algo literaria que la *Razón* queda sensibilizada así en temas de *Moral* e *Historia*. Como la '*rojez'* pensada del trapo escarlata pensado hace referencia a la sensación (*vid. supra* nota 375)

[681] Kant, I. "Kritik der praktischen Vernunft", en Ak.V, p. 82

Decálogo. Aquí se entiende por *'majestad'* [*Herrlichkeit*] la relación de humillación, por carecer de la calidez de lo familiar, por caer desde encima, una *que tiene lo superior en dignidad sobre lo inferior*. La ley vale más. Pero una relación de este jaez no pasa de ser una alienada, una de extrañeza, casi una de enemistad.

Decía nuestro *Lord Shaftesbury* que toda sociedad tenía su origen en algún tipo de pánico. Una pasión *social* y *comunicativa*. *Familiar. Popular.* Una de esas actitudes carentes de animosidad en principio que como sentimientos acaban desencadenando el entusiasta espíritu de comunidad. Una que no ofrece en principio resistencias *y se puede confesar sin sonrojo*. Una de esas que Kant más puede temer –esto siempre a juicio de Schiller, aunque se lo guarde en privado. Toda sociedad puede rastrearse así hacia su sentimiento original, hacia su origen, pues es lo que le sigue sirviendo de fundamento. Su *ratio essendi.* Pero, ¿qué sociedad cabría imaginar que fundara sus pretensiones en la coacción como principio? Para Kant la *'Kultur'* es, sin embargo ese movimiento coercitivo que despeja la naturaleza indolente del s*er humano* y conquista sus dignidades a costa del *Mundo*. Si éste se opone –que siempre se opondrá– tanto peor para él. La *'Kultur'* es terreno arrancado en la lucha racional y moral a aquél. Por eso *toda Historia es historia de la virtud*. Pero, en tanto es al mismo tiempo negación del sentimiento, se echa de ver como sumamente complicada la operación argumentativa que trate de articular semejante *tanatocracia* con algo constructivo. Se hace difícil *'imaginar'* circunstancia o consecuencia en que puede escapar del yermo donde la ley no tiene ya nada que legislar.

Cuando en *El espíritu de las leyes* [*L'esprit des lois*, 1748], *Montesquieu* elabora una teoría de los principios que rigen el destino de todos los gobiernos posibles, una teoría de sus impulsos positivos, sitúa las pasiones precisamente como motores de éstos. Pero, ofreciendo un rédito más allá del mismo resultado que encontraríamos en *Shaftesbury*. Lo que sostiene *Montesquieu* es que estas pasiones, estos *'afectos'*, funcionan con una lógica propia. Son como principios dinámicos físicos, sometidos a unas claras reglas de choques y conservaciones del momento cinético. Mecanicismo francés en estado puro. Él además puede aproximar una posible articulación. Identificarlos y decir de ellos dirección y sentido. Es sumamente ilustrativo a este punto recordar que su lógica estriba en la constatación de que hay una *naturaleza del gobierno* [*la nature du gouvernement*], lo que lo hace ser, las posiciones relativas de todos los

elementos sociales y comunitarios cristalizadas en el sistema de gobierno o forma y en sus leyes, y, además, un *principio del gobierno* [*le principe du goovernement*], lo que lo hace obrar. Esto último siendo lo que pone en funcionamiento y hace tomar tierra a la estructura etérea por otro lado. Hay una *constitución* y una *disposición*. Nuestra tan necesitada distinción es aquí un axioma. Son elementos primitivos en cualquier gobierno la estructura y lo que lo hace inclinarse, su tendencia o disposición. Una *'estructura particular'* y *'las pasiones humanas que la mueven'* –dice *Montesquieu*. "Y las leyes no han de ser menos relativas al principio [*principe, passion*] de cada gobierno que a su naturaleza [*nature, caractère*]"[682]. *Cada sociedad tiene su origen en un pánico. Cada pueblo puede proponerse y darse cualquier gobierno siempre que sea decisión consensuada.* Y, de entre todas las pasiones, son estados ideales de equilibrio tanto el *'honor'* [*l'honneur*] –que es el *principio de la monarquía y de la aristocracia*–, como la *'virtud'* [*vertu*] –*principio de la república o la democracia*–. También tristemente lo es el *'temor'* [*la crainte*], que es el principio –cómo no– de los gobiernos despóticos…[683]. Nos enseña el *Barón* que, en buena lógica, *el sentimiento se enfrenta al sentimiento en la misma planicie y a una hora convenida.* Esto es, que la lógica del sentimiento ignora a todo aquello que no entre dentro de sus planes, de sus definiciones. Los dos elementos no se solapan. Responden a procedimientos de validación distintos, son dos naturalezas diversas. Si se amordaza, cualquiera de ellos se toma justa venganza a la larga. Se exacerba, *fermenta*[684]. La fuerza no disipada no se destruye, retorna por la espalda. Para la ley, la coherencia es distinta que para el principio. Algo ajeno hablaría otro idioma distinto y simplemente no se entenderían. La sociedad que se guía por el *'temor'* es

[682] Barón de Montesquieu (Charles-Louis de Secondat). *De l'esprit des lois*, Tome premier, Livre V, Chapitre I, Librairie de Lecointe, Paris, 1832, p. 129. Las parejas de términos *principio-pasión* y *naturaleza-carácter* son intercambiables. Cf. con *Ibid.* Livre XIV, Chapitre I, p. 203 y ss.

[683] *Ibid.* Livre III, Chapitre VIII, pp. 105 y ss.

[684] "Tanto si la materia de la aparición es verdadera o falsa, los síntomas son los mismos, y la pasión tiene la misma fuerza en la persona que es atacada por ella. Los *lymphatici* de los *latinos* fueron los *nympholepti* de los *griegos.* Personas de las que se decía que habían avistado alguna clase de divinidad, tanto una *deidad* rural, como una *ninfa*, que los arrastraba a tales transportes del ánimo y les gobernaba la razón" (Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper). *Op.cit.* p. 50). De las que se decía, porque no se las había visto en el trance de ser atacadas. La *teoría de la fermentación* científica que usaran tanto Lessing como Shaftesbury posteriormente pretendía explicar esos brotes. Proviene de la teoría miasmática de la medicina griega: El *miasma* es un hálito contagioso que se propaga de forma invisible, por al aire, como espíritu. El afectado pone la causa de la afección, pero no puede identificarla. La analogía del elemento contagioso no visible que emerge está emparentada con el fenómeno del fermento y el crecimiento –que les parecía fantástico a los antiguos– de lo orgánico desde lo inorgánico descrito por Aristóteles. Una causa desconocida –pero presente– provocaba el milagro. La llamada *generación espontánea.* Inficiona el miasma al afectado sin que éste lo note y de manera espontánea va creciendo –sí, como una *petite inféction*– en el alma inadvertida.

mucho más refractaria a cualquier otro afecto, pues vive *'en el temor'*, en una estructura que lo redefine todo, la vida entera, respecto de esta pasión. Y en el *temor*, todo movimiento cuesta el doble.

Cuesta porque figura como deuda no pagada. *'Temor'*, *'miedo'*, pende siempre sobre sus cabezas como la pasión que espera *ante el mal futuro.* Morosamente. Hay que estar precavidos siempre en una sociedad en que reina. Pero si se ha de mover a otros parajes más amables, lo hará desde luego por medio del principio. El que llamo *'patrón Montesquieu'* tiene que ver con esto. *El sentimiento obra sobre el sentimiento. Del mismo modo, el poder solo es lo que puede tener éxito a la hora de limitar al poder…*

Se nos dice que "el más alto goce de la libertad limita [en ocasiones] con su plena pérdida, y la embriaguez del espíritu" no menos veces "con el vértigo del placer sensual. *En cambio*, la *majestad* [*Herrlichkeit* aquí] nos presentaría una ley que nos obliga a mirar dentro de nosotros mismos. Bajamos los ojos [*por ejemplo*] ante la presencia de Dios, lo olvidamos todo fuera de nosotros y lo único que sentimos es la pesada carga de nuestra propia existencia. *Sólo tiene entonces majestad lo santo* […][Pero] *la majestad sí debe quitarle al espíritu su libertad* [*die Majestät muß dem Geist seine Freiheit nehmen*]", mas no así[685]. Debe quitársela de alguna manera al menos, por definición. Como un *'no poder hacer otra cosa'*. Esto es, no poder sino querer eso. Porque la mirada es hacia el interior. Nos medimos nosotros con lo que juzgamos majestuoso, y no pasamos la prueba. Pero esa distancia medida, es por otro lado el principio de la andadura. Sentimos la carga pesada o liviana de nuestra existencia –dependiendo de lo lejos que nos colocamos de nuestro destino–, su importancia relativa, y la distancia se hace entonces –imaginemos– *posible*. Obviamente vamos y nos entusiasmamos; o bien se nos hace *imposible*, y entonces de seguro nos frustramos. Aún y todo, la *majestad* [*Majestät*], como comparación en la distancia, inaugura la operación del esperar. Inaugura la *esperanza.* Esto es Schiller. *Libertad* y *necesidad* se limitan entre sí. *Deber* y *querer.* Son reinos vecinos que, en el campo de batalla que es el ser del individuo se disputan la supremacía. Pero el ser humano es ciudadano de ambas naciones. *Es su ser*. *Querer, tender, lograr/fracasar.* En sus extremos, siempre pierde el individuo algo de su esencia. Pierde parte de su libertad, cuando ha de someterse por completo a la grandeza de su objeto, pierde parte de su ser

[685] Schiller, F. "Über Anmut und Würde", en *SW*, V, p. 486

natural, si ha de renunciar por completo al sentir, al lograr. *Lo majestuoso* es a la vez lo propio y lo extraño, y esto porque es un grado supremo. Un grado, luego pertenecemos a su misma medida. Pero es también extrañamiento, *pues representa lo que la persona siempre puede llegar a ser y sólo es casualmente con suerte, a veces y en veces.* Representa su máximo. ¿O es ese instante sublime nada más que aquello de lo que uno es maestro en privado, y puede exigirse en cualquier momento? Esto es más cosa de la divinidad [*godlike*]*; pero el ser humano ordinario –pienso– no llega tan lejos.*

Kant ha leído sin duda a Schiller, que ha leído a su vez a Kant. *La majestad es atributo de la ley*. Ante ésta, somos siempre inferiores. Sólo la ley es santa. Vale. El *Herr Professor* lee sobre sí mismo. Se redescubre a sí mismo, y por ello, no ve quizás la diferencia que introduce Schiller. "El *respeto* [*Achtung*] (de acuerdo con su concepto puro) se refiere sólo a la relación de la naturaleza sensible con las exigencias de la Razón exclusivamente práctica, *en un sentido general, sin tener en cuenta una realización efectiva.* […] *Es una sensación de la distancia entre la voluntad empírica y la voluntad pura* [*Sie ist ein Gefühl des Abstandes des empirischen Willens von dem reinen*]"[686]. Pero esa *'majestad'* es sólo la *majestad pura*, como santidad, *sin realización efectiva.* La distancia será por siempre infinita, y entonces, no extrañe que ese *'respeto'* no sea "un sentimiento agradable en primer lugar, sino más bien deprimente"[687], *de humillación intelectual.* Nunca llegamos. De *'Achtung'*, respeto, a *'Verachtung'*, desprecio o humillación, va el paso de su ejecución efectiva en el *ver*-. Esto es, el paso de la institucionalización de la distancia quizás, pues no deja de ser una *mera idea*. Es pues la representación de la obligación que nunca alcanzaremos. Un poco de frustración se agrega al guiso.

Dice Kant que "el efecto de la ley moral [en el sentimiento] como móvil es *sólo negativo*, y éste como tal puede conocerse *a priori*; [y como] *toda inclinación y todo impulso sensible están fundados en el sentimiento, el efecto negativo sobre el sentimiento (por el perjuicio inferido a las inclinaciones) es también un sentimiento*"[688]. Esto como tal, es una de las cosas que decíamos pueden conocerse *a priori*. Por vía de consecuencia, *a priori*, se deduce el contenido sentimental. Esto es el intento de Kant. Cosa rara. Kant piensa que la *lógica de la Razón* puede concluir un sentimiento. Hay –

[686] Nota al pie de Schiller en *Ibid.* p. 483
[687] *Ibid.*
[688] Kant, I. "Kritik der praktischen Vernunft", en Ak. V, pp. 72-73

según él– una relación de necesidad, esto es, *a priori*, no sólo a la hora de definir por medio de la contraposición *el dolor* [*Schmerz*] como efecto de la exclusión por parte de la *ley moral* de *lo placentero*. Lo contrario analíticamente hablando del placer *ha de ser* el dolor. La relación de necesidad se extiende más allá, y se hace ahora ilegítimamente con todo el argumento. *¿Qué puede querer decirse con que el efecto negativo sobre el sentimiento 'es también un sentimiento'?¿De dónde se concluye semejante cosa?* La definición por negación puede conllevar desde luego necesidad. Pero *¿quién apuntaría semejante necesidad hacia la consecuencia efectiva de lo doloroso?* Porque esto no es ya *a priori*, analítico, a la manera que lo es *ex definitione* 'lo contrario al placer'. También se da en la naturaleza el *desinterés*, que no es doloroso en absoluto y tiene un status difícil como sentimiento. Lo opuesto a tener un móvil no es tener un *'móvil sólo negativo'*, también se puede carecer de él. Claro que, aquí lo que había que hacer es salir huyendo de cualquier relación de ideas entre *lo placentero* y *lo moral.* No obstante, el *efecto de la exclusión del impulso sensible sobre el ánimo a la hora de determinarse éste libremente* bien puede ser el desinterés y no el dolor. Que haya *un* sentimiento antes que otro aparejado al cumplimiento de la *ley moral* no es *'de necesidad'*. Que éste sea *negativo* lo es aún menos. Claro que esto, primero, anula la fuerza de la deducción de un *sentimiento a priori*, tan propicio a su intelectualización producto de la definición apuntada. ¡Un sentimiento *ideal*! En segundo lugar, Kant mismo no se va a creer que el único sentimiento ligado a la ejecución de la *ley moral* sea ese dolor y la aprehensión consiguiente. No puede creérselo. Busca una salida. "Esta ley es, *a pesar de todo* [*aber doch*] *algo positivo en sí*, a saber, la forma de una causalidad intelectual, o sea, de la libertad"[689].

Leyendo a Schiller, *concede gustosamente.* Efectivamente, Schiller ha entendido bien *lo majestuoso* de la *ley moral.* Sigue con los ojos el discurrir del texto schilleriano. *Del respeto, a lo majestuoso.* Este es el *locus* en que el poeta trata el tema de la *dignidad*. Lo que no parece leer Kant es que, Schiller comienza citando lo que Kant entiende por *'respeto'* no para ensalzarlo, sino para llamarlo a declarar, apostillando seguidamente una definición muy distinta de lo que él entiende que es un *'respeto posible'*: "*Por eso* [*daher*, de ahí que, como *sequitur*]", porque ese respeto es sólo la posibilidad ideal de todo respeto de tomar tierra *de acuerdo con su concepto puro*

[689] *Ibid.* p. 73

"*tampoco puede extrañar que yo haga de la naturaleza sensible el* [*verdadero*] *sujeto del respeto*, aunque éste se refiera sólo a la Razón pura; pues la inadecuación para alcanzar la ley puede sólo radicar en la sensibilidad"[690]. Radica la inadecuación y, por su contraria –*a priori*–, radica también su adecuación. Donde ésta no llegue, donde no llegue la *sensibilidad*, la categoría *'respeto'* nos sobra. Ahí si acaso llamamos al santo. "[Sea como fuere], donde se refiera ya al cumplimiento efectivo de la ley […][ya a su fracaso, *se referirá siempre*] *a la persona que obra de acuerdo con ella* [o no]. Por eso tiene algo de regocijante", tiene algo positivo, "ya que el cumplimiento de la ley debe alegrar al ser racional"[691]. Y, *si* hablamos de respetar [*Achtung*, el cuidado y atención de la distancia], *sólo se respeta a los individuos*, que son siempre individuos en un mundo sensible. Regocija porque la distancia se ha eliminado. El objeto se ha alcanzado. De la misma manera, sólo es susceptible de admiración y del entusiasmo que lleva aparejado la idea que cobra vida, que se corporeiza, que es posible. A éstas podemos llamarlas ejemplos y modelos, y ante ellas, sentimos que nuestra libertad queda mermada, pues queremos ser un poco más como ellas, y un poco menos como nosotros. Schiller ha comenzado una cruzada de *re*-definición de los pilares de la *Ética* kantiana, y, fruto de ella es que la *Estética* y la *Ética* queden ligadas. El primer paso, además, no ha sido propiamente la redefinición de *'respeto'*, ha sido una aproximación a la sensibilidad que aprueba. El *leitmotiv* es la acusación de abstracción y formalidad. Justamente, uno de expresión, sí. La presunta *'positividad'* de la *ley* kantiana, de hecho, no es más que un signo añadido no implicado. La ley no es en modo alguno positiva, si por positiva se entiende que contiene alguna sustantividad. Porque es *formal. ¿Cómo iba a contener desde luego un sentimiento?* Pero es que tampoco es negativa *en sí*. Es racional y está formalmente vacía *a priori.*

La ley es una medida de una distancia [*Abstand*], *metrón*, un *tempo* de aquello que separa dos lugares donde hacemos pie. En ningún sitio se nos dice en que orilla nos encontramos. Luego en el *Mundo* ya ordenará y prohibirá… Antes hay que negar o asentir. Es la relación con la misma lo que tiene el color del *sentimiento* [*Gefühl*]. Kant lo reconoce desde luego como posibilidad, pero está en uno de sus movimientos dialécticos tendentes a atar la rueda del mecanismo a un perno que la haga girar eternamente sin complicaciones. Ve que su descripción se queda corta cuando no que

[690] Schiller, F. "Über Anmut und Würde", en *SW*, V, p. 483
[691] *Ibid.*

falsifica totalmente la realidad. Y es que lo que ha intuido y no sabe cómo articular exactamente es que hay otro sentimiento en liza dentro de sus propias condiciones elegidas. *Sólo el sentimiento obra sobre el sentimiento*, pero el *Herr Professor* se empecina en que sea la *Razón* la que lo meta en cintura. Ha descubierto, sin embargo, y quiere nombrar, un sentimiento positivo ligado a la *ley moral.* Es un sentimiento, otra cosa de aún otra naturaleza, puesto que en lo que respecta a su pensamiento –como con los táleros de su bolsillo– *el concepto puro y su realización efectiva pesan lo mismo.* No obstante, incluir a aquel sentimiento lo haría desdecirse y admitir como factor un elemento nuevo con otro tono y cualidad. Es más, convertiría de veras a la *ley moral* en inocua. Un ajuar muerto que se puede tomar o dejar, porque su *bondad y positividad* ya no estarían *en sí*, sino en la relación que se tuviera con este nuevo afecto. Posiblemente *una de esas actitudes carentes de animosidad perfectamente compatibles con fines loables, es decir, una actitud digna de admiración*[692]. Pero no menos posible sería la actitud del que despreciara las implicaciones virtuosas de su condición de *ser humano*. Tendería su disposición a rechazar con aprehensión el *ideal moral* y conducirse por otras normas. *Y la posible decisión y criterio entre ambas vías existenciales quedaría al albur de apenas un criterio estético, lo que uno deseara hacer de su vida. La Moral dependiente para su existencia del capricho.* ¡Pero "el respeto que se le otorga a la ley moral [aquiescencia en el mejor de los casos, inclinación de la cerviz en el peor], siendo un sentimiento producido por un fundamento intelectual y siendo además el único capaz de ser conocido totalmente [*völlig*] *a priori, es también aquél del cual puede conocerse su necesidad* [*und dessen Notwendigkeit a priori wie einsehen können*]"![693] –protestaría Kant.

[692] Entonces el efecto *'no sería sólo' negativo.* A saber, no sería negativo *con necesidad*. La *ley moral* también tendría efectos positivos, efectos positivos sobre las inclinaciones. Pero, en este primer escándalo para la *Razón práctica*, en ese caso la articulación nos indicaría que hay *'actitudes positivas'* hacia la ley y *'actitudes negativas'* hacia la ley. *¡Nada menos que actitudes negativas hacia lo más santo!* Solícito está nuestro hacedor de herejes, esperando el gesto para actuar. Ya que entonces la ley es susceptible de ser objeto de repulsa, si es que puede ser objeto de inclinación. Y esto le quita el carácter de explicación absoluta y toda su majestad, pues se la puede despreciar. Y esto es sólo el principio: De descoyuntar el arco fijado de la articulación para que se vuelva en otro sentido, arrojamos sospechas sobre el mismísimo contenido de la *ley moral*, que tenía por mérito el ser *coacción* y *oposición* de la inclinación…Y entonces, el análisis kantiano se ha de rehacer de cero nada menos. Kant precisa a esas alturas de la unión analítica, necesaria, entre *dolor-respeto-humillación intelectual* y *santidad-pureza de la ley* para salir airoso.

[693] Kant, I. "Kritik der praktischen Vernunft", en Ak. V, p. 73

Quizás por eso Kant, duda. Tiene un término rico en connotaciones, *positivas* y *negativas*, que ha transformado en técnico: *Ley es… Respeto por tanto es…* Así y todo, en la parte dedicada al *'respeto a la ley moral'* de la *Analítica* de la *Kritik der praktischen Vernunft* la atenuación del rigorismo se hace más que patente. Se desliza el término mansamente en sus severidades. El *'respeto'* es solución y bandera para nombrar el momento positivo ante las implicaciones del contenido de la *ley moral*, y su definición varía enormemente porque es derivada del único sentimiento que ha nombrado, que es uno de *'dolor'*. La sustantividad del *'sentimiento de respeto'*, que es el de *dolor* disfrazado, intelectualizado, debe mudarse de camisa representativa cobijada por el paraguas del término amplio del lenguaje cotidiano. Por un lado, efectivamente, el *respeto* [*Achtung*] *a la ley moral* es –como inferencia– el único que conocemos totalmente *a priori*, *de lo cual podemos comprender su necesidad*[694]. *Ratiocinatio prosyllogistica*. Cosa que viene a ser aclarada con la curiosa perifrasis de que "el *respeto* a la ley no es un móvil de la moralidad, *sino que es la moralidad misma*" y *no hay en probidad 'algo' que sea otro sentimiento*[695].

Es una cuestión de perspectiva. *Parece un sentimiento*, pero de inmediato se apunta en contra de la primera intuición que, "para ésta [la *ley*] no hay sentimiento alguno, sino en el juicio de la *Razón el hecho de apartar un impedimento, al eliminar la resistencia*, [cosa que] es equiparada a un fomento positivo de la causalidad"[696], esto es, el afecto es uno *positivo* por *'eliminación de la resistencia'*, un *no-dolor* en el mejor de los casos, cosa que no se podría hacer pasar por un sentimiento en absoluto sino con la mejor de las intenciones y que antes bien tiene los caracteres de un alivio. Es más, esto hace que sigamos teniendo como sentimiento ligado a la ley únicamente el de *dolor*, el *miedo* y, a lo sumo, la *aprehensión*.

Y de repente, como de tapadillo, rinde Kant poco a poco todas las armas y se aproxima a aquellos gobiernos más amables. Nos hace partícipes de una confesión casi velada. "Algo que se aproxima [como representación] a este sentimiento [de *respeto*] es la *admiración* [*Bewunderung*] y ésta, como afecto, es decir, [como] asombro, […]"[697], se desliza sigilosa, inadvertidamente, hasta cobrarse el puesto completo de su supuesto

[694] *Ibid.*
[695] *Ibid.* p. 76
[696] *Ibid.* p. 73
[697] *Ibid.* p. 77

'análogo'. La distancia se elimina. "La admiración [, de hecho, en ciertas ocasiones,] es idéntica a esa sensación [*de respeto*]"[698]. Tan amplio se espera que sea el sayo. *'Achtung'*, *respeto*, tiene la doble faz por un lado del cuidado ante lo que puede ocasionarnos un perjuicio, esto es, *invita a la humillación*. *'Rücksicht'* también es *respeto. 'Vigilar las espaldas'*. Pero por otro lado, *'Achtung'* no deja de contener en una de sus posibles traducciones un gesto menos rigorista. La *'admiración'* es otro campo semántico de su traducción. Otro concepto a la búsqueda de representación distinta.

¿Y no es esto, en definitiva, la participación afectiva en el *Bien*, un entusiasmo? Una participación afectiva positiva de otra naturaleza. Una relacionada con la *Moral.* La

[698] *Ibid.* p. 78. La venganza es un plato que se sirve frío. Kant ha malinterpretado a Schiller en sus usos del término *'gracia'* (*vid. supra* nota 678). *Reiz*, *Anmut*, *Grazie*, tanto se nos da, "es como si su genio no acumulara las ideas del vasto campo de las ciencias y de las artes para enriquecerlas con otras dignas de ser comunicadas, sino que las 'metamorfoseara' (tomando prestada su propia expresión) *en su específico modo de pensar*" (Kant, I. "Recensionen von J.G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit", en Ak. VIII, p. 45). Quizás es por eso que sus ideas se hacen menos susceptibles de ser comunicadas (*Ibid.*). Lo que vale para Herder, vale aquí perfectamente para Schiller. *¿Pero de qué enriquecimiento estamos hablando, cuando de la idea de ley moral en Kant discutimos?* "Del sagrario de la Razón pura trajo la ley moral, extraña y sin embargo tan familiar" (Schiller, F. "Über Anmut und Würde", en *SW*, V, p. 466). Una ley ajena a nosotros por la distancia a la que parece obligarnos, pero no menos propia, pues nos indica un camino que podemos transitar. No obstante, "la expuso en toda su santidad ante el siglo deshonrado, y poco se preocupó de si había ojos que podían soportar su resplandor" (*Ibid.*). La *ley moral* se mira, pero no se toca. Se mira en la distancia, nunca se alcanza. Es sagrada, santa, una reliquia casi. Su forma es la imperativa, *Herrlichkeit* [*majestad*], es el término por Kant elegido. La ley domina y humilla el ánimo con la exigencia imposible al espíritu, entonces se respeta. Es *majestuosa* porque es *santa* [*heilige*] (*vid.* Kant, I. "Kritik der praktischen Vernunft", en Ak.V, p. 82). Es entonces que se puede decir que Schiller le devuelve *avant la lettre* la operación del trilero terminológico: Kant se confunde de perspectiva. "Respeto es [desde luego] coacción" (Nota de Schiller a Schiller, F. *Op.cit.* p. 483), hay una exigencia de la ley, cuya validez admitimos, y que pide la subordinación de lo sensible a lo moral (*Ibid.*). Pero el sentimiento no va más allá del sujeto. Es el sujeto el que se relaciona sentimentalmente con la distancia que preve. La cara objetiva de lo que produce respeto es lo que refiere al contenido y atributo de lo respetable, que Kant confunde. Lo respetable y lo que respeta son dos cosas distintas. Relacionadas, pero distintas. La *Herrlichkeit*, la *santidad*, el *respeto*, no han terminado de salir del dominio del espectador, *subjetivo*. Por ello Schiller emplea *Majestät*, y no *Herrlichkeit.* "En el respeto, el objeto es la Razón y el sujeto es la naturaleza sensible" (*Ibid.*). Es cuando hablamos de *lo que tiene el objeto* –y ante lo que nosotros respondemos con *respeto*– que podemos "referirnos ya al cumplimiento efectivo de la ley y a la persona que obra de acuerdo con ella", ya a la inadecuación del individuo para cumplir con ella (Nota de Schiller a *Ibid.*). Al cambiar la perspectiva –y el cambio de término es el hito kilométrico que marca el giro copernicano– el objeto de *respeto* no pierde ninguna de sus posibilidades. *Respeto* como precaución [*Rücksicht*], o como admiración [*Bewunderung*]. Schiller delimita y apunta todos los cambios de posición en la estructura que explican, ahora sí, la polisemia del término con las diversas representaciones de las relaciones: "No hay que confundir el *respeto* [*Achtung*] con la *admiración* [*Hochachtung*, *alta estima*][…] *La admiración es un sentimiento más libre* [esto es, con más posibilidades] Aún el malvado debe respetar [*Achten muß auch der Nichtswürdige das Gute*] el Bien, pero para estimar a quien lo ha hecho [y, consecuentemente, al Bien como tal] debe dejar de ser un malvado" (*Ibid.*). No sólo pensar la ley sino reconocerla. Si nos quedamos sólo con la acepción de *'respeto'* kantiana, tanto se nos da que el individuo carezca de dignidad, sea indigno [*Nichtswürdige*], o sea un santo. *Debe respetar la ley* aunque no la reconozca. Tenerle miedo porque obliga. Pero si completamos el cuadro con la *admiración*, podremos diferenciar a uno de otro por su relación para con ella. Es el *experimentum crucis* que propone Schiller.

lucha en contra de la *empiria*, planteada con el instrumento del cirujano, producía traumas y recuperaciones sin duda algo más complicadas.

Schiller concluye con igual gesto consecuente en sus razones por esto que, si ya de hechos de nuestro tiempo hablamos, hechos que no se den con doblez y ocultamiento, que se den con verdad, "Cuando se produce uno ante un público numeroso, pudiera darse el caso de que cada uno de los presentes tuviera su particular opinión acerca del sentir de las personas actuantes [de su *modo de pensar*]: *Tan accidentalmente están unidos los movimientos voluntarios a su causa moral*". *Tan accidentalmente* que Kant mismo no tiene ningún problema en dejar entrever con tantos cuidados y prescripciones innecesarias que en realidad no hay articulación obligada entre *el contenido de la norma, lo objetivo y la constitución de Derecho, y la disposición ante la misma*[699]. Y, donde no hay articulación necesaria, *¿No estamos ante uno de esos casos en los que* "no podemos determinar con seguridad" *este conocimiento y* "no podemos pretender explicar nada con ello"*?*[700]. Porque al final, no estamos obligados a ser virtuosos por naturaleza[701]. "Pero, si más bien, tomamos [prosigue Schiller] a uno de estos mismos circunstantes [de los que hablamos] y nos representamos que se le apareciese [delante, *presente*] inesperadamente un amigo muy querido o un enemigo muy odiado, entonces de seguro *la expresión inequívoca* de su rostro revelaría, con toda la claridad posible y en la rapidez de su sucesión, los

---

[699] "Esta causa moral presenta dos vertientes: Primero, la del *derecho* de todo pueblo a no ser obstaculizado por poder alguno a la hora de darse la constitución civil que le parezca más oportuna" (Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak. VII, p. 86). Todo pueblo *puede y tiene un primer derecho.* El de otorgarse la constitución que desee. Sólo precisa de consenso. No se prejuzga cuál deba de ser ésta. Sea *aristocrática*, *monárquica*, *republicana*, o incluso *despótica*, no se puede legislar sobre el principio en sí de la misma. No se puede imponer. Esto va *a priori*. "Segundo, [a saber, en segundo lugar ya] la del *objetivo* (que al mismo tiempo es un deber) de que aquella constitución sólo sea *jurídica* y moralmente buena en sí" (*Ibid.*). Es la parte racional. *Ideal*. De los posibles que dan la distribución adecuada de lo bueno. Una cosa es la *estructura*, que se sostiene –pudiera pensarse– como en el aire, en ningún lugar ni tiempo, y otra, el *principio*, su dinámica, que como todo movimiento implica *un* lugar y *un* tiempo. Pero son dos vertientes, no una sola que ofrece a la otra por vía de consecuencia.

[700] Kant, I. "Kritik der Urteilskraft", en Ak. V, p. 359

[701] Y Kant debería estar de acuerdo. Siempre al menos que *'libertad'* no fuera sinónimo de *'deber'*. Pero de tener constancia de que el *respeto* y acatamiento de la ley pueden conocerse *a priori* una vez comprendida su necesidad, "la mayor parte de las acciones conforme a la ley serían debidas al temor, habría otras debidas a la esperanza, y ninguna debida como tal al deber, con lo que no existiría en absoluto el valor moral de las acciones […] El comportamiento del ser humano se transmutaría en el mecanismo más sencillo donde, *como en un teatro de marionetas*, todos gesticularían según conveniencia, mas no hallaríamos vida alguna en las figuras. *Felizmente todo está dispuesto de muy otra manera para nosotros*" (Kant, I. "Kritik der praktischen Vernunft", en Ak.V, p. 147). Sólo porque tenemos opciones de ser inmorales las tenemos de ser morales. Sólo porque la inclinación puede fallar, cuenta cuando acierta. De hecho, contradicoriamente Kant alude poco antes al carácter de *'la majestad de Dios'*, trasunto de la *ley*, como *'temible'* [*furchtbar*], productor de temor, más que de admiración (*Ibid.*)

sentimientos de su corazón; y, probablemente, *el juicio de la concurrencia entera sobre el estado afectivo actual de ese hombre* [*y, desde luego, sobre su sentir, su modo de pensar*] *sería del todo unánime, pues está la expresión siempre unida a su causa* [*moral, voluntaria*] *en el ánimo, por necesidad natural*"[702]. Y esta unión sí parece de necesidad. Sólo en tanto es *expresión*. Por ello, si podemos determinarla con seguridad, podemos entonces pretender explicar algo con ello. No podrá engañarnos *'como un comediante'* nuestro amigo el *ganapán*. Reaparecerá toda verdadera expresión y ya no será más una carta sellada. Lo juzgaremos con suficiencia. Juzgaremos el esfuerzo, la dignidad que se resiste al crudo materialismo, tanto cuando sea genuino, auténtico, como cuando sea impostado y fraudulento. Para cada caso, una representación, un *token*, indicará la presencia. En eso consiste la *verdad* de la relación explicativa, de *causa* y *efecto*, en el *medio* y el *fin*.

"Con la misma certeza con que estoy convencido –y justamente porque lo estoy– de que la participación de la inclinación en un acto libre no prueba nada respecto al simple ajuste de esa acción al deber [que es *casual, no necesaria*, pues hay malvados e indignos] así creo poder deducir precisamente de ello que la perfección moral del sujeto puede sólo […][entenderse como] *la inclinación al deber*. Y *no otra cosa es la virtud* [*Tugend ist nichts anders als eine Neigung zu der Pflicht*]"[703]. Lo que fundamenta y lo que es fundamentado trocan sitios.

Así, *si* Schiller está en lo cierto, la idea de *la Teleología como analogía de la Moral* está equivocada –o es equívoca como explicación, que viene a servirnos lo mismo como alforjas– *pues la Moral no tiene el privilegio de la necesidad explicativa.* No es una categoría primitiva. *Y si* esta idea está equivocada, *entonces* otra teleología e, incluso, otra *filosofía de la Historia* es posible, cuando no necesaria *y además, verdadera.*

[702] Nota de Schiller en Schiller, F. "Über Anmut und Würde", en *SW*, V, p. 450
[703] *Ibid.* p. 464

7.6. *Finale paradigmático* en tres movimientos: La importancia [*dignitates*] de los bienes excelsos.

7.6.1. Explicación histórica y analogía en Schiller.

¿Y qué puede dar el ser humano al ser humano más grande que la Verdad?¿Qué deseo puede ser más noble que aquél que no puede cambiarse por oro, alabanzas o favores principescos? Respuesta trivial: Nada. Un bien tan excelso habrá de ser así cuidado y mimado, sin embargo. Como le corresponde en su dignidad. Es normal por lo tanto el temor a la ofuscación y el desdoro del mismo. Temor a rodearlo en el arca en que se ofrece de demasiados envoltorios. "Tengo que soportar entonces la preocupación de que el valor de este regalo [que pretendo ofrecer] no disminuya en mi mano […] *que no se desgaste indignamente en el fraude y el engaño*"[704]. *¿Y cómo podría perder algo de su valor semejante bien?¿Estamos justificados en nuestros temores o es una prevención sin fundamento?*

Desde luego podría decirse que, la *Verdad* [*Wahrheit*] y la característica de *lo verdadero*, tienen en Schiller un sentido muy peculiar. Se acaba de definir una vez más hace unas líneas. Es ante todo una relación de *expresión.* Una relación de *necesidad natural*. Esto es, Schiller comprende que la *Naturaleza* tiene mecanismos propios para transmitir y comunicar *lo verdadero.* Acaba de presentárnoslo en otro de sus resultados anteriores. *'Lo verdadero'* es en un sentido fundamental *presencia* [*Anweisung*]. *'Expresión'* [*Ausdruck*] es un sentido directo, a la vuelta de un signo natural. Es la presencia en su relación con el entorno en el que se ha impuesto. Aquél al que ha salido a presionar [*aus-drucken*, presionar fuera, *ex-presionar*]. Estar presente es la relación primitiva y primera antes de tener cualesquiera otras. De cómo nos podemos relacionar con ella surge su antítesis en negación, la *Abweisung*, la ausencia. Lo *'falso'*. El entorno echa de menos *lo que debería estar presente*, lo cual es significativo ya de ciertos derechos adquiridos en aquél aún sin estar. No es una verdad como correspondencia –*estructura*–, es una verdad como situación –*naturaleza, posición*–. El *principio de identidad* hace de cada cosa lo que es, y no otra, y, la identidad implica en su florecimiento la contradicción: Pone *'lo verdadero'* asímismo aquí en nuestros últimos temas unos límites al instinto natural allí donde éste quiere hacer de amo y no debe,

[704] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem…", en *SW*, IV, p. 749

pues *'lo falso'*, esto es, *'lo no-verdacdero'*, "rige no sólo en los *movimientos involuntarios*" donde puede, sino "también sin embargo con férreo cetro en los *voluntarios*" donde no se le debería permitir la entrada[705]. *Borra con ello todo juego mímico del alma en los rasgos del semblante. Toda su expresión, toda su presencia.* Porque el movimiento involuntario se traviste de voluntario, y deja de ser lo que era, pero… tampoco es lo que pretende ser. *'Verdad'* es en principio eminentemente un atributo humano, porque el *ser humano* tiene cédula de ciudadanía tanto en el *reino de la necesidad* como en el de la *libertad*. Es quizás humana la *Verdad* en eminencia porque se puede ser entonces doblemente veraz o mentiroso. Oportunidades no nos faltan. Cuando el individuo no se comporta correctamente en uno de ellos, es llamado al comedimiento por los poderes públicos. Siendo así que *'lo verdadero'* es lo que nunca se viene a avergonzar de su naturaleza –lo que la presenta en su transparencia y sin rodeos que impostan falsas relaciones y desafectos– en el *ser humano* da para ser veraz en *'lo voluntario'* y, por supuesto, para serlo en *'lo involuntario'*. Habla en la lengua materna de cada movimiento cuando la ocasión así lo indica. Si acaso se indispone y enfrenta con algo esta verdad *es con la naturaleza bárbara*, esto es, *con la que carece de sentido de la oportunidad alguno, de sentido del lugar que le corresponde respecto de la libertad (no) azarosa.* Un sentido de la oportunidad que por lo tanto es intraducible a cualesquiera idiomas.

Lejos de sentimentalismos, lejos de ese melodrama en el que "en los ojos brilla el sentimiento y por la frente elocuente se extiende el espíritu risueño y sereno"[706], lo que de veras nos interesa es que la actitud contraria esté basada en el fraude y el engaño, y que por ello eche por tierra todo intento de éxito en las interpretaciones emprendidas. *Que no den para explicar nada*. Porque para que explicaran deberían ser descubiertas en su flagrante delito. Cada una siendo lo que no es –estando presentes donde no deben. La actitud de ocultación del *comediante* [*Komödiant*] se conoce porque lo que se desvela al apartar los cortinajes no es el gesto riguroso de la disciplina, sino su contraste con aquello que vela. *Lo que no se expresa* o *se intenta no expresar*, regalándonos una experiencia mutilada, esa *disminución* [*Behinderung*, disminución, discapacidad, pero en el sentido de poner detrás, *'hinder'*, un postponer] que tanto teme Schiller en el capital de *'lo verdadero'*. La *ausencia* [*Abweisung*] es mentirosa porque oculta lo que se

[705] Schiller, F. "Über Anmut und Würde", en *SW*, V, p. 487
[706] *Ibid.* p. 488

debería mostrar, y esto es una presencia. Lo rodea como diciendo relación para con ello, pero no lo toca. Y *'lo natural'* se toma entonces justa venganza y "reina tanto más violentamente por dentro cuanto más sometido está por fuera"[707]. Y nosotros sin saberlo. El falsario, el comediante, "podría acaso delatar más de lo que quisiera poner de manifiesto", así que nos da menos, "una *preocupación que lo verdadero no necesita*"[708]. Una preocupación entonces que nos ahorramos también nosotros si se nos ofrece la *Verdad.* Nada que temer entonces ya.

"Entonces [se puede decir] que [*'lo verdadero'* es] la expresión inequívoca que [quizás] su rostro revelaría […] *y probablemente el juicio de* [*una*] *posible concurrencia* […] *sería del todo unánime*, pues en este caso, *la expresión está unida a su causa, en el ánimo, por necesidad natural*"[709].

El juicio es *'unánime'* [*einstimmig*, con una voz] porque la relación entre expresión y sentimiento es directa. Sin rodeos. Es *'inequívoca'* [*eindeutig*, con un significado, una claridad], y en esto se aproxima al concepto de *'lo natural'*. Tiene el peso de cierta necesidad. No da para equivocación, nunca falla en su adscripción de sentido, no necesita mediación en la interpretación. El estado afectivo, el sentir, o el *modo de pensar* son comprendidos perfectamente en su articulación[710]. Son inferidos aunque no sea *a priori.* De forma transparente y prístina. Y esto, *ex principiis*, pues está la expresión unida a su causa en el ánimo por necesidad. Da para una explicación segura y determinada, *como* [*als ob*] *por causas*. Los movimientos voluntarios están sólo accidentalmente unidos a una causa moral. *A veces, en veces.* Entonces una "parte de las acciones conforme al deber se deberían al temor [o al *respeto* que ésta despierta], otras cuantas a la esperanza [como inclinación interesada], [y alguna que otra] al deber, gracias a lo cual […] existiría el valor moral de las acciones"[711]. La participación afectiva en el *Bien* es un caso particular de la participación afectiva en general, e incluso, un caso especial de la participación afectiva unida a lo voluntario, *en general.* Hablar entonces del *'verdadero entusiasmo'* es atrevido. Y esto porque así presentado

[707] *Ibid.*
[708] *Ibid.*
[709] *Ibid.* p. 450
[710] Mientras "carácter es aquello que manifiesta la decisión, esto es, aquello que uno prefiere o evita […] *manera de pensar* son los discursos a través de los cuales demuestran [los personajes] qué existe o no existe [para ellos], *o expresan pensamientos generales*" (Aristóteles. *Poética*, L.I, c.VII, 1450b, p. 51. El subrayado es mío), pensamientos que, *en tanto expresión*, unen como efecto de su causa el medio al fin.
[711] Kant, I. "Kritik der praktischen Vernunft", en Ak.V, p. 147. Cf. con *supra* nota 384

parece casual la unión de términos. *Hay tantos entusiasmos como pánicos.* Porque no es única en tanto unión ésta. *¿Entendemos con esta artimaña vindicadora no más que una* "*sublime Razón* […], nada más que la muestra de aquello de lo que uno ya es maestro en privado, algo que puede convocar a su lado en cualquier momento, bien cuando se halla solo, bien *si rodeado incluso de compañías que le son indiferentes* [que no le sugieren *ningún afecto vivo*], *bien con motivo de cualquier ocasión irrelevante y a cualquier hora intempestiva?*"[712]. ¿No responde este entusiasmo a *'algo'* en aquél sentido tan popular, a una presencia, una inspiración, siendo el mismo también presencia?¿No puede ser temor, esperanza, deber? Los afectos son equívocos si tratan de descifrarse desde aquella participación del ánimo, que es fruto de la casualidad y no de la *causalidad* –es decir, que es *accidental, contingente.*

Y esto porque lo que es casual es la unión entre participación y bien concreto, no la de que haya *afectos* [*Beschanffenheit*] que indican una *causa* o *capacidad* [*Fähigkeit*]. ¿Y dónde hay causalidad? En éste nuestro nuevo caso. *Aquí por necesidad natural son los movimientos voluntarios inequívocos. 'Lo verdadero', 'lo inequívoco',* consistirá en decir, cuando toque, *que hay una relación con sentido de necesidad entre sentir y modo de pensar, y en decir lo contrario cuando sea preciso.* Será lo que dejará hablar sin mordaza a la *Naturaleza* cuando toque, y a la *libertad*, a la *voluntad*, cuando les llegue el turno. "Y aunque los cambios que [la voluntad] sufre bajo el régimen" de la necesidad "se producen cumplidamente *de acuerdo* [*nach*] con sus propias leyes, ya no se producen, en cambio, *por causa* [*aus*, partiendo] de esas leyes. Pues *ahora depende del espíritu el uso que quiere hacer de sus instrumentos,* [y] *la Naturaleza ya no puede mandar sobre*" ella[713]. Pero no se olvide uno que en ocasiones la *libertad* se expresa por medio de lo que no es sino *Naturaleza. En este caso, hemos de conseguir ver donde sólo había antes encadenamientos de causas y efectos, al fin motivos y fines.* El "*espíritu* llega [así] hasta a formarse su cuerpo [*Endlich* bildet *sich der Geist sogar seinen Körper*]"[714]. *'Körper'* como objeto físico y no *'Leib'*, que es el cuerpo vivo, animado. El *carácter* [*Charakter*] es siempre producto del influjo de la voluntad sobre

[712] Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper). *Op.cit.* p. 8
[713] Schiller, F. "Über Anmut und Würde", en *SW*, V, p. 445. El subrayado es mío.
[714] *Ibid.* p. 447

la necesidad natural, pero únicamente el juego entre ambos es descriptivo de las dos. Su proporción adecuada es lo que es la explicación necesaria y suficiente[715].

Claro está que suponer esto, más que del trabajo de la *Razón* –sea todo lo sublime que quiera– proviene del trabajo de la *imaginación*, que anticipa la presencia de algo y le otorga la capacidad requerida de exhortación. Esto es su necesidad y su derecho. Es la *imaginación* [*Vorstellungskraft*] la que hace y prepara una *posición* [*Setzung*] o *coloca una presencia* ahí fuera [*Erörterung*, de adjudicar un lugar, emplazar][716], como límite. Es ella la que la emplaza. No se nos negará que cualquier contrario que avanza sin la citada resistencia, como una causalidad libre más, parece poseedor de un atributo "*más propio de divinidades; el común de los mortales, me viene a parecer, no llega a semejantes cumbres"*–decía *Shaftesbury*[717]. El actor actúa ante un público que se presenta. Si desconoce a su público, lo imaginará. Será su propio *sparring* y resistencia. Incluso cuando "actúa aquél por mor de la *libertad* y de la *Humanidad*"[718], no puede obviarlo. Y esto sea cual sea el tipo de agencia. La *Humanidad* estará así de algún modo presente, y no sólo como signo o idea. El *historiador* deberá tenerlo entonces también como algo cierto. No descontárselo. Así, qué sentido tan diverso tiene ahora el término *'verdad'* bajo la pluma de Schiller: "A

[715] Schiller nos regala uno de sus bellos ejemplos para ilustrar el caso. Es la sutil diferencia que hace del aprendizaje y de la enseñanza –una cierta *necesidad*– un vehículo de la *libertad* más que un corsé que la estrangula. "El maestro de danza acude, indudablemente, en ayuda de la verdadera gracia al proporcionar a la voluntad el dominio sobre sus instrumentos y allanar los obstáculos *que la masa y la gravedad oponen* [como resistencias necesarias] al juego de las fuerzas vivientes. Y esto no lo puede lograr, desde luego, sino de acuerdo con reglas que mantienen el cuerpo en un adiestramiento saludable y que, mientras la pereza opone resistencia, *pueden ser rígidas, es decir, coercitivas, y pueden también parecerlo*. Pero en cuanto da por terminada su enseñanza, la regla debe haber prestado ya en el aprendiz sus servicios, de suerte que no tenga que acompañarlo en el mundo: En suma, *la acción de la regla debe volverse naturaleza*" (Nota de Schiller a Schiller, F. *Op.cit.* p. 451). El carácter se forja. Uno se hace su *espíritu* a costa de un cuerpo, uno que es pasivo en parte por culpa de ser un objeto entre objetos, pero *se hace un espíritu también gracias al cuerpo* [*aus*]. Así, "la Naturaleza, aunque fija al hombre su destino [necesario], confía a la voluntad humana su cumplimiento, la relación actual entre su estado y su destino no puede ser obra de ella, sino que ha de ser entendida como obra del propio hombre. *La expresión de esa relación en su aspecto exterior no corresponde, pues, a la Naturaleza, sino a él mismo; vale decir, que es una expresión personal.* […] [De esta *mímica* podemos descontar la parte de lo *natural* de la de lo *personal* siempre] pues aun cuando estos rasgos mímicos, en su mayor parte y hasta en su totalidad, fueran simple expresión de lo sensorial y pudieran corresponderle, por lo tanto, como mero animal, *el hombre estaba, sin embargo, destinado y capacitado para*" hacer de su naturaleza algo por medio de su *libertad*, y esta dejación en sus funciones sería igualmente expresiva. Expresiva [*sprechend*] de que "el *no-uso* es esta capacidad y el incumplimiento de su destino […] *es por igual moralmente expresivo en la misma medida en que el abstenerse de una acción ordenada por el deber es también una acción*" (*Ibid.* pp. 454-455. El subrayado es mío)

[716] Kant, I. *KrV* B38 y ss.

[717] Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper). *Op.cit.* p. 8

[718] *Ibid.*

cada mérito le está abierto un camino distinto a la inmortalidad, *a la verdadera inmortalidad*… quiero decir"[719]. La *'verdadera inmortalidad'*, frente al *'verdadero entusiasmo'*, trae a la tierra lo que éste aleja a las alturas, y gana para lo que parece celestial –*lo que no muere*– el atributo o el *'mérito'* de *lo perenne*. Una cosa por la otra. Y *'lo perenne'* es *'lo natural'*. Ahí está la necesidad. Es lo que merece la *verdadera inmortalidad* aquello por donde el *verdadero entusiasmo* puede empezar a buscar. Lo que está presente como *'Anweisung'* [*presencia*]. Lo inmortal es presencia y radica "[allí] donde lo efectuado vive, y sigue caminando entre nosotros, *aunque el nombre de su creador quede oculto tras la obra*"[720]. Aunque no tenga sayo y esté desnudo y expuesto.

Las consecuencias para la historiografía schilleriana no se dejan esperar. La *historiografía propiamente dicha*, la que practicaría probamente el *historiador empírico*, no se deja confundir por intensidades filosóficas o profundidades metafísicas. Su minuciosidad tiene mérito, es inmortal, porque responde a una necesidad. *Hay que ser realmente ducho en historia empírica para comenzar a plantearse la filosófica.* Nadie se lo va a negar. La filosófica no viene a sustituir a la empírica, sino a darle precisamente cumplimiento. Se abre hueco como necesaria sólo si tomamos en serio al *historiador empírico*. Lo que aquélla no le puede perdonar a éste, no obstante, es el campo que deja libre a la arbitrariedad y al capricho. Campo para la novelación imaginada. A la *historia empírica* se le puede perdonar que sea discontinua, que dependa de documentación, fuentes y trabajos extenuantes de archivo. Lo que no se le puede perdonar es que de ello haga una apología y nos lo deje en la ganancia de lo casual, de la convención en el mejor de los casos, o, del orden vacío de la cronología huera en el peor. Por eso, lo que resulta determinante para su juicio sumario no es que nuestros descendientes deban hacer frente a una carga documental histórica inasumible dentro de algunos siglos, sino que se la leguemos sin instrucciones ni selección y que ellos mismos no dispongan de instrumentos discriminadores. Por ello, *discontinua es casual*. Pero, no es menos cierto que la unión de lo discontinuo y lo casual sólo es necesaria –no accidental– en determinados contextos. Éste no va a ser uno de ellos. "Sin duda, valorarán [nuestros descendientes] la historia de las épocas más remotas […] aplicando el criterio que más les interese…", pero únicamente cuando sus "documentos

[719] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem…", en *SW*, IV, p. 767
[720] *Ibid.*

hayan dejado de existir para ellos mucho tiempo atrás"[721]. Entonces y sólo entonces tendrán una razón válida para imaginar. Para Schiller, igualmente, "*la Historia Universal depende por entero de la riqueza o la pobreza de sus fuentes*"[722]. Pero, en este caso, *per modus tollendo tollens*, cuando no hay carestía de fuentes, deberán aprender a valorarla aplicando otro criterio. Pues *'habemos documenta'*. Ese criterio ya ha sido anotado brevemente.

Sí, "un núcleo incontable de estos acontecimientos no encontraron testigo u observador ninguno, o no han sido retenidos por ningún signo"[723]. No hay fuentes disponibles, aunque sepamos que hubiera podido haberlas, pues sabemos que había hecho humano. La *Historia Universal* despejará este terreno, consciente de su renuncia a evidencias de esta parte del destino humano. Quien quiera imaginar, que imagine. La *Historia Universal* es por esto un subconjunto de la *historia del homo sapiens*, claro que ésta sería más bien una *historia antropológica* del mismo. Completamente de acuerdo con el *Professor* Kant. El *signo*, el *lenguaje* [*Sprache*, *sprechend*, lo que es expresivo], es un repositorio histórico. Retiene el hecho humano y lo retiene históricamente. Lo expresa. Esto es una primera regularidad. Así, *donde no lo hay no hay Historia.* Su función será para Schiller la de ofrecer "la posibilidad de *expresar hechos sucedidos y comunicarlos a otros*"[724]. Tenemos una relación directa, expresiva, entre un sentir y un modo de pensar, pues la *expresión está unida a su causa en el ánimo por necesidad natural*, y, de igual manera entonces, *unida la expresión y el signo a la Historia.* No hay una sin la otra. "Entre aquellos pocos [signos, expresiones] que el tiempo no destruyó, [queda para la *Historia* la tarea de interpretarlos, pues] la gran mayoría están deformados y desfigurados por la pasión, la incomprensión, y a menudo por el genio mismo de sus autores"[725], pero no se hará esto, sin tener en cuenta la pasión, la incomprensión y el genio mismo –*la manera de pensar*– de los autores. La relación directa es posible, aunque no sea fácil. "La pequeña suma de sucesos que queda después

[721] Kant, I. "Idee zu einer…", en Ak. VIII, p. 31

[722] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem…", en *SW*, p. 763

[723] *Ibid.* p. 761

[724] *Ibid.* Por supuesto que "es de boca en boca [como] se reproducía un hecho a través de una larga serie de linajes [*genealogías*, *mitos*, tendentes a atar la fugaz existencia a la cadena perenne de los hechos,] y puesto que se transmitía a través de medios que se transforman ininterrumpidamente, [hubo de esperar a la forma más constante de][…] la escritura […][En esencia, no obstante son lo mismo, expresan lo mismo]. La tradición viviente o la saga oral es por ello una fuente poco fiable para la historia", pero es una fuente con todo el derecho (*Ibid.*)

[725] *Ibid.*

de las reducciones realizadas hasta ahora *es la materia de la Historia en su sentido más amplio* […] Y ya que la *Historia Universal* es dependiente de la riqueza y pobreza de sus fuentes, deben aparecer tantos huecos en ella como espacios en blanco existen en la tradición. […] Por ello es visible entre el curso del mundo y el de la Historia Universal una notable disonancia"[726]. Por ello, existe una necesidad de trenzado de los hechos que el mismo Kant no prevé. Para éste, la necesidad de razonabilidad está justificada por el absurdo empirista de la discontinuidad de los acontecimientos, o, de su continuidad trivial, pero una vez hilado, lo que se posee es una narración bien trabada, racional, filosófica, que no deja hueco alguno. Es compacta. Permite el tránsito argumentativo facilitado. *Se puede nada menos que extrapolar por ello.* Para Schiller, sin embargo, es la discontinuidad una característica raíz de la *Historia.* Y, de hecho, como la narración debe adaptarse a su objeto, lo narrado deberá igualmente presentar el carácter de lo discontinuo. ¡Y todo esto, no ha de hacerlo renunciar a la racionalidad de la narración aún y así!

Schiller ve posible la coordinación de dos supuestos en apariencia irreconciliables que el *Herr Professor* presentaba como coligados. Para Schiller, *es posible una historia discontinua* y *no casual*. Porque para él es posible *una relación no accidental entre un hecho y un modo de pensar, entre un sentimiento y su expresión o signo, entre* –en definitiva– *el reino de la necesidad y el de la libertad.*

La tarea más importante del *historiador* no es desde luego "exponer a la vista de todos los tesoros memorísticos por él acumulados"[727]. El procedimiento recolector, minucioso y detallista, del *erudito* y el *coleccionista*, ha de ser superado. Es un "modelo pernicioso [aquél que se deja conducir] hacia este triste camino, que se deja convencer

[726] *Ibid.* p. 763. Es sorprendente el encontrar dicha idea en Schiller, adelantándose en más de un siglo al reconocido como elemento revelador de la *filosofía de la Historia* del eminente Michel de Certeau, un elemento que refunda la epistemología del *hecho histórico* anterior en base a lo que él llama *una asimetría asumida.* Para De Certeau, "la *historiografía* (es decir «historia» y «escritura») lleva inscrita en su nombre propio la paradoja –y casi el oxímoron– de relación de dos términos antinómicos: lo real y el discurso" (De Certeau, M. *Op.cit.* p. 5). Supone su escritura un orden cronológico que arroja el resultado de un texto cerrado, completo, que rellena sus intersticios. Orgánico. Este procedimiento es inverso al propio proceso de investigación previo. En él, se procede realmente de una forma que De Certeau califica de *'escritura foliada'*, esto es, *por documentos o fuentes superpuestos o complementarios.* Fragmentado pues, y que puede ser reiterado al infinito desde el presente. Así, "una mitad [del discurso], continua, se apoya sobre la otra, diseminada, para poder decir lo que significa la otra sin saberlo" (*Ibid.* p. 110), esto es, *reflexivamente.* Ambas partes son necesarias ya que, de donde se obtiene de la continuidad la *'coherencia argumentativa'*, se obtiene de la cita, de la fuente, del documento, lo que produce la confiabilidad o *'aprobación'*. Una convalidación del saber, una verdad, se logra sólo con ayuda de las dos partes.

[727] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem…", en *SW*, p. 750

para almacenar con esa precisión tan mezquina" los que considera tesoros para su profesión[728]. Porque la alabanza kantiana al espíritu minucioso sólo puede ser el preámbulo de otra cosa, si no se ha de quedar en la postura ridícula. Schiller puede explicar el absurdo, de todos modos, mucho mejor que el Kant de *Idee*: La posibilidad de expresión de los hechos sucedidos establece una relación directa entre *signo* y *significado –lo expresado–*. El signo se coloca *'en lugar de'* otra cosa como si de una cuenta o un abalorio se tratase. *Es la otra cosa*, la representa y sólo gracias a él se transmite, se comunica. Luego, en realidad *es lo otro.* El sinsentido consiste en que, de quedarnos tan sólo con la ampliación de capital por la ampliación de capital, lo que obtendríamos sería una serie de elementos que representa *–o está en lugar de–* otra serie de elementos. Uno a uno ¿Por qué una serie en lugar de la otra? De responder a esta pregunta se deriva la necesidad de otro elemento, y ese elemento es lo interpretado y *la interpretación* [*Erzählung*, narración o *llevar la cuenta*]. Es un segundo nivel narrativo, y se sigue precisando la intermediación del lenguaje y sus signos. De lo contrario, lo obtenido no será a los ojos del historiador más que un "trabajo fragmentario […][pues] no ve la finalidad de su tarea, y, por otro lado, no puede soportar esa falta de fin. Lo penoso, lo insignificante de sus asuntos profesionales lo amilanará, porque no le puede hacer frente […] *se siente ajeno, apartado del entorno de las cosas, porque no se ha preocupado de conectar su actividad con el resto del mundo*"[729]. "De esta forma, la *Historia Universal* que planteamos no sería otra cosa sino un *agregado de fragmentos*", la famosa *coacervatio*, amontonamiento sin sentido, "y no merecería nunca la categoría de ciencia", pero "aquí le llega la ayuda del entendimiento filosófico, y al encadenar estos fragmentos a través de elementos de unión artificiales, eleva el agregado a sistema, a un conjunto ordenado racionalmente" [730]. De dos formas diversas son éstas uniones artificiales, y, de dos formas diversas ofrecen igualmente regularidad a partir de la casualidad.

Estas uniones se colocan en formación, desde los mismos hechos [*aus Bruchstücke*, desde las piezas rotas del agregado], como regularidades, como causas. Los acontecimientos, los humanos también, son trivialmente necesarios en tanto sucedidos. Tenemos regularidades que se extienden en una secuencia infinitamente

[728] *Ibid.* p. 751
[729] *Ibid.* pp. 751-752
[730] *Ibid.* p. 763

iterable como posibilidad, de modo que, desde esta perspectiva, parece *de necesidad* que "el que en este momento nosotros nos encontremos aquí, que nos reunamos con este grado de cultura nacional, con esta lengua, con estas costumbres morales […] *fuera el resultado quizás de todos los hechos universales anteriores: toda la Historia Universal habría sido al menos necesaria para explicar únicamente este momento*"[731]. Como narración directa, la secuencia de los hechos puede que parezca seguirse con necesidad. Pero sólo parece. La pregunta determinante para la *historiografía* es otra, no obstante, y es *'¿funciona como explicación?'*, Y la respuesta a ésta es: Por supuesto. Es una *explicación narrativa* que, si usa de regularidades, no usa menos de hechos concretos. Es una explicación en la cual tanto el plano normativo como el descriptivo se deberán autoimplicar para ofrecerse como explicación *válida*. "¿Hubiera concebido Grecia un Tucídides, un Platón, un Aristóteles, y Roma un Horacio, un Cicerón, un Virgilio y un Livio, si ambos estados no se hubieran elevado –*sobre, como consecuencia de*– a la altura del bienestar político que de hecho alcanzaron? En una palabra *¿si no les hubiera precedido toda su historia?*"[732]. La explicación necesaria y suficiente de los hechos personales que son *'Platón'*, *'Aristóteles'*, *'Horacio'*, *'Cicerón'*, *'Virgilio'* o *'Livio'*, estos personajes históricos y sus consecuencias, *como individuos concretos* –y, ¿por qué no?–, la explicación del propio hecho que fue *'Roma'*, o *'Grecia'*, *es en sí misma un conjunto de hechos precedentes únicos que pueden verse como tendiendo a, o produciendo su figura histórica.* Y estos pueden ser perfectamente comprendidos en su simplicidad. Hay explicación razonable desde lo concreto. Lo casual es explicativo. En ocasiones, *en la Historia*, lo casual es causal: "Se alza por tanto una larga cadena de sucesos desde el momento actual hasta el comienzo de la raza humana que se interrelacionan *como causa y efecto*" bien mirado[733]. *Toda explicación histórica ha de tener esta forma, emplear estos elementos. In nuce* al menos.

Necesitamos –con necesidad argumentativa, *filosófica*, *racional*– emplear *lo sucedido*, *los hechos*, en la elaboración del *argumento causal* en *Historia.*

Y esto –en un segundo nivel de regularidad– no es casual, no es por accidente. Esto viene determinado por otra necesidad igualmente natural. La *'Historia natural que planteamos'* –con Schiller– no puede nunca acabar siendo de esta forma sino

[731] *Ibid.* pp. 758-759
[732] *Ibid.* p. 760
[733] *Ibid.* p. 761

'naturalmente'. Para que nos las veamos con una del estilo de la del *ganapán*, es preciso que nos hayamos hecho ajenos al mismo material con que trabajamos como historiadores. Nunca será eso *Ciencia*. Pero las uniones son, no obstante, artificiales. "Todo fenómeno que se le ha presentado [al *historiador*] y que ha elevado al pensamiento *lo ha reconocido como el efecto supremo*" ejecutado por él mismo[734]. Sabe que es el producto propio elaborado. Lo reconoce como propio. Porque al fin y al cabo, aunque conectan los fragmentos con la misma actividad que los ordena, dicha conexión y orden les viene *de afuera*. No deja de hacer con ello honor al calificativo de *'ser racional'*, y esto porque el que ordena los fragmentos interviene *qua* individuo racional.

"*Saca entonces la armonía de sí mismo y la trasplanta fuera de él en el orden de las cosas*", y como él mismo es un individuo racional, el orden que trasplanta graciosamente no puede sino ser él mismo racional, "*o sea, aporta un fin racional al transcurso del mundo, y un principio teleológico en la Historia Universal*"[735]. "Un nuevo instinto que le empuja irresistiblemente [y, como instinto, *por naturaleza*] a asimilar todo lo que lo rodea a su propia naturaleza racional [se hace activo en él,] y eleva al pensamiento todo fenómeno que se le presente"[736].

La validez de lo obtenido residirá en la uniformidad y en la unidad inalterable de las leyes del reino de la necesidad y, junto a ellas, de las que rigen el destino del espíritu humano.

Por supuesto. Pero lo que servirá de justificación ante la posible acusación de subjetivismo es el tratamiento que le dé a estas intuiciones primeras, no el mero hecho de tenerlas, estas *leyes del espíritu humano*. Y ese tratamiento ha de ser objetivo, criticable, y dependiente de un método. *Empieza el historiador, fenómeno tras fenómeno*, a despejar los elementos irrelevantes para su meta, como son tanto la *libertad sin leyes*, como el *azar*, *'esto, para la Ciencia'* –se dice– "y a acercarse *a un conjunto armónico* (que solamente existe, naturalmente, en su *imaginación*). Entonces saca la armonía de sí mismo y la trasplanta fuera de él en el orden de las cosas, o sea, aporta un fin racional [razonable] al discurrir del mundo, un principio teleológico a la *Historia Universal*"[737], un principio que saca de sí mismo, pues la analogía funciona en primer

[734] *Ibid.* p. 764
[735] *Ibid.* p. 764
[736] *Ibid.*
[737] *Ibid.*

lugar empleando el punto de referencia originario y fundamental: El del propio observador, el del mismo *historiador universal* que tiene una primera dotación de material comparable, a saber, el suyo propio. El tránsito armónico es *'sin obstáculos y sencillo'*, porque siempre se regresa a casa. Y, cuando regresa la línea del argumento al hogar, se cierra el círculo dialéctico, y *gracias al presente estado de la cultura y del conocimiento de que gozamos, podemos comprendernos mejor a nosotros mismos*, pues se nos abre el camino para interpretar desde el otro reencontrado nuestras propias certezas interiores.

Una categoría de *lo regular –lo no casual–* aportan *los acontecimientos* [*Fakta*], y una aportan los individuos. Por si cupiera alguna duda respecto a su necesidad, el sentir y el *modo de pensar* se conectan además de modo directo, no accidental. ¿Y cómo puede ser esto? Pues porque los individuos responde regularmente a determinados afectos y pasiones, a determinados efectos antes que a otros, tienen inclinaciones y disposiciones regulares… *Sin saberlo, o quizás pretenderlo*, no es casual que, lo que por un lado se aparece como "la conexión entre un acontecimiento alejado en el discurrir del mundo con el estado y circunstancias del año en curso, llame la atención a nuestra mirada [*in die Augen fällt*] más que la vinculación en que este acontecimiento se encuentra con sucesos que le precedieron inmediatamente, o que le eran simultáneos"[738]. La atención es convocada por unas cosas antes que por otras. *La unión o conexión entre acontecimientos es selectiva*, no casual, y la constante es no sólo el individuo como por capricho, sino un criterio bien objetivo: "De la suma completa de estos sucesos destacará el *historiador universal* aquéllos *que han ejercido una influencia esencial, irrevocable y fácil de discernir en la configuración actual del mundo y en el estado* [quizás] *de la generación que vive actualmente*"[739]. Schiller usa la categoría *'irrevocable'* [*unwidersprechlich*, sobre lo que no puede decirse voz o signo en contra] para resaltar el elemento de *necesidad del reino de lo natural* –un primer nivel interpretativo, más óntico–, y usa la categoría *'atención'* [*Aufmerksamkeit*] para resaltar la regularidad esencial al *reino de la libertad* –un segundo nivel interpretativo, más ontológico–. Lo que atrae la mirada, lo que llama el interés, eso es un efecto en el ánimo individual. *Ninguna de ellas, necesidades, es casual.* Ambas son categorías que aparecen en muchas ocasiones unidas por lazos de necesidad directa, ante los mismos

[738] *Ibid.* p. 763
[739] *Ibid.* p. 762

acontecimientos. *Los mismos sucesos tienen peso –dignitates ontologica– y parece que es por tener peso por lo que llaman, con necesidad, la atención*. Cada verdad debe acabar en el ánimo del otro sin valor desmerecido. Hay una *verdad existencial*, un *valor originario*, respecto del cual diversas versiones pueden dislocar su apariencia y desvirtuarla. Nada más antilockeano. Aceptar el rico legado que es la *Verdad* consiste entonces, desde un punto de vista *epistémico-ontológico* en una vivencia personal –*posesión del conocimiento, cognitio histórica, cognitio subiectiva*– que deviene común siempre que se conserve el valor de partida –*cognitio ob-iectiva*–. Y el valor de partida puede ser un afecto o disposición. Debe el *historiador*, en primer lugar, (i) *proteger la valía del bien que pasa de mano en mano*, hemos de tener voluntad objetiva, lo cual es una precaución deontológica de buena praxis para el historiador, una que ninguno con pretensiones de hacer carrera obviaría. No hay que faltar a la verdad, debemos ser precavidos y prudentes, lo que no es lo mismo que estar prevenidos, pues podríamos prevenirnos en contra de ella y despreciar motivos originarios. En segundo lugar, (ii) "este rico legado debe despertar en nosotros *el noble deseo de hacer una aportación* también por nuestra parte [y así][…] *devolverlo multiplicado al mundo venidero*"[740]. Hemos hablado de la elevada obligación que esta clase de legados parecía exigir del heredero, pero Schiller aquí se está refiriendo a algo más sustancial. No *de iure*, sino *de facto*. Schiller nos está hablando de los supuestos y herencias adquiridas, propios y ajenos, pues el aumento del capital queda multiplicado trivialmente siempre que nos coloquemos en su línea sucesoria. Una línea histórica. Si despierta en nosotros dicho legado el noble deseo de hacer una aportación, ya con esto "ata nuestra fugaz existencia a la cadena perenne que une a todos los linajes humanos para sujetar nuestra volátil existencia"[741]. *Somos los últimos*, sencillamente. Darnos cuenta es acoger en nuestro seno cordialmente la herencia, que ya veremos luego qué hacemos con ella.

Cobramos peso, nos atamos, parecemos volvernos grávidos, en *esa cadena perenne que une a todos los linajes humanos en su existencia.* Y nos ata y nos une porque comprendemos con fortuna las relaciones directas que vinculan medios humanos a fines humanos, dejando de lado los azares y ciegos designios de la casualidad y la determinación empírica. Los primeros que comprendemos –como hemos dicho–, los propios. Y también los comprendemos porque elegimos bien –con *método*– los motivos

[740] *Ibid.* p. 767
[741] *Ibid.*

que nos son significativos sin ser primitivamente contados entre los próximos. *Significativos para nosotros*, pues *todas las vías de nuestro pasado y futuro quedan comprendidas*, eslabones son de esta cadena existencial. Y son significativos, y los elegimos bien y con precaución, *porque entre medio y fin no hay una relación convencional* tan sólo. Por eso preocupa a Schiller que se deslustre el regio metal de la *Verdad*, porque ésta, en determinados contextos, *es* alcanzable y se puede coincidir en ese sentimiento de la vida del que hablaban Leibniz y *Shaftesbury*. *Hay un 'fondo' de escenario que permite el contraste del movimiento frente a él.* La analogía tiene éxito cuando lo tiene –y lo tendrá siempre con que el historiador elija bien sus motivos, aprenda a valorar, y, además, sea humano– porque hay una relación directa entre el *documento*, la *fuente*, el *signo* o la *expresión* que puede descifrarse, y que permite el paso del mero supuesto a la inferencia justificada. *Sin obstáculos y fácilmente* se puede ascender y descender una vez se identifican los motivos de esa cadena. Así, cuando Schiller lee el parecer al respecto de *Mr.* Locke, a través de la crítica que la *Ilustración escocesa* le dedica a su *teoría del signo convencional*, teoría que hemos apuntado hace un momento, esto es, la crítica al *nominalismo lockeano*, sabe muy bien el de Marbach a qué carta quedarse. ¿Por qué hay que ceder al chantaje que nos sitúa en la tesitura de elegir entre poder o no dar con la Verdad en un modo tan absoluto?¿Por qué hacerlo para mal, además, cuando las evidencias juegan tan tozudamente en contra de la opción escéptica?

La *teoría del signo convencional* de *Mr.* Locke abre una grieta, un *salto ontológico*, entre conocimiento y realidad. Para Schiller, es indudable que la *Naturaleza* no da saltos –Aristóteles-Leibniz *dixerunt*–, otra cosa muy distinta es que nuestro conocer sea capaz de seguirle el paso. La *cadena perenne que une a todos los linajes humanos* –para Schiller– sólo puede ser refundida en cada generación de dos formas: *Subjetivamente*, como una afección originaria, una obligación existencial, locación vivida en el presente. Una *cognitio historica* o explicación de la posesión de un conocimiento. *Objetivamente*, sólo en la labor metódica del historiar, ligar haces de relaciones de medios y fines, y que a uno no le tiemble la mano a la hora de rechazar no pocas que pasan por tales y no son sino de causa y efecto.

La renovación "del intento de establecer una conexión entre lo pasado y lo presente", la actividad continuada del *método analógico*, depende del "éxito […] en

vincular como *medio y fin lo que* [*también*] *ve que se engrana como causa y efecto*"[742], y la interconexión es posible, la transformación y tránsito hermenéutico puede ser lograda, tiene fortuna, es coronada por el éxito, porque el *historiador universal*, cualquier historiador, que no es sino *'el que historia'* realmente, "[está] situado *en el centro de su arte, de su ciencia, y desde ahí divisa su ámbito con mirada satisfecha* […] Dondequiera que se encuentre y trabaje, *siempre se encuentra en el punto medio del todo*"[743]. Así, al "analizar [el *historiador*] la sucesión de los reinos, los imperios y las naciones, [tanto más lejos verá cuando se sitúe] desde lo alto. Sus protagonistas tienen que ser los emperadores, los reyes, los generales y los obispos, y todo aquél que en alguna medida haya detentado algún tipo de poder decisorio [*que haya tenido cuantas más posibilidades mejor*] y haya podido contribuir a enderezar o desviar el «transcurso» de la Historia […] *Gusta el historiador de identificarse con sus protagonistas. Los alaba y los reprende, cual juez de los infiernos,* [pero no menos cree][…] *que puede conocer cuáles fueron sus intenciones y sus ideas*"[744].

Y no extraña, porque, a fin de cuentas, "dondequiera que cesa la determinación por leyes naturales, allí también cesa toda explicación y sólo resta la comprensión o defensa"[745]

7.6.2. *De los delitos y de las faltas. De las virtudes y los vicios.*

Motivos hay para la defensa, pues *¿no los tenemos igualmente –y de sobras– para regocijarnos, para tener el ánimo cálido y solícito para con la Historia visto lo visto?* Hay orden en las partes, hay orden en el todo. *¿De qué serviría si no ensalzar,* imaginar, *la parte composible con nuestra dicha –la parte de ella que es razonable al menos– en el reino de la Naturaleza, recomendando su contemplación?*[746]. Más que suficiente entonces en principio.

Y no obstante, esa parte –que es a grandes rasgos la *'historia del género humano'* [*Geschichte der Menschengeschlecht*]–, da para concitar tanto la mirada del agrado como la del desagrado. Da para el halago lo mismo que para la reconvención.

[742] *Ibid.* p. 764
[743] *Ibid.* pp. 752-753
[744] Bermejo Barrera, J.C. "Psicoanálisis del conocimiento histórico", en *Op.cit.* p. 116
[745] Kant, I. "Grundlegung zur Metaphyisk der Sitten" Ak. IV. p. 459
[746] Kant, I. "Idee zu einer…", en Ak. VIII, p. 30

Tan rica es –si así se quiere ver. "¡Qué variedad de hábitos y costumbres, y qué giro tan repentino de la luz a la oscuridad, de la anarquía al orden, de la dicha a la miseria, apenas observamos al ser humano en el reducido espacio que es Europa!"[747]. Incluso si limitamos nuestra mirada al microcosmos que es Europa, sin complicarnos el cuadro con las tierras lejanas recién descubiertas por avezados navegantes, ya se echa de ver en él la multitud y la diferencia en las especies de lo espiritual. ¡Qué variedad! Pero también, ¡qué giro tan repentino en ella! Opiniones acordadas, y opiniones recusadas y recuperadas para el disenso Aparte, ¿son tantas combinaciones necesarias para que los fines encuentren su destino cumplido?¿Tantas combinaciones que se contradicen entre sí?¿Tan *a las ciegas debe andar* [*ertappen*] la *Naturaleza* hasta dar con el recodo apropiado que abra camino? Si se le perdona a ésta la ausencia de ojos y manos que la orienten en su avanzar ciego de conciencia ¿Tan a las ciegas debe andar entonces el ser humano que no está falto de herramientas para encarar el Oriente? Como a trompicones en una mala noche, *de la luz a la oscuridad, de la anarquía al orden*, aquí contento y dichoso, allí contrito y menesteroso, anda aquél dando tumbos. Unas veces tiene éxito, otras fracasa miserablemente. Allí a la anchurosa orilla del Támesis, en Albión, libre campa *deudor de su propia libertad* [*für diese Freiheit sein eigener Schuldner*]; entre los Alpes, más allá, lo hallamos iniciando la cabalgada hacia ella, indómito, invencible entre los canales y pantanos. Suiza o Italia lo saludan desde el Sur. Aquí, a la vera de Schiller en su caminar, junto a las tierras que amamanta el río Weichsel, nos lo encontramos débil y mísero a causa de las diferencias; "al otro lado de los Pirineos, débil y mísero [por igual, pero] fruto esta vez de su indolencia, sin embargo"[748]. Puede el *ser humano* ser próspero en Amsterdam sin posibilidad de cosecha, y pasar necesidades y carestías en el paraíso sin explotar que es el Ebro pudiendo tenerla. Como en la letanía que trae una paradoja, dos pueblos separados por un océano pueden ser vecinos producto de sus necesidades, del mismo modo que otros dos, con apenas un río de por medio, pueden ser enemigos irreconciliables por una liturgia de distinto signo. "¿Qué llevó el poder de España a través del Océano Atlántico al corazón de América, y no a la otra parte del Tajo y del Guadiana?¿Qué dio lugar en Italia y Alemania a tantos tronos e hizo desaparecer en Francia todos, excepto uno? *La Historia Universal da*

[747] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem…", en *SW*, IV, p. 758
[748] *Ibid.*

respuesta a estas cuestiones"[749]. O debe al menos dar respuesta. Fértil y anchuroso es el campo en que se cosecha la historia del *género humano*, formas y formas de la opinión vienen a brotar de entre la maleza casual, sendas del destino que han traído unos y otros a este Mundo. Pero no escapa aquélla de que "de todo lo que el individuo dio y tomó para sí deba dar cuenta"[750]. Contar y descontar lo justo. Sea lo justo lo razonable o sea la extravagancia. Una narración y un saldo o cuenta que se sitúe en el medio nos debe esa *Historia*. Una que aleje los fantasmas de la *necesidad con ley* y del *azar sin ley*, igualmente peligrosos ambos, o que al menos los haga retroceder hasta la distancia que más dé a la diplomacia y la frontera segura más cercana. A los amigos hay que tenerlos cerca, más aún a los enemigos.

Porque a pesar de todo, a pesar de las contradicciones, se han querido vides en el valle del Rin, y *por eso y sólo por eso (si y sólo si), se han tenido vides en el valle del Rin.* "El ser humano ha mezclado tierras y estaciones […]. De la misma manera en que ha llevado Europa hacia las Indias Occidentales y hasta los mares del Sur, así ha hecho resucitar [ha conseguido hacer *inmortal*, *verdaderamente inmortal*] a la misma Asia aquí en Europa"[751]. Amorosamente trasplantado, el Oriente pervive donde una necesidad lo llevó –*trahunt*, lo arrastró–, y también donde otra necesidad lo condujo –*ducunt*– cariñosamente. El efecto recíproco obtenido no es un producto derivado de las simetrías, es el resultado de la intención, es el resultado del propósito sobre las causas naturales. La *verdadera inmortalidad* no puede ser asunto de la casualidad. La anchura del *reino de la necesidad* se mide no pocas veces con el largo de la del *espíritu*. Es el *'celo'*, es el esfuerzo y la tensión que no cede de lo humano, el que con una inercia de muy nueva factura llamada constancia ha ganado aquí en Amsterdam tierra al mar, ha proporcionado al terreno baldío allí en el reino de España corrientes de agua sacadas del corazón generoso del Ebro. Es ese celo, la voluntad humana, *la que queriendo y haciendo, y no padeciendo y dejándose hacer*, ha realizado la transformación alquímica de la determinación a la determinación humana. La necesidad de lo humano. No es ya más casualidad. Y, porque no es más casualidad, puede Schiller estar de acuerdo con Kant en este punto en concreto. Efectivamente, porque *la Historia Universal debe dar respuesta a esta pregunta*, porque *debe explicar de dónde procede el impulso, qué lo*

[749] *Ibid.*
[750] *Ibid.* p. 749
[751] Ibid. p. 755

despertó a la vida, es su tema "sólo aquello que el ser humano puede ofrecer o tomar de [la *Naturaleza*]"[752], o –por mejor decir– en pasado, *aquello que dio y tomó* [*was er sich* nahm *und* gab]. Lo que el individuo puede darse o quitarse a sí mismo. Por su propia mano. Pero esto porque la *Historia Universal* ofrece su respuesta más bien por lo visto poco más arriba como "una representación del vínculo presente entre el sujeto [o los sujetos] *con el interés en la existencia del objeto.* [De modo que] no es tan sólo éste objeto deseado blanco del deleite, sino que también *hay un interés en su existencia*" presente[753]. No sólo un interés *estético*, sino *ético*, práctico. *Damos y tomamos para nosotros, hacia nosotros, en dirección a nosotros.* No es cosa sólo de aprobación distante, sino de inclinación. Es una representación que figura un motivo, que figura una cierta relación a la busca de homologías con suerte, y de analogías sin tanta suerte. Una representación que está *en lugar de*, como signo y señal de una inclinación y una intención. Una representación de la *no-casualidad* de un fenómeno. La *Historia* no se da al margen de la existencia o inexistencia del objeto deseado. *Tesis débil.* Sus juicios son por ello empíricos. Y, sin embargo, *generalmente* a los seres humanos les agradan o desagradan las mismas cosas[754]. A saber, hay aquí una regularidad.

Schiller no es animoso por el mero ejercicio de serlo. No lo es de manera gratuita. Le valdría hasta aquí al menos el término y la etiqueta que utiliza Kant para referirse –un poco displicentemente– a esta clasificación de los hechos. No le valdría el uso del mismo que hace el de Königsberg, empero. *Lo que es agradable* [*was angenehme ist*], lo que agrada, es aquello que se toma para sí o se cede graciosamente anticipando el aprecio que otro le cederá. Es valioso o *se valora.* Lo lleva uno consigo, lo toma y lo sostiene junto a sí, bien cerca del pecho –de *nehmen*, tomar, y la preposición que funciona como prefijo *an*–, que indica proximidad de aplicación en Alemán–. *Lo que es desagradable*, [*was un-angenehme ist*], lo que hace que torzamos el gesto con desagrado, es aquello que pone de acuerdo nuestros intereses en la *no-existencia* de su objeto. Lo que nos pone de acuerdo sobre la necesidad de su *'ausencia'* [*Abweisung*] o de su *alejamiento* [*Abstand*], que bien se quiera poner algo de distancia –

[752] Nota de Kant a Kant, I. "Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis", en Ak. VIII, p. 283

[753] Kant, I. "Kritik der Urteilskraft", en Ak.V, p. 209

[754] Cf. con Kant, I. "Kritik der Urteilskraft", en Ak. V, pp. 293-296

caso último– o que se quiera poner tanta distancia como sea posible. Tanta que el objeto desaparece.

Pero "la felicidad contiene todo aquello –y nada más que aquello– que la Naturaleza nos proporciona; la virtud, no obstante, sólo aquello que el ser humano puede ofrecer o tomar de ella"[755] –dice Kant. La *Naturaleza* es generosa. Es cierto. Fértil y anchuroso es su cauce, *es todo aquello*. Un todo. Esto, para el que busca la *felicidad* [*Glückseligkeit*], el *bienestar* [*Wohlhaben*], la bienandanza, puede parecerle mucho. Es, a pesar de *'todo'*, una ilusión falaz. Porque la *Naturaleza* no ofrece *nada más que aquello*. *'Nada más'*. La *felicidad* no es *nada más que… Nada más que lo agradable, nada más que la existencia de unos bienes detrás de otros*. Unos bienes que pueden intercambiar su sitio con los que vendrán a satisfacer la demanda próxima del futuro por llegar. ¡Qué aspecto tan distinto tiene la *virtud*! Para Kant es el *'no obstante'*. Si es *sólo aquello que el ser humano puede ofrecer o tomar de ella*, ese adverbio, el *'sólo'*, es a este punto antes bien una restricción exclusivista. No convierte a la cosa en limitada, sujeta y determinada a condiciones desfavorables cuando podría querer ser *algo más que aquello*. La *virtud* ha colmado todas sus expectativas. No podría desearse más de ella. Ostenta el *'sólo'* del carácter único, y nadie renuncia a la exclusividad por el carácter de lo vulgar. Es la *felicidad* la que sufre de estos rigores de la limitación, de querer dárselas de más y *ser sólo aquello*. La *virtud* se desmarca, es destacada, por eso es *sólo aquello*. Por eso no valen medias tintas. Por eso hay que elegir entre ser *nada más que aquello* o ser *sólo y eminentemente aquello.* Hay que elegir entre *Cultura* y *felicidad*, *virtud* o *felicidad* – a esto nos reta Kant[756]. Reconozcamos de una vez y por todas que precisamente por su dignidad, no podemos ni debemos adjuntar ninguna gracia al concepto de *Cultura*. Reconozcamos de una vez y por todas que precisamente por su dignidad, ni podemos ni debemos narrar otra cosa bajo nombre de *Historia ¿Pero es realmente necesario tomar esta decisión?¿No es un chantaje?* Así lo ha denunciado Schiller, y, porque lo ha denunciado, puede tomar limpiamente las premisas kantianas para transformarlas, mal que le pese a éste. Si *virtud* es en su nueva traducción *la sóla inclinación al deber*, una clase de la inclinación más, ya no tiene porque ser entonces *sólo aquella Kultur*. Ésta podría ser el conjunto de las inclinaciones, *todo aquello y nada más que aquello que el ser humano se proporciona*. Si *Kultur* y *Glückseligkeit*

[755] Nota de Kant a Kant, I. "Über den Gemeinspruch…", en Ak. VIII, p. 283
[756] Kant, I. "Kritik der Urteilskraft", en Ak.V, pp. 429 y ss.

[*felicidad*] no son incompatibles –¿Pues cómo y por qué habrían de serlo si ni tan siquiera lo son ya virtud y felicidad?–, puede decirse sin temor a yerro y falta que la *Naturaleza* contiene todo aquello que la *felicidad* comprende, *pero que la Cultura consiste sólo en aquello que el ser humano puede ofrecer o tomar de ella*. Schiller *dixit.* "Que se preocupe con tiempo [el individuo] en asegurar este regalo ambiguo mediante el sólo uso por el cual los dones naturales pueden volverse posesión del espíritu: Dando forma a la materia; *pues no de otro modo puede aquél reputar algo como cosa propia*", como su *'posesión incontestada'* [ ], como cosa de su propiedad[757].

La *Historia Universal* goza de legitimidad como disciplina, tiene sus derechos como disciplina independiente, porque tiene la obligación de responder una cuestión distinta a la que la *Moral* se planteaba. *Historia filosófica* no es *historia filosófica moral.* Si *virtud* es *sólo aquello que el individuo dio o tomó para sí respecto de su deber*, existe una clase superior y especie, la de *aquello que el individuo dio y tomó para sí.* Porque no es una *historia de la virtud*, porque puede ser casual *–empírica–* y valer para una explicación *–determinada, razonable, con fin–*. Porque en algunos sitios consume y en otros "ya no consume inútilmente las fuerzas el *ser humano* en la triste autodefensa, desde que su arbitrio se planteó [o hasta que se planteó] adaptarse a la necesidad, *a la que nunca ha de escapar por completo*" y *bajo el imperio de la cual puede y debe ser feliz*, pero se debe narrar esta consunción y no consunción, *a ratos, en veces*[758]. Porque –en definitiva– la *Historia Universal* tiene la elevada obligación de responder junto a esto a la pregunta tantas veces reiterada contra la casualidad que plantea el fatídico "así fuimos. [Que] no mucho mejores nos consideraron […][Y de vez en cuando a la pregunta del asombro por él, la del] ¿Qué es lo que somos ahora?", *¿Cómo estamos, somos, considerados?*[759]

Claro que no podremos sostener que haya mucha diferencia entre el consumo inútil de la reserva de fuerzas en el *reino de la necesidad* o su consumo en el *reino del espíritu.*

"Todas las inclinaciones juntas (las cuales pueden reunirse formando un sistema coherente cuya satisfacción podría denominarse en este caso tal que felicidad personal) constituyen el *egotismo* [*Selbstsucht*, el anhelo de sí, orientado a sí] (*solipsismus*) […]

[757] Schiller, F. „Über Anmut und...", en *SW*, V, pp. 456-457
[758] Schiller, F. „Was heisst und zu welchem...", en p. 756
[759] *Ibid.* p. 755

que consiste en una cierta *benevolencia* [*Wohlwollen*]", un *'quererse bien'*, querer el propio bienestar[760]. La *Razón pura práctica* kantiana *'derriba por completo'* [*schlägt sie gar nieder*] sus presunciones, las presunciones personales formadas en todas las pretensiones e inclinaciones que no coincidan con ella, dejándolas sin derecho alguno. *La ley moral es la primera condición de todo valor de la persona. Toda pretensión anterior, toda benevolencia anterior, es falsa*. Es mentirosa por exagerada, por ser menos o por dárselas de ser más. *Toda posterior deriva su valor –no vale nada más que, si no es… – del primitivo de aquélla.* Esta *Razón*, oficiando de *legisladora suprema* [*als obersten Gesetzgeberin*], echa por tierra [*schlägt sie nieder*], humilla, desprecia, hace indigno cualquier otro motivo, pues ella es la medida de toda dignidad y sólo de la dignidad. "Para ésta no hay sentimiento alguno, salvo quizás el juicio de la Razón [esto es, la representación, o *una* representación mediante la cual se dramatiza] el hecho de apartar un impedimento, de eliminar una resistencia [*im Urteile der Vernunft, indem es den Widerstand aus dem Wege schafft, die Wegräumung eines Hindernisses*] cosa que es equiparada a un fomento positivo de la causalidad"[761]. Arte diabólico de cambio de signo en las fuerzas, pues aquí el enemigo, la *resistencia que se ha de arrastrar por los suelos, derribar, que está en pie* [*Widerstand*], no es sino otra inclinación positiva del mismísimo sujeto. Es la operación activa –*coactiva*– del sujeto contra el sujeto. De una *causalidad intelectual*, de la voluntad, *contra –de signo negativo*– otra causalidad personal, la que representa un motivo, interés, inclinación, tendencia, deseo…

¿Qué sensación de alivio, qué sentimiento de eliminación de las tiranteces, nos puede vender Kant con todo esto? Si aquí eliminamos una resistencia, es porque allí

[760] Kant, I. "Kritik der praktischen Vernunft", en Ak.V, p. 73. Nos hemos decidido por la traducción del concepto de *'Selbstsucht'*, por la de *'egotismo'* aunque la prosodia general parezca demandar el empleo del término *'egoísmo'* y así se haya reflejado en otras traducciones. La decisión ha correspondido a la diferencia patente que se ha querido conservar entre el uso popular del segundo concepto y término, y el que Kant forja como un uso filosófico y más especializado. El *'egotismo'* kantiano no es sólo el ciego afán de un yo que desea de modo más o menos consciente, figura central aunque casual protagonista de una serie de motivos y caprichos. Kant en la *Kritik der praktischen Vernunft* está pensando más bien en un todo complejo que arracima no sólo deseos caprichosos, sino un proyecto de vida, un sistema de fines nada casual, como un Sistema Solar en miniatura en torno al cual giran los planetas que son los intereses como alrededor de una órbita. Sin el primero, sin el individuo y sus 'órbitas', los deseos son universalizables en el sentido de que pueden ser de cualquiera, o de un cualquiera. Así empleamos su casualidad. Por finalizar la metáfora, donde el *egoísmo* imita al giro centrípeto como movimiento sencillo, la órbita incopora una complejidad aumentada en la que cuenta la 'masa' de los cuerpos gravitatorios, esto es, aquí el peso de lo deseado y el que el individuo deseante se supone a sí mismo. *'Egotismo'* incluye además cierto matiz epistemológico, consciente a largo plazo y en ello necesario, que Kant pretende conservar con la curiosa mención al *solipsismus* que va entre paréntesis. Éste es un matiz que el empleo de *'egoísmo'* ocultaría sin quererlo amparado en la cotidianidad.

[761] *Ibid.* p.75

colocamo una nueva. *Si se vence la resistencia del reino de las necesidades, es porque nos hemos rendido y humillado ante los rigores del reino de la necesidad del espíritu.* El campo de batalla que es el *ser humano* es un terreno disputado, pero que el campamento del atacante quede desierto cuando han salido a toque de corneta para aplastar al contrario no quiere decir que haya descendido al fin la paz sobre el conflicto. "En la misma medida en que aquí oprimen la esclavitud [y el desprecio y humillación intelectual], la superstición o la idiotez [especies de los rigores lacayunos del espíritu], allí domina la miseria del extremo opuesto que es la libertad sin ley [otra clase de la necesidad]. Siempre armados para el ataque y la defensa, atemorizados por cualquier ruido, el salvaje alza sus temerosas orejas en el desierto"[762].

No tiene alivio, no tiene descanso, no tiene un reposo para lo que por doquier se le resiste. Porque todo se le resiste. Interior y exteriormente. *Haya guerra o haya paz, para la defensa o para el ataque*, el salvaje no tiene un momento para la tranquilidad. Se juegan "a cada momento toda su existencia […] y es digno de lástima [*Beklagenswert*, tiene derecho a quejarse] el individuo que *en el reino de la libertad más absoluta* [*donde el campo es tan amplio como para dar la oportunidad de ser feliz*] arrastra consigo un alma de esclavo"[763]. Se le eriza el pelo de la nuca, eleva las orejas, ante cualquier señal desconocida, y para él todo es desconocido. A no pocos de entre éstos se los descubre desprovistos de cualquier conocimiento. Sin el hierro, sin el arado, algunos incluso desconocedores del regalo robado de Prometeo, del fuego. Muchos se disputan el pedazo diario con los animales, se disputan el alimento y la vivienda. Una vivienda que por cierto no sabe si volverá a frecuentar al anochecer. "Sin preocupación alguna se veía al salvaje abandonar el poblado en que hoy dormía, porque no se le ocurrió que mañana también volvería a dormir"[764]. Tan leve es la carga de *lo humano* sobre sus hombros. Tan pobres sus tesoros memorísticos. Tan superficial su conciencia. Es una "criatura de la casualidad y de la violencia [*Zufall und Gewalt*]"[765]. *Necesidad* y *violencia* son aquí potencias de signo contrario pero simétricas. *Violencia* [*Gewalt*] como fuerza, como actividad de la potencia, del poder opositor. Una dinámica pura de las necesidades. Una *Realpolitik* primitiva, prehistórica –esto es *antes de que haya poso*

[762] Schiller, F. „Was heisst und zu welchem...", en *SW*, IV, p. 755
[763] *Ibid.* p. 751
[764] *Ibid.* p. 755
[765] *Ibid.* p. 757

de cualquier historia. "Dirigirá todo su celo a las exigencias que el futuro dueño de su destino le haga, y creerá haberlo hecho todo si ya es capaz de dejar de tener miedo a esta instancia"[766]. Su *celo* está completamente dirigido. No tiene la oportunidad de dividirlo. Todas sus atenciones, sus deseos, inclinaciones, todas sus devociones, tienen un foco. Un foco único. *Todo su celo está dirigido a la exigencia*. Creerá haberlo hecho todo con colmarla, con satisfacerla. La *ley suprema*, el *dueño de su destino*, no es sino el mismo futuro. El mañana. Son los hechos de delante, que se miden y se toman su distancia y espacio dependiendo de cómo se lo toman los hechos de detrás. Una cosa después de otra. Es ésta la línea *'irrevocable'* [*unwiderstelich*] *de la necesidad.* Cada innovación *–lo que viene delante–* lo pone en peligro de perder todo el fruto de sus esfuerzos previos. *Enemigo es para él todo lo nuevo.* Pero claro, es que el salvaje vive al día. Por eso "en todo lo que emprende tiene que pedir prestado"[767].

¿Es posible una cultura, una civilización basada en la coerción de la necesidad?¿En cualquier coerción?¿Es un impulso negativo una pasión susceptible de fundar la historia de una comunidad? Más radical aún, a fin de cuentas ¿hay acaso inclinaciones en absoluto en la *Historia*?

"El que en este momento nos encontremos, que nos reunamos con este grado de cultura, en una nación, con una lengua, con estas costumbres […] *es el resultado entonces* [*bajo este paradigma lineal*] *quizás de todos los hechos anteriores en su conjunto. Toda la Historia Universal sería al menos* [*sólo y únicamente*] *necesaria para explicar este instante*"[768]. De necesidad, *sin saberlo ni pretenderlo*, sin conciencia de ello, todas las edades precedentes han llegado hasta aquí. Ni por nosotros, ni para nosotros. Sólo antes y después que nosotros. El *tiempo-cantidad*, el *quanto* de tiempo, perdura y queda de inmortal porque es perenne en su paso. *Así fuimos, así somos*. La sensación de la distancia [*Abstand*] entre un instante y el siguiente no significa nada, pues hay otra sensación igual poco más allá. Todas son medida *–métron–* de lo igual. Tanto se da si son *obligaciones terrenales o espirituales* [*geistlicher und weltlicher Zwang*][769]. *'Debió surgir…, debieron sucumbir…', 'a través de…tuvo que ser…', 'a fin de que podamos estar reunidos aquí…tuvo que…', 'Si así debía suceder esto, entonces*

[766] *Ibid.* p. 750
[767] *Ibid.* p. 753
[768] *Ibid.* p. 758
[769] *Ibid.* p. 760

tuvieron que…', la prosa de Schiller no es parca en expresiones de este tipo[770]. La *necesidad natural* y la *necesidad humana* no se diferencian en este nivel de compromiso causal. ¡Cuántas circunstancias tuvieron que concurrir, cuántas guerras, uniones y disensiones elevarse para después descender al Tártaro sin más sentido y peso!¡Cuántas casualidades orientadas y, también, sí, cuántas causalidades dirigidas por la necesidad han debido acaecer para que ahora coincidamos todos aquí! No podemos evitar ser los deudores del pasado. "Los períodos más diferentes de la Humanidad contribuyen hoy a nuestra cultura, como las partes del mundo más dispersas a nuestro lujo. Las ropas que llevamos, las especias que sazonan nuestra comida, y hasta el dinero por el que las compramos, muchos de nuestros medicamentos más eficaces y también de los nuevos instrumentos de nuestra corrupción ¿no presuponen un Colón, que descubrió América, un Vasco de Gama que circumnavegó el cabo de África?"[771]. *¿No los presuponen como se presupone una condición necesaria?¿No es una suposición, una* suppositio prosyllogistica *más?* "Se alza por tanto una larga cadena de sucesos desde el momento actual hasta el comienzo de la raza humana *que se interrelaciona como causa y efecto*"[772].

Una *Historia Universal* así no parte sino del principio que se sitúa precisamente al comienzo del *Mundo*, y las consecuencias efectivas de todos los sucesos y nada más que los sucesos desciende desde el origen de las cosas hasta su orden más reciente. Una cascada de degradaciones existenciales. "Por ello [no] es visible entre el curso del Mundo y el de esta Historia Universal ninguna disonancia"[773]. Es una corriente que no cesa de discurrir. El agregado se eleva a sistema, para lo cual llega la *Razón pura* solícita a conectar el conjunto de los hechos. Su "validez reside [desde luego] en la uniformidad y unidad inalterable de leyes naturales y humanas", *leyes homólogas, teóricas y prácticas*[774]. Es esta unidad la culpable de que "acontecimientos alejados en el tiempo, allá atrás, bajo la conjura de circunstancias similares, regresen en los tiempos más recientes; y causa de que de los últimos fenómenos que se encuentran en el círculo de nuestra observación pueda sacarse una enseñanza de forma retroactiva"[775]. *No hay*

[770] *Ibid.* pp. 758-759
[771] *Ibid.* pp. 760-761
[772] *Ibid.* p. 761
[773] *Ibid.*
[774] *Ibid.* p. 763
[775] *Ibid.*

tiempo sin Historia. Cualquier hecho, de modo intemporal, muestra la existencia de una causa tal. Una causa antes y un efecto después. Una causa que sirve al conjunto. Es *la acción de la causalidad en el género humano la que nos permite sacar aquella conclusión que luego podría extrapolarse a la historia del pasado, de modo que siempre se hubiera dado este particular proceso*[776]. Extrapolarse, o atropellarse. Pues este historiador "recorre [acabado su trabajo] la Historia de nuevo y contrasta este principio. *Lo ve confirmado por los mil hechos concordantes*"[777]. Confirmado, *verificado.* De arriba abajo[778]. "Poco imaginan los seres humanos (en tanto individuos e incluso como pueblos) que, al perseguir cada cual su propia intención según su parecer y a menudo en contra de los otros, *sigue sin advertirlo –como un hilo conductor– la intención de la Naturaleza, que les es desconocida* […] *siendo así que, de conocerla, les importaría bien poco*"[779].

Por fin se diluyen las tensiones. Ceden las persistentes resistencias. El caos reposa y los poderes en liza descansan *en un bendito equilibrio* [*in dem gesegneten Gleichgewicht ruhen sollten*][780]. Hay que dejarse llevar ahora *sin saberlo ni pretenderlo.* La conciencia es en este momento un bien sobrevalorado. Un lujo. *Hay conciencia en las partes*, tranquilos que también *hay conciencia en el todo.* Dispénsesenos al menos de que estas dos consecuencias no se hallen conectadas entre sí por vía de necesidad. No es el *ser humano* "el favorito de la Naturaleza […] no tiene ningún motivo para creerse poseedor de una nobleza de nacimiento". No hay argumento que lo avale en esta distinción, pues *debe manifestarse a la postre como cualquier otro fenómeno*. No puede verse "como una casta superior, porque sus [pretendidos] privilegios dependen a su vez y en definitiva de condiciones naturales y se hallan consiguientemente por encima de toda elección"[781]. *Es manifestación la parte, es manifestación el todo.* Y, no obstante, nos interesan las relaciones no necesarias entre la parte y el todo. Es el carácter de éstas relaciones –Kant *dixerunt* a su pesar– el digno rasgo de la trascendentalidad de toda condición, el digno rasgo del criterio de juego con que se da cada mano en la partida. Las formas de ganar son unas, pero se pueden jugar de muchas maneras. Si extiendo mi

[776] Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das... ", en Ak. VII, p. 84
[777] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem Ende... ", en *SW*, IV, p. 764
[778] Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das... ", en Ak. VII, p. 92
[779] Kant, I. "Idee zu einer... ", en Ak. VIII, p. 17
[780] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem Ende... ", en *SW*, IV, p. 760
[781] Nota de Schiller a Schiller, F. "Über Anmut und... ", en *SW*, V, p. 457

brazo para tomar un objeto, realizo una finalidad –ejecuto una técnica– y el movimiento es prescrito por la intención del fin, que me guía el brazo. Pero la dirección del mismo, la medida en que tomo lo que tomo, hasta su esfuerzo en la rapidez o lentitud con que deseo llevarlo… Todo esto no lo calculo. Y debe como lo demás decidirse también. Aquí el criterio es que *hasta el espíritu puede reputar una cosa como propia.* Hacerse con ella, en un doble sentido: De apropiársela y de transmutarse él mismo con la apropiación. En el extremo, *el espíritu llega hasta a formarse un cuerpo.*

El *'espíritu'* tiene la posibilidad y la potencia de "asegurar [con tiempo, *tras la dilatada experiencia con que se atrafaga en el mundo*] este regalo [este tesoro] ambiguo mediante el único uso por el cual los dones naturales pueden volverse" espirituales, *mediante su indicación como posesiones de aquél*, por su marca[782]. Por al acto consciente de señalarlos y decir: *'Mío, míos'*. En este punto, *vinculará como medio y fin lo que antes no era nada más allá de causas y efectos.* Que se dé prisa. "Una vez que la breve primavera es pasado [y la oportunidad de la cosecha está perdida], si nos preguntamos entonces por los frutos que nos había hecho esperar [de su futuro], nos encontramos con que […] han caído víctimas de la materia, como cualquier otro producto natural. *La Naturaleza vuelve a tomar entonces lo que antes había otorgado*"[783]. Han caído grávidos por la madurez y se han echado a perder junto al pie del árbol, esperando una recolección que no llega nunca. La *Naturaleza* recupera en ésas sus derechos sobre lo que primero dio, y lo toma de nuevo. El *espíritu* perdió aquí la ocasión de tomar, o de dar y no será raro que la eche de menos. Al final, *cuerpos inanimados somos* [*tote Gruppen*], cuerpos que pueden trepar hasta su origen por las mil degradaciones del espacio sinnúmero, "de los sucesos que permanecen,/ reina divino este impulso/ […]/ Hasta que allá en el océano del fulgor eterno/ *pereciendo se sumergen [en] tiempo y medida* [*Maß und Zeit*]"[784].

Surgen los sucesos, se hunden de nuevo los sucesos si nada los retiene. Si nada se ancla a la cadena perenne de la causalidad para regalarle una nueva inmortalidad. La *verdadera inmortalidad.* Un reino colapsa sobre el otro, periclita y desaparece. Aquí lo más que se promete es que todo tiene su parte. Todo es una microcausa, una *petite cause*

---

[782] *Ibid.*
[783] *Ibid.*
[784] Schiller, F. "Philosophische Briefe. Theosophie des Julius", en *SW*, V, p. 353. *vid. supra* nota 593

a seguir. Pero ahí queda la cosa en su importancia. ¿Dónde está esa verdadera inmortalidad, ésa donde lo hecho vive presente y en el presente, y sigue caminando entre nosotros, aunque el nombre de su creador se oculte tras él? Aquí está: Sobre el fuste sin desbastar del caos feudal ha desarrollado por ejemplo Alemania el sistema de su libertad política y religiosa. *No existe ésta sin aquél, es cierto.* La sombra extendida del emperador romano, que se ha mantenido a esta parte de los Apeninos –tan alargada es y ha sido– proporciona ahora refugio frente a la solana mejor incluso que su recorte original allá en otro horario. *No existe ésta sin aquélla. Así fuimos, así somos.* Somos Leibniz y Locke, que se hicieron tan dignos de mérito respecto del dogma y la moral de la Cristiandad como el pincel de un Rafael o un Correggio respecto de la historia sagrada[785]. Somos Rafael y Corregio. *Así poseímos el ius romanum, así fuimos dueños del dogma, la moral y hasta la historia sagrada. Y así lo poseemos y lo somos ahora.* Que Leibniz y Locke, Rafael o Correggio, decidieran que debían hacer suyas semejantes cuestiones, que tuvieran esta necesidad y se dieran este derecho, esto es lo que debe narrar la *Historia.* Al Ma'mun, allá en la lejana Bagdad, "indemnizó a las ciencias de lo que un Omar les había arrebatado"[786]. *Uno tomó para sí, el otro restituyó desde sí.* A veces no hay ganancia neta. De todo ello debe dar cuenta la *Historia Universal.* La conciencia insufrible para su ánimo que la barbarie sintió llegado el momento "condujo a nuestros antepasados de los sangrientos juicios divinos a los tribunales romanos; plagas devastadoras tuvieron que hacernos volver el rostro desde la falaz santería a la observación de la Naturaleza, el ocio del monje tuvo que preparar desde lejos un sustituto para el mal que su actividad produjo, y el celo profano de los monasterios mantuvo los restos derruidos de la edad agustina hasta los tiempos de la imprenta"[787]. *Porque pudieron y quisieron. Porque tomaron y dejaron, y a veces hasta ganaron terreno al horizonte.*

Esta *Historia Universal* parte pues de un principio que se sitúa precisamente en oposición al comienzo del *Mundo.* Es la consecuencia efectiva de los sucesos, su herencia andante y viviente entre nosotros, lo que nos interesa, no la causa efectiva de esos hechos que descienden desde el origen supuesto de las cosas hasta desembocar en este orden. Es su valor. Es la *necesidad humana*, no *causal*, la que hace presa en nuestra

[785] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem... ", en *SW*, IV, p. 757
[786] *Ibid.* p. 760
[787] *Ibid.*

atención. Se nos dirá: '*¡Es que los hechos son escasos! El historiador depende de la riqueza de sus fuentes, ¿no es así, Herr Schiller?'*, y cierto es. Por lo dicho, entre el curso del *Mundo* y el de la *Historia Universal* existe una disonancia. Si nos atenemos al ritmo y repiqueteo sólo de la *causalidad*, claro está. Si éste es nuestro estandar, *Herr* Kant tiene toda la razón: *'La Historia Universal que usted nos vende, maese Schiller, no es sino un agregado de fragmentos. Olvídese de hacerla una ciencia'*. Respondería sin embargo Schiller, protestón: No, "no hasta el comienzo del mundo, ya que hasta allí no conduce guía alguno, *sino hasta el principio de los documentos*"[788]. Se empieza aquí, en el documento, con la fuente. Si el historiador "destaca aquellos sucesos de entre la suma completa [casual y causal], es porque han ejercido una influencia esencial y fácil de discernir en la configuración actual del Mundo", una *influencia esencial en lo humano*, de *lo humano*[789]. No porque vayan antes y después. *¿Pues qué motivos, qué argumento habría para resaltar nada?¿Habría un antes y un después preferibles en función de su misma posición como antes y como después?* Esto sería absurdo. "Entonces [se puede decir] que [*'lo verdadero'* es] la expresión inequívoca que [quizás el documento] revelaría […] *y probablemente el juicio de* [*una*] *posible concurrencia* […] *sería del todo unánime*, pues en este caso, *la expresión está unida a su causa, en el ánimo, por necesidad natural*"[790]. Sería unánime y unívoca –gritaría con una sola voz– en destacar que la expresión está unida como causa, en el ánimo, por necesidad natural *y no es otra cosa sino la necesidad del signo de lo humano.* En destacar que *valoramos unas cosas sobre otras, y que sólo eso es valorar.*

La fragmentariedad puede ser un atributo de la *Historia Universal*, pero no por eso es menos verdadera. Puede ser verdadera e incompleta. Puede ser discontinua y no casual. Porque *su validez reside en la uniformidad y unidad inalterable de las leyes de la Naturaleza y aquéllas que reinan en el espíritu humano*. Es ésta unidad la que hace que acontecimientos de la más lejana antigüedad, del pasado del querer, *bajo la conjuración de circunstancias semejantes, regresen en tiempos más recientes*. Un *tempo* tiene también el método para establecer analogías. Revolvamos ahora *à la Schiller* otro argumento kantiano. No cualquier apilamiento [*coacervatio*] sino una *unidad arquitectónica*, un *sistema*, es lo que busca la *Razón*. Si hay un paso accesible

[788] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem…", en *SW*, IV, p. 762
[789] *Ibid.*
[790] Nota de Schiller a Schiller, F. "Über Anmut und…", en *SW*, V, p. 450

entre lo teórico y lo práctico, será bajo la consideración de que "todos los conocimientos [son][…] pertenecientes a un posible sistema y por ello permitirá tan sólo aquellos principios que al menos no impidan que el conocimiento que se persigue pueda insertarse en el sistema junto a los otros"[791]. Las condiciones de posibilidad de la experiencia han de ser pensadas en absoluto. Habrán de servir como explicación. Pero "no todas las categorías servirán a este respecto, sino sólo aquellas en las que la síntesis constituya *una serie de las condiciones de un condicionado*"[792]. *No todos los modos del razonar*, los motores del entendimiento, constituirán material probo para la construcción de una explicación. Sólo lo serán aquellas categorías –instrumentos racionales de ordenamiento empírico en general– que sean capaces de generar repeticiones, iteraciones, *series*. "Nos queda [de entre las categorías en sentido propio] tan sólo *la de causalidad*, que nos presenta la serie de causas de un efecto dado, serie en la cual podemos ascender desde este último, en cuanto condicionado, hasta las primeras, en cuanto condiciones, y responder así a la pregunta de la Razón"[793]. *'Herr Kant'* –conviene Schiller– *mi historiador universal asciende, efectivamente, desde la situación más cercana del Mundo, su documento, y en dirección al origen de la misma'*[794]. Puede él apilar una de estas series. Sigue una serie, y la serie da para una explicación, da para una *explicación histórica de acuerdo* [*nach*] *a medios y fines*.

La Historia Universal debe intentar dar respuesta a estas preguntas. La Historia Universal tiene que ofrecer una explicación adecuada a las mismas. Y es así que la *Historia Universal* ofrece su respuesta más bien como la serie de las "representaciones del vínculo presente entre el sujeto [o los sujetos] *con el interés en la existencia del objeto.* [De modo que] no es tan sólo éste objeto deseado blanco de la admiración, sino que *hay incluso un interés en su existencia*", en que se halle presente, que concurra[795]. No por nada, "si prescindimos por completo del contenido de conocimiento, considerado objetivamente [esto es, si prescindimos de su *significado* o *sustantividad,*] todo conocimiento es, considerado subjetivamente, o bien histórico, o bien racional. El histórico es *cognitio ex datis* [*conocimiento a partir de los datos*, de datos que interesan], mientras que el racional es *cognitio ex principiis* [*conocimiento a*

[791] Kant, I. *KrV* A502-B474
[792] *Ibid.* A409-B436
[793] *Ibid.*
[794] Schiller, F. p. 762
[795] Kant, I. "Kritik der Urteilskraft", en Ak.V, p. 209

partir de principios]. Sea cual sea la procedencia originaria de un conocimiento dado [su causa], para el sujeto que lo posee se trata de un conocimiento histórico cuando sólo conoce en el grado y hasta el punto en que le ha sido revelado desde fuera, ya sea por la experiencia inmediata, por un relato o a través de una enseñanza"[796]. *'Cuando sólo'* o *'nada más que cuando…'*, lo cual no es poco. Es exclusivo de la *cognitio historica*. Es definitorio de ella. "Al afectar a una *quaestio facti* [*cuestión de hecho*][…] lo llamaré *explicación de la posesión* [*die Erklärung des Besitzes*] de un conocimiento"[797], que es en sí cierto conocimiento ya. De cara a su porvenir como herencia, *'en vistas a un futuro empleo'* [*in Ansehung ihres künftigen Gebrauchs*]. No da lo mismo que yo *la tome o la deje*, la haga o no mi posesión, mi propiedad. Esto ya es una cierta explicación, es la explicación de una decisión. Es la explicación de cierta necesidad. *Cognitio historica*, efectivamente. Rudimento de *cognitio historica universalis*.

A cada mérito le está reservado un camino a la inmortalidad. A cada interés en una existencia que amerita, uno distinto. "El *ser humano* se metamorfosea y escapa de escena [por poco que le guste a Kant esto de las transformaciones plásticas]; sus opiniones regresan tras el telón y se cambian de vestimenta: [Y aún así] sólo la Historia permanece inmóvil, expuesta ante el público, ciudadana inmortal de todas las naciones y épocas"[798], *aunque el nombre de sus artífices se oculten tras ella*. "Todo lo que cesa ha durado para [la *Historia Universal*] lo mismo". Llegado el caso "mantiene fresca la rama del olivo y rompe el obelisco [sin embargo] que erigió la vanidad […] *Ha de restablecer* [a pesar de ello] *la verdadera escala de la felicidad y el mérito*, que son falseadas de forma diferente por la cultura dominante de cada siglo"[799]. Todo lo que cesa, lo que se hunde en la materia y la sucesión, tiene para ella el mismo peso. Le importa lo mismo. Y lo que le importa es bien poco. *No tiene ninguna obligación para con ello.* Eso sí, cuando llega el juicio sobre *la verdadera escala de la felicidad y el mérito*, entonces ha de rendir honores, *ha de restablecer a pesar de todo la medida auténtica. La verdadera medida. 'Ha de…'*, tiene la obligación. Siempre es falseada de algún modo la escala, pues pasa el tiempo. Vienen más *'antes y después'*, más cosas *'unas después de otras'*, e incluso *'unas a causas de otras'*, órdenes que presentan la

[796] Kant, I. *KrV* A836-B864
[797] *Ibid.* A86-B119
[798] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem…", en *SW*, IV, p. 765
[799] *Ibid.* pp. 765-766

oportunidad de confundir con ellos el otro orden de carácter más fundamental. Una necesidad por otra. La *Historia* mantendrá fresca la rama del olivo, *si es que por mérito ha de estar aquélla fresca*, derruirá el obelisco levantado para honrar la gloria de turno, *si es que por demérito ha de derruirlo*. No lo hará porque en sí sean rama de olivo y obelisco, porque hayan llegado antes o después.

Existe *una clara diferencia entre la historia propiamente dicha, y la idea de una Historia Universal*. En esa diferencia es en donde también encuentra Schiller lugar para la posibilidad de esta última. Repetimos el argumento pasado: La no interferencia es sólo su coartada retórica mínima para abrirle camino. Hasta una cabeza filosófica debe estar muy versada en historia. No obstante, lo que justamente parece ser un argumento añadido y elogio de la *historia empírica* resulta ser la introducción a las necesidades que toda cabeza habría de tener para con una *Historia Universal* o *filosófica*. Las de conocer méritos y deméritos. Las de hilar esa serie. Porque "*además* [*Überdem*], ¿cómo podrían si no abarcar nuestros descendientes la pesada carga histórica?" –le devuelve Schiller a Kant la cuestión[800].

Una pena es que sólo tras haber reunido, como material de construcción, los múltiples conocimientos que se relacionan con esta idea –que se relacionan rapsódicamente, sí, con ella– oculta por algún lugar en el *'nosotros'*, olvidada en algún sitio del sentir común de esas *leyes uniformes y únicas, inalterables, de la Naturaleza y el espíritu humano*, "e incluso después de haber pasado mucho tiempo ensamblándolos técnicamente, [no] nos sea posible contemplarla desde una luz más clara y esbozar un todo arquitectónico [un sistema] *de acuerdo con los* [*medios y los*] *fines de la Razón*"[801]. *Incompletos al principio*, con huecos [*Lücke*], con espacios entremedias, los sistemas no escapan a la necesidad que el tiempo les impone a la hora de formarse. No tienen privilegios sobre la *Naturaleza*. Germinan como la planta y el gusano, por *generatio aequivoca*, por *necesidad natural*. Uno pasa mucho tiempo ensamblando los conceptos técnicamente, funcionalmente, con aquello que la *empiria* nos deja caer como de pasada en el regazo. Cual niños construyendo su mecano al albur de lo que el visitante quiera dejar como pieza. Se dirá uno que al menos esto sólo es *'al principio'*. La mera confluencia no perdurará. *Sólo ha sucedido una vez.* Habrá final feliz. Al menos lo habrá *'con el tiempo'* –negociamos con la realidad. Pasa mucho tiempo y los esfuerzos

[800] Kant, I. "Idee zu einer…", en Ak. VIII, p. 30
[801] Kant, I. *KrV* A834-B862 y A835-B863

no siempre son bien pagados. *¿Pero y si el agregado no llegara nunca a ser más que un agregado?¿Qué decir entonces de la satisfacción que pueda presentar un pretendido sistema que lleva en sí la esencia de la incompletitud?* Que "en eso, le llega la ayuda del entendimiento"[802], que se *da vueltas en torno a una idea*, que se puede decir al menos que –*sólo y nada más que*– se la circunda, que se circunscribe su perfil y perímetro. Pueden decir aquellos conocimientos que la rondan, y que si se alejan de ella, no pocas veces saben también –pueden pretender con éxito también– acercarse a ella. Secretos de la navegación en ultramar.

De todo lo que el individuo dio y tomó de la experiencia, "[puede decirse que] no tomamos de ella [en primer lugar] más que lo necesario *para que se nos dé un objeto* […][Y lo hacemos] mediante el concepto de materia (extensión impenetrable e inerte) [extensión resistente] y por medio del de un ser pensante (en la representación empírica de un 'yo pienso')". No contamos y descontamos sino los elementos mínimos que componen todo el tomar y el dejar[803]. La representación mínima es que *existe un sujeto para un objeto en todo acto representativo, figurativo, consciente.* Para *poder ser consciente, debe haber –existe la obligación de que haya– un sujeto posible.* Es una representación lógica. Una *suppositio.* Es *lo necesario para que se nos dé un objeto.* Pero esto es además una *representación empírica*, no sólo lógica. *Sujeto, objeto*, existen sensiblemente al modo en que existe el *'escarlata'* imaginado sobre el tapiz. Son particulares en este sentido. Son *históricos.* Pero lo son aún al modo y manera en que lo es *aquello que ha sido revelado desde fuera, ya sea por la experiencia inmediata, por un relato o a través de una enseñanza. Reprobables como cualquier otro afecto, que no puede ser asumido sin paliativos.* Males menores. Lo son al modo en que la *cognitio historica* es, puede ser y ha de ser considerada objetiva y *nada más que* objetiva: "Si prescindo por completo del contenido"[804]. Como limitada. Si la dispensamos de tratarla 'objetivamente'. Esta es la faz *pasiva, inerte*, la *extensión impenetrable y enemiga, resistente a nuestro poder*. La que *se nos da y por eso y sólo por eso* podemos tomar. Únicamente por eso. Un curioso uso del verbo tomar, aún así. La *representación empírica* que es el *'yo pienso'* es simple, indivisa, inextensa, *y, en sí misma*,

[802] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem…", en *SW*, IV, p. 763
[803] Kant, I. *KrV* A848
[804] *Ibid.* A835-B863 y A836-B864

completamente vacía de contenido[805]. Es todo forma, recipiente. Sería la mera conciencia que se pega bien cerca a cualquier concepto *para que sea o pueda ser consciente, empírica y no sólo lógicamente consciente*. Pues se puede ser *sólo lógicamente consciente* y luego, *empíricamente consciente* "si existe, pues, la posibilidad de que yo me represente la *identidad de conciencia en todas esas representaciones.* [Y] ello se debe tan sólo a que […] el pensamiento de que todas aquéllas dadas en la intuición *me* pertenecen equivale, según esto, al de que las unifico [las sintetizo, las ato] en una autoconciencia o puedo, al menos, llegar a hacerlo. […] Es decir, sólo llamo *mías* a todas las representaciones en la medida en que puedo abarcar en una conciencia [propia] la diversidad de las mismas"[806]. *Que no sólo puedo, que al menos, que nada más que… A esas las llamo mías.* Podría querer más que esto, pero se empieza queriendo esto.

Todo concepto implica una conciencia que lo acompaña, *una posible conciencia, una conciencia imaginada*. Un límite que es sujeto. Esto es únicamente un pensamiento, una representación de un vínculo. Es una forma que sólo, exclusivamente, debemos tomar *en relación, con vistas a…, como mera condición de un conocimiento posible*[807]. Uno empírico si se desea, sí, pero que de seguro no equivale a aquél o aquélla en que la *consciencia empírica* contenida en la representación correspondiente *no puede ser más que…, no puede sino ser, empírica por ser histórica*. Y, siendo histórica, *no puede serlo sino al menos, al llegar a hacerlo. De facto.* Cuando llamo *mío, mías*, de hecho a las representaciones y *no sólo podría hacerlo.* No por nada, aquel "pensamiento no es todavía [si lo es, lo será *con tiempo*] la conciencia de la *síntesis* de las representaciones [Únicamente] presupone la posibilidad de tal *síntesis*"[808]. Únicamente presupone *la posibilidad de llamarlas* mías, *de decir que* me *pertenecen.* No es la *explicación de su posesión* [*Erklärung des Besitzes*][809]. Vendrá a solucionar este entuerto en parte la "representación del vínculo presente entre el sujeto y el interés en la existencia del objeto [De modo que] no es tan sólo este objeto deseado el blanco de la admiración, sino que hay incluso un interés en su existencia"[810]. El *'ich denke'* [*yo pienso*] tiene el

[805] Kant, I. *KrV* A345-B404 y A346-B404
[806] *Ibid.* B133-B134
[807] *Ibid.* A354
[808] *Ibid.* B134
[809] *Ibid.* A86-B119
[810] Kant, I. "Kritik der Urteilskraft", en Ak. V, p. 209

carácter del especulador. Tiene el carácter del espectador. Contemplativo, de admiración pura sin interés. La teoría disfruta de ese aliciente del espectáculo. *Sabiéndolo, sin pretenderlo.* En *lo práctico* interviene otra facultad –palabra de Kant, y palabra acertada a juicio de Schiller. *¿Puede ser entonces, puede al menos ser la ley moral la primera condición del querer puro?¿Puede ser la explicación de su posesión?.* Con mucho dolor de corazón habremos de decir que no, no puede siquiera serlo en el *'al menos'*. Tampoco en esta deducción trascendental. "Las reglas de la prudencia no presuponen inclinación ni sentimiento algunos, sino únicamente *una relación peculiar del entendimiento para con ellas* [*sondern ein besonder Verhältnis des Verstandes auf dieselbe*]. Las reglas de la moralidad comportan un sentimiento homónimo a través del cual el entendimiento se conduce del mismo modo en todos y cada uno"[811]. Hay que buscar *la relación peculiar, única, del entendimiento y la Razón para con la regla que le corresponda.* Para con la condición previa que le toque. La *ley moral*, como relación única, no es la homónima respecto del *entendimiento* en cuanto a condición previa de un querer, de una apropiación.

Si prescindo por completo del contenido del conocimiento, hay un sentimiento y representación más fundamental de la *'relación peculiar'* de la *Razón* –para apropiarse lo que se apropia– y del *entendimiento* –para representarse esta apropiación– para con las reglas del interés, una inscrita *con tiempo* en el mismo acto del conocer. Es un sentido más fundamental, más esencial, de aquél *'tomar'*, pues era aquél un *'tomar'* casi por analogía para la especulación, uno degradado –se tomaba de lo que se otorgaba–. No es el *ser humano* así "el favorito de la *Naturaleza* […] no tiene ningún motivo para creerse poseedor de una nobleza de nacimiento" cuando debe manifestarse como cualquier otro fenómeno. Pero "cuando sus [pretendidos] privilegios [no] dependen a su vez y en definitiva de condiciones naturales y [no] se hallan consiguientemente por encima de toda elección", cuando no hay relación necesaria entre la parte y el todo, de todo esto hay que hablar y contar[812]. Este *'tomar'* del que hay que hablar es el primero consciente en sentido propio. Activo. Un *'tomar' pretendiendo y, por ello, sabiendo.* Ya sea *'tomar un conocimiento'* o *'tomar una decisión'*. Hay algo más esencial que la *ley moral* en esta representación del *'me-mío-mías'*. "Este ensayo de derivación fisiológica

[811] Kant, I. "Reflexionen zur Moralphilosophie (Phase η). Aus dem Nachlaß", en Ak. XIX, p. 93. El subrayado es mío.

[812] Schiller, F. "Über Anmut und…", en *SW*, V, p. 457

que, al afectar a una *quaestio facti* [no tiene por qué necesariamente dejar] de llamarse en absoluto deducción, lo llamaré explicación de su *posesión*"[813]. Explicación, *en general* –como *conocimiento general–, de aquello que se dio y se tomó.* Activamente. "Depende la *Historia Universal* de la riqueza o pobreza de sus fuentes […][Mas quiere esto ser] una tarea más importante que la del exponer a la vista los tesoros memorísticos acumulados [simplemente dados, dados simplemente, o dados en su simpleza] si es que se ha de cuidar de que éstos no disminuyan en su valor"[814]. Explicación, *en particular* – como *conocimiento específico–, de aquello que se dio y se tomó.* Como derecho –*ius*– que uno se da sobre algo, como una institución, y, como derecho –de restitución– que se le reconoce a algo.

Y, para no disminuir en su valor, no basta con que se puedan al menos poseer, anhelar. Se han de poseer decididamente. Repetidamente. Una y otra vez, de modo humano, pero no casual. Se han de poseer *realmente*, reputar como propios y no sólo *posiblemente.* Indicarlos como botín del espíritu. Nada de dones. "*Práctico* es todo aquello que es posible mediante la libertad […] *Qué hay que* [se puede] *hacer* si la voluntad es libre"[815], *qué se puede hacer*, qué se puede dar, tomar.

Puede hacerse mucho, o puede hacerse poco. ¡Qué variedad! Sea cual sea su procedencia de origen, sea cual sea el nudo desde el que lo reputemos como nuestro, *ya sea por la experiencia inmediata, por un relato o a través de una enseñanza*, la *Historia Universal* abre su pecho generoso de materias y heredades, lleno del correr de edades y naciones, al observador reflexivo; cede sin fuerza al activo hombre de mundo los más excelentes de entre los modelos a imitar, y, al filósofo, a la *cabeza filosófica*, no la olvida ni mucho menos en su obituario siempre postergado… Para él tiene *'las conclusiones de mayor importancia'*. Las que *'de verdad'* tienen más importe. Más allá de que a todos sin distingos les tenga reservado un asiento para el espectáculo. Tan grande y vasto, fértil y de gran extensión es el campo que se ara en la *Historia Universal.* "En su círculo se halla *todo* [*lo que es posible*] *en el mundo moral*"[816], todo lo que hay para hacer *si* la voluntad es libre. Todo el mundo de la práxis. *Moral*, de *mos-mores*, es lo que cabe dentro del círculo de la práctica y la costumbre. Lo que entra

[813] Kant, I. *KrV* A87-B119
[814] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem…", en *SW*, IV, pp.763 y 750
[815] Kant, I. *KrV* A800-B828
[816] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem…", en *SW*, IV, p. 749

dentro del círculo [*encyclo-*] de la actividad propiamente humana. *Qué se puede hacer, dejar, tomar*. Tantas y tantas formas de ser dichoso o mísero en Babel. Eso es *'libertad'* para Schiller. "¡Qué variedad de *hábitos y costumbres morales*, qué cambio tan repentino de la luz a la oscuridad, de la anarquía al orden, de la dicha a la miseria, cuando andamos a la busca del ser humano"[817]. *Hay una variedad de hábitos y costumbres morales.* No uno sólo. Schiller cambia el centro de gravedad de la definición kantiana de *'lo moral'*. *Hay una variedad en lo moral, lo moral se dice de muchas maneras,* o, lo que es lo mismo, que haya especies en *lo moral* es lo que indica la necesidad de la imputación de la pesada carga de *'lo verdaderamente moral'* como *façon de parler* sobre el *'deber'* y el comportamiento virtuoso. La inclinación del ánimo hacia el primero es una variedad más entre otras del hábito y la costumbre. Primero vino la costumbre, luego la costumbre de obligarse. Es ésta una habilidad de segundo orden.

"Reinhold jamás podrá convertirse en mi amigo, ni yo podré convertirme en el suyo, por más que le dé él vueltas a toda la cuestión. Somos seres muy opuestos. […] *No se elevará jamás a virtudes o delitos audaces, ni en lo ideal, ni en lo real, y esto es un mal asunto.* Yo no puedo ser amigo de nadie *que no tenga capacidad para una de las dos cosas, o para ambas*"[818]. Reinhold tiene un grave problema, quizás convaleciente de su estrecha y magra fantasía, *no puede elevarse nunca –ni en la teoría, ni en la práctica– a ninguna clase de excelencia. Ni a la virtud, ni al delito, ni a ambas.* No tiene acceso a esa rica variedad de tonalidades, de melodías, de que debería ser capaz todo ser humano libre. Está embotado, sin filo. No tiene *capacidad* [*Beschaffenheit*] para andar por esos caminos anchurosos de la *Historia Universal.* Aquí nos interesa sobre todo la cuestión de la gama. La de las especies más que el grado de la excelencia. Schiller deja caer un comentario casual, pero su casualidad cuadra perfectamente con el barrunto de su teoría de la *Kultur*. *'Hay que tener capacidad para una de las dos cosas, o mejor si es para ambas'* –nos dice. *Hay que* –como obligación antropológica casi, de *lo humano*– tener la facultad de elegir, decidir, tomar y dejar. *Hay que* tener posibilidades, recursos, medios. *En lo ideal* –en lo imaginado– *o en lo real* –lo ejecutado–. Ambas cosas son la explicación de una posesión del espíritu. Son los deseos multiplicados los que dan nuevas alas al espíritu. O eso, o somos seres muy opuestos. Seres imposibles de comparar. "El espíritu debe, en efecto, ser activo *y sentir*

[817] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem…", en *SW*, IV, p. 758
[818] Berghahn, K.L. *Op.cit.* p. 60

moralmente", dice Schiller jugándose el todo por el todo en lo que a definiciones rigoristas se refiere, "por lo tanto, da testimonio de su culpa cuando su forma no muestra rastro alguno de esas calidades"[819]. La materia tiene que acompañar al sentir, y éste, como toda libertad de la posibilidad, es *'moral'*. Hay *sentimientos morales.* Da testimonio de su culpa todo aquél que, pensado *qua persona*, individuo del que podemos esperar una expresión de su espíritu, de su moralidad, nos "falla en tal esperanza, siendo la consecuencia inevitable el desprecio. Los simples seres orgánicos no son respetables como criaturas"[820]. Son únicos, individuos, pero como lo son las cosas que van *antes y después.* Con *necesidad* y *por necesidad* [a causa de]. La consecuencia será el *desprecio* [*Verachtung*], el rebajamiento de la estima por una quiebra de la esperanza, de lo que se espera de una determinada criatura y no de otra. De su valor. No es la misma exigencia la que rige en el *reino de la necesidad* y en el de la *libertad.*

Hay que comenzar por dejar a un lado *el ciego azar*, la *necesidad con ley* y la *libertad sin ella*, la del esclavo, que no es en sí libertad pues la tiene sin poseerla. Pero, *incluso allí donde la auténtica libertad se halla, linda ésta con la pérdida por completo de la misma, como linda también la sensibilidad con el mero placer sensual.* La *auténtica libertad* linda con su pérdida siempre, no está segura de sí misma por siempre. Es ocasión y accidente. El *'reino de la libertad más absoluta'* es aquél en el que no es posible ampliar más su campo. Donde *todo lo que se puede hacer, sigue siendo posible.* Contiene *todo aquello.* Fácil es pues perderse en él, o equivocar el camino. Esto son, sin embargo, gajes del oficio. ¡Claro que "le resulta difícil entregar de nuevo al ciego dominio de la necesidad lo que había empezado a adquirir una figura bajo las luces prestadas de la razón"![821] Y es que "se ha protegido de la ciega obligación de la casualidad y de la necesidad […] y se ha alzado contra la libertad del animal depredador [de las bestias de la casualidad y la violencia] para salvaguardar la libertad más noble del ser humano. Sus preocupaciones se han separado de forma benéfica y sus actividades se han distribuido con ello. No le apremia ahora ya la necesidad del terreno que lo esclaviza a la reja del arado, ya no lo arranca ahora ningún enemigo de aquél hasta el campo de batalla para defender su patria o su rebaño. Con el brazo del

[819] Schiller, F. "Über Anmut und…", en *SW*, V, p. 457
[820] Schiller, F. "Über Anmut und…", en *SW*, V, p. 457
[821] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem…", en *SW*, IV, p. 764

campesino llena sus establos, con las armas del soldado defiende su territorio […] *A él sólo le queda el privilegio y el derecho invaluable de elegir su deber* [*sich selbst seine Pflicht auszulesen*]"[822].

La *libertad sin ley* de las criaturas de la necesidad y la violencia siempre desmerece frente a la *libertad del ser humano*. Divide éste ya sus atenciones, sus requerimientos, puede tener un ojo en el gato y otro en el garabato. Su *'celo'* ya no está completamente dirigido, ya tiene ocasión de dividirlo, varios focos y más de un posible. Bulle la actividad. Puede atarse al arado, puede acercarse al campo de batalla, puede hacer ambas cosas. *A él únicamente le es dado decidir su obligación. Es su derecho.* Él es el *dueño de su destino*, y no hay *legislador supremo* [*der oberste Gesetzgeber*] donde no existe privilegio. Toda pretensión anterior es falsa. Llegado el caso, *'virtud'* es sólo aquello que el individuo dio y tomó para sí respecto de su deber, que instituyó como su particular deber. Aquello a lo que obligó a la *Naturaleza* en él ¡Todo esto "desde que su arbitrio se planteó adaptarse a la necesidad, a la que nunca debe escapar completamente"![823]. "¡Qué inquieta actividad por todas partes desde que los deseos

[822] *Ibid.* p. 756

[823] *Ibid*. El *ser humano* no es, desde luego, un ente angelical incorpóreo que pulula sin tocar el suelo por dondequiera que la Creación se decide a avanzar. No es casual la relación que tiene con su medio, es determinante. Está tocada siempre por la necesidad. Pero, de que esté tocada por la necesidad no se colige de inmediato que *todo y nada más que* esto sea su relación con el citado medio. Al *ser humano* le interesa el principio de su querer como contenido, pero no como puede interesar el fetiche, sino como vía hacia la posesión de la propia *autonomía.* La apropiación de este principio. Si éste, aunque sea en su foco más irrazonable –el del deseo– aún pertenece a otro, no puede entonces llamarse todavía *auténticamente autónomo*. Puede llamarse autosuficiente, porque se sustenta con el alimento que se le pone en la boca, pero no autónomo. Pues entonces su casualidad no es tal, sino que está determinada desde fuera por otro ente de la casualidad. *Mundlichkeit*, el hablar por propia boca y en representación propia, como mayor de edad, es el símbolo. *El fin siempre es más digno que el medio.* El momento en que "el Estado se convierte en el padre [el tutor, o el que habla por boca o en representación] de su hijo, el padre natural del mismo dejó de serlo. El niño no aprende nunca a amar a su madre, a su padre, porque aquél, arrancado de su lado en su edad más temprana experimenta a sus padres no por medio de sus empresas, *sino oyendo sólo su nombre*" (Schiller, F. "Die Gesetzgebung des…", en *SW*, IV, p. 816). Como experimenta aquél pedigüeño el contenido real de los carruajes sobre los que trepa para pedir limosna con su buen *'forsooth'*… Su nombre, su etiqueta abstracta y casual puede ser tomado por la cosa misma, en representación de la cosa misma, y entonces la *Verdad* de ella se desdibuja de manera engañadora. Al *ser humano* le interesa el principio de su querer, siempre que el principio mismo entre a formar parte de la línea de deseos de este querer. "Se debe admirar por tanto el que [una Constitución] represente a su manera una obra de arte, perfecta y observada en todo su rigor, una que descanse necesariamente en sí misma. Pero si mi relato terminase aquí sería culpable yo de un gran error…" (*Ibid.* p. 817). Kant difiere de Licurgo no tanto en el carácter de la legislación cuanto en el fin al que ésta tiende. El carácter de esa Conscitución, de esa ley, como obra de arte perfecta es uno reconocido y deseado. Ambos, Licurgo y Kant, serían escépticos sobre la condición humana. La coherencia kantiana de la *ley moral* es el ansia de estabilidad moderna y de *inmortalidad* del contrato. Pero, donde se pretende conservar la característica formal de la oferta de Licurgo, atada a lo perenne que es el Estado, se pretende también dejarla en un sistema de mínimos que parta de la necesidad de definir un contenido del mismo que diriga la construcción. De lo contrario, donde el contenido está hueco y es un principio formal como

multiplicados dieron nuevas alas al espíritu creador y proporcionaron nuevos ámbitos al esfuerzo!"[824]. *Hay vides en el valle del Rin*, florecen la producción y el comercio, *se ofrece, se toma*; la abundancia, la riqueza lisonjera atrae siempre a las Artes, a las Musas de la alegría. ¡Hay *Kultur*!¡La *Historia Universal* tiene algo que contar, muchas cosas que contar de entre tantas posibilidades, y todo gracias a la *libertad*, sí!

La *Naturaleza*, en la bestia, en la rama de olivo, *no sólo* se arroga el derecho de fijar su destino, su final, sino que –no pareciéndole quizás suficiente– además lo ejecuta. Lo lleva a término. *Por Naturaleza* [*aus Natur*] y *de acuerdo a Naturaleza* [*nach Natur*]. El *ser humano* tiene algo que decir a todo esto. A él le puede levantar el dedo, e indicarle con pretendido privilegio cuál es su *deber ser*, puede señalarle su destino. Desde luego. Pero es sabia, y como lo es, sabe del *carácter* [*Charakter*] que tiene cada uno de sus vástagos. Es a él mismo al que le confía su cumplimiento. Sólo a él, que tiene pues derechos en el *reino de la necesidad*, "le permite intervenir en él [ponerse en el medio, hacer mediato lo que de otro modo sería inmediato], en el cerco irrompible para los seres que sólo son naturales [y no también *morales*] *y hacer así partir de sí mismo una serie totalmente nueva de fenómenos*"[825]. Perfectamente acorde con la letra y con el espíritu de la letra kantiano. Sí señor. La *causa libre* es capaz de iniciar una nueva serie desde sí. Con referencia a sí. Adscribible en exclusiva. Imputable. El acontecimiento o evento en que esto sucede se llama *acción* [*Handlung*], "y exclusivamente [únicamente, tan sólo] las de sus realizaciones que resultan de una de

---

el ente del Estado, el engranaje gira en el vacío. El contenido kantiano es uno negativo, tan mínimo es: *Coacción y repulsión ante el delito. Retribución.* Aquí –podría querer sugerir Schiller– se parece Kant a Dracón. Frente al sistema omnicomprensivo de Licurgo, totalizador y abstracto, Dracón ofrecía libertad como fin indirecto. El principio draconiano es de lo más sencillo: Uno es libre de manera negativa, la ley sólo actuará cuando se la contravenga. El resto es libertad. Prima aquí por supuesto el elemento punitivo como definitorio del *deber* (*vid. supra* nota 538 y 566). *Las leyes de Dracón son el intento de un principiante en el arte de gobernar. Terror es el único instrumento y sentimiento con el que obran.* La primera medida de Solón fue precisamente la derogación de las leyes draconianas. Una legislación negativa no promueve nada, impide algo. Salvo por el asesinato y el adulterio, que destruyen por princpio el núcleo de lo social y lo estatal, Solón puso el acento en dejar la mayor cantidad de gobierno en las manos de los ciudadanos, únicos puntos inextensos por donde la vida pública puede medrar, *pero sólo a través de* la institución de una serie de leyes que gobernaran la distribución de dichas oportunidades, que distribuyeran las ocasiones de elegir el propio *deber ser*, pues "el fin de la Humanidad no es otro que la formación de todas sus fuerzas, eso es el progreso" (*Ibid.* p. 814). *El fin son los individuos, y los medios son lo que el Estado debe tener en propiedad casual, propiedad únicamente momentánea y como en usufructo, para que los redistribuya entre los mismos individuos según necesidad de apropiación y, por tanto, de elección.*

[824] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem…", en *SW*, IV, p. 756

[825] Schiller, F. "Über Anmut und…", en *SW*, V, p. 454

aquéllas puede reputar como *obras suyas*"[826]. Como su *posesión* [*Besitz*]. Sólo la intervención, el ponerse en medio, es identificativo de la propiedad. De *ser propiamente*, de *poder ser propiamente dicho o nombrado.* De abrirse un hueco. De que a uno le imputen otra propiedad diversa. Si el *ser humano* no reclama sus derechos, otro los tomará para sí. Si no responde –es responsable– de sí mismo, otro responderá por él. Su *destino* no equivale a su *carácter*, ése y no otro es su privilegio. Más que estar torcido, está refractado. Su *destino* puede enfrentarse –aunque sea sólo de modo incidental– a su *carácter*, pueden enfrentarse porque se encuentran unidos por la misma cintura, cerco y círculo de actividades. *Son en el mismo individuo. Son el mismo individuo.* "Naturaleza y moral, materia y espíritu, tierra y cielo confluyen con prodigiosa hermosura en sus obras"[827]. Es cada individuo *'causa absolutamente última'* –o *'absolutamente primera'*, según se mire–, *'legislador supremo'*, *'dueño de su destino'*, de su futuro; es, en definitiva, *'causa suprasensorial'*[828]. Cada acción "no es otra cosa que una bella expresión del alma en los movimientos voluntarios […] *un principio motor*"[829]. *Otro principio motor*, como hay otras virtudes y otros deberes. "Con el libre albedrío se introduce en su creación el azar, y aunque los cambios que sufre bajo el régimen de la libertad se producen únicamente *de acuerdo* [*nach*] con sus propias leyes [de acuerdo con el deber elegido], ya no se producen, en cambio, *a causa* de esas leyes [*aus*]. Ahora depende del espíritu el uso que quiere hacer de sus instrumentos"[830].

---

[826] *Ibid.*

[827] Schiller, F. "Über Anmut und…", en *SW*, IV, p. 437

[828] *Ibid.* p. 444

[829] *Ibid.*

[830] *Ibid.* p. 445. No nos ha sido Aristóteles un personaje ajeno en todo el desarrollo de la argumentación hasta ahora. Nos ha servido, y de hecho, nos ha servido muy bien. Pensemos pues en no dejar de atender en este *'momento de necesidad'* a alguno de sus apuntes más controvertidos. Cuenta el Aristóteles metido en la piel –posiblemente– del primer crítico literario de la *Historia* que, *aún y a pesar de que* "todo drama conlleva espectáculo […] Con todo, *el elemento más importante de todos* [*los que lo constituyen*] *es la trama de los hechos*; pues la tragedia es imitación *no de personas, sino de acción y de vida*" (Aristóteles. *Poética*, L.I, 1450a, p.49). Y, puesto que se trata aquí de la *imitación no de personas, sino de acción y de vida,* no nos ha de ser difícil adelantar que el maestro poeta será hábil en preservar bajo la forma de su máxima de representación la vida en la acción de sus personajes, y esta vida no es otra cosa al parecer sino cierto azar de lo fortuito, pues tanto *la felicidad como la infelicidad están también en ella. 'Vida'* es la oportunidad de ambas. El drama debe representar –diferir imitativamente lo fenoménico– el azar de la felicidad y el de la desgracia, contenidos en la acción posible. Imita con ello la vida. Vamos a pedir ayuda ahora a la obra metafísica. Engarcemos un corolario que nos va a ser sumamente útil en lo que resta: Que "el azar tiene lugar [sólo en el terreno de las] cosas […] en las que se da el *para algo*" (Aristóteles. *Metafísica*, 1065b, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, Madrid, 1994, p. 450). Sólo hay azar donde vida y acción se coimplican, y sólo de este modo se ofrece la felicidad o la infelicidad. *'Tener la ocasión de ser feliz'* o de *'ser infeliz'* es

¿*Libre albedrío* y *azar*? ¡Si Kant levantara la cabeza filosófica! Pero no se solivianten aún los ánimos. Schiller está más que dispuesto a satisfacer las demandas filosóficas más exigentes, a ceder parte del botín conceptual para apaciguar al respetable: "Bien mirado, aquél acto de voluntad que lleva ante el fuero moral el pleito de la facultad apetitiva es, por ello, antinatural, *pues vuelve a hacer contingente lo que era necesario*"[831]. El acto de la *voluntad*, la primera acción propiamente dicha, reclama un derecho que echa en falta ante el tribunal de *lo moral*, pleitea en contra del fuero que rige en el *reino de la necesidad natural*, y, por eso mismo, es *'antinatural'*. Pide una restitución de su derecho. ¿Cómo queda aquélla después de ser escuchadas sus demandas? *Vuelve a hacer contingente lo que era necesario.* Va *en contra de la necesidad*, la deshace. Convierte en posible lo que ya no lo era. Se restituye a sí mismo el individuo que se atreve a ello un derecho al *poder ser, poder hacer*. Uno que, obviamente, le pertenecía como posesión. Vuelve a hacer contingente *sólo aquello que podía no haber sido necesario.* Tiene el alma de esclavo aquél que pudiendo hacer contingente lo necesario, se deja hacer, y vuelve necesario lo que no era sino contingente. "La libertad sólo se le puede dejar a uno, pero no darla"[832]. Y esto, volver casual la necesidad, sí es "en el juicio de la Razón [la representación] del hecho de apartar un impedimento, al eliminar una resistencia, [y puede ser] equiparado a un fomento positivo de la causalidad" libre[833].

La *voluntad* funciona de manera técnica, de forma efectiva, *como un homólogo de la imaginación para el juicio práctico*.

'Yo no puedo ser amigo de ningún hombre que no tenga capacidad, posibilidad, de elevarse en el ideal, en la realidad, a virtudes o delitos…o a ambas cosas' –se nos confesaba Schiller. *'Libre'* es la *persona* que "hace uso de su libertad, *aún y cuando la emplee para contradecir a su razón*; la puede usar entonces indignamente, cierto, porque a pesar de aquella sigue manteniéndose dentro de la Naturaleza", pero la usa a

---

el contenido básico de la acción. ¿Y cuándo aparecen estas oportunidades? Aristóteles piensa que, aunque parezca contraintuitivo, el azar y la casualidad sólo asoman las orejas donde el *ser humano* asoma por su parte las suyas. Sólo con la aparición de un ser libre en la *Naturaleza* se instituye una nueva dimensión de ésta. Pues "el azar es la causa accidental en el ámbito de lo que se produce por elección de las cosas que son *para algo, y por ello el azar y el pensamiento recaen sobre las mismas cosas*" (*Ibid.*)

[831] Schiller, F. "Über Anmut und…", en *SW*, V, p. 473
[832] *Ibid.* p. 460
[833] Kant, I. "Kritik der praktischen Vernunft", en Ak. V, p. 75

fin de cuentas[834]. *'Libre'* es quien puede decidir ser o no ser virtuoso, en qué ser virtuoso, cuándo ser virtuoso, simplemente porque puede. *¿Qué verdadero valor moral tiene la persona que no puede ser, que no tiene elección, sino la de ser moral?¿Qué valor tiene entonces la virtud necesaria?¿Y qué si no viene a querer decirse con el viejo dicho del 'hacer de la necesidad virtud'?* El "genio de cada cual ha de poder enfrentarse a su destino"[835]. *Ha de poder tener la ocasión.* Elegir, decidirse. "La *voluntad* se halla aquí entre ambos fueros, y sólo de ella depende, en absoluto, de cuál quiere recibir su ley"[836]

7.6.3. Toda la verdad y nada más que la verdad sobre los bienes excelsos.

Se abre el fértil vergel que es el campo de la *Historia Universal* a la observación del caminante reflexivo, floreciendo a su paso tantas materias merecedoras de su atención y estudio. Ávidas de ser conocidas. El *hombre de Mundo* descubre aquí y allí un modelo que amerita un examen más detallado –pues podría encerrar *máximas* y *reglas de vida* de utilidad probada– para la facilidad y las comodidades acordes a los tiempos. Cosas que le interesaría tener a este lado de la existencia. El filósofo que cavila, llegado su turno, encuentra en aquélla los resultados de la mayor trascendencia. Aquéllos que están atados y bien atados con los lazos de todas las necesidades –*con ley* y *sin ley*, de la *voluntad* y del *azar*–, los que le devuelven la tensión cuando le da por probar el eslabón más próximo de la cadena del *Ser*, así, en mayúsculas. Al poseedor de un estómago más delicado, –y ¿por qué no?, de igual manera a todos sin distinción–, le tiene reservada ración y media *del manantial del más noble de los placeres*[837]. ¿Y cómo es eso del *'a todos sin distinción'*?¿De veras que tanto se da que pongamos todo el celo y el esfuerzo del espíritu noble, que nos ocupemos y nos preocupemos de las épocas y las naciones, que que nos dé por sentarnos plácidamente a observar indolentes el discurrir de los tiempos sobre nosotros? No es eso, desde luego, por lo que hemos perorado. ¿Cuáles son las razones que nos asisten para tomarnos algo en serio?¿Qué motivo vamos a alegar si hemos de presentarle obligación al que siestea incrustado en la

[834] Schiller, F. "Über Anmut und…", en *SW*, V, p. 472
[835] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem…", en *SW*, IV, p. 751
[836] Schiller, F. "Über Anmut und…", en *SW*, V, p. 471
[837] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem…", en *SW*, IV, p. 749

poltrona, a despertar y participar de nuestras actividades?¿No tiene todo el derecho y la libertad de tomar o dejar, atender o despedir, a tan impertinente *Historia*, ésa que le quiere robar el sueño? "Cierto es sin embargo que, a este punto, la libertad parece haber ido demasiado lejos. Tanto que podría objetársenos que quizás estemos haciendo un mal uso de la misma"[838]. Se puede hacer un *mal uso* [*make ill use of it*] de la *libertad.* Cosa nueva ésta. No está cualquier cosa permitida. Hay un límite, o hay unos límites presumibles, gracias al cual –o a los cuales– se nos da el criterio para decidir cuándo sí y cuándo no la fuerza de aplicación de la posibilidad, su imputación, y con ella la alquímica operación que transubstancia *lo necesario* en *lo contingente*, no nos está recomendada. Un límite al menos orientativo si es que no está aún muy claro. Se nos dice que podemos *'llegar muy lejos'*, que hasta podemos exagerar. Una manera de la exageración es, en este nuestro caso, no dar importancia alguna a las cosas que la tienen, dormitar si debemos estar despiertos, estar despistados cuando debemos estar atentos. Tanta exageración hay en *hacer grande lo pequeño, como en hacer pequeño lo grande.* ¿Y qué puede hacer al ser humano más pequeño, más mísero, que el ignorar la *Verdad*? Cuanto mayor es el regalo, más precioso, *más se ha de temer que el valor de éste disminuya en su mano*[839].

¿Y, a todo esto, cuándo se exagera realmente?¿Es un auténtico problema el de la *extravagancia*, alejarse demasiado en el caminar? Pensemos, por ejemplo, en esos protestantes del *Delfinado*, ésos que *Shaftesbury* ha visto llegar. Bien estaría el apunte de aquél que indicara que quizás su ejemplo no sería el más acertado en esto de la displicencia. No dormitan, éstos se entusiasman, se desgañitan bajo los soportales de la *City* apostolando en lenguas que hasta ellos desconocen. Bueno, pero dígame usted, ¿exageran o no? "Se me asegura como cosa cierta que, en este mismo instante son el objeto de un espectáculo de variedades o de algo así como un teatro de marionetas [*a choice droll or puppet-shew*] en la Feria de *Bart'lemy*"[840]. Gracioso nos parece.

[838] Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper). *Op.cit.* p. 10

[839] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem…", en *SW*, IV, p. 749

[840] Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper). *Op.cit.* pp. 27-28. La *Bart'lemy Fair* o *Saint Bartholomew Fair* era una suerte de mercado que se montaba cada año en la *City of London* fuera de las puertas de la ciudad. En concreto, junto a la *Aldersgate* y, desde 1133 a 1855, el 24 de Agosto era la fecha elegida para una celebración de comercio, diversiones y carnaval que comenzó durando una semana, y acabó siendo de unos tres días. La feria era un lugar amable de comercio, entretenimiento y discusión donde los carros ambulantes se arracimaban y los caminantes ataquinaban la cuadrícula entre ellos si los retratos de la época le hacen debida justicia. Además era el lugar popular en que el pueblo llano y la aristocracia se codeaban. Podría entenderse culturalmente *avant la lettre* como la traducción inglesa del

Entonces '*¿es que no hay nada santo?¿Nada sagrado y digno de todo el respeto?¿No hay nada que merezca admiración sin cortapisas?¿Todo es susceptible de arrastrarse por el lodo?'* –podrían protestarnos aquí los confesos. ¡Qué tiempos aquéllos –se dice con frecuencia– en que aún se admiraba y respetaba el legado de la tradición!¡Qué tiempos aquéllos en que se miraba con reverencia todo lo sacrosanto y se tenía cuando menos la decencia de reverenciar y reservar del vulgo y sus chanzas lo excelente! Vivimos en una época despreciable, la época de la degradación indigna de las buenas costumbres, la época del humor ácido, cáustico, el de la crítica feroz que no se detiene ante nada, la época de la mofa ante toda autoridad pretendida, con o sin merecimiento. ¿No nos hemos de detener y caer de hinojos ante el *celo del Estado* [*jealousy of the state*], o ante las vidas y el ejemplo de los grandes pares de la Nación?¿No hemos de respetar, y si no, ser obligados a respetar y a dejar intocado el buen nombre –for sooth– de cualquier otra causa por el estilo si es que resulta ser así de poderosa?. La impostura no debe tener privilegio alguno, cierto. Pero, por mucho que se desee "no se puede ser *imparcial* [a la hora de juzgar correctamente] allí donde cualquier costumbre particular u opinión nacional se pone en un aparte [*is set apart*] y no sólo se considera exenta de toda crítica, sino que se la adula con las más bellas maneras"[841]. *No se debe, aunque se pueda, apartar* [*to set apart*] *todo impedimento, eliminar toda resistencia, y decir con ello que equiparamos dicho estado de excepción a un fomento positivo de las razones que su causa congrega en derredor.*

Vendrá el que diga que "entonces hacemos un mal uso de la misma crítica. De modo que cualquiera será de esta opinión cuando él mismo sea el acariciado por aquélla y sea su parecer examinado con tal libertad. *¿Quién ha de ser, sin embargo, el que juzgue* qué *ha de ser examinado libremente, y* qué *no?¿*Dónde *ha de dejarse actuar a la libertad y* dónde *no?¿Qué remedio recomendaremos en general para esto?¿Puede haber alguno mejor que el uso de la misma libertad de la que aquéllos tanto se quejan?* Si los hombres son violentos, son petulantes o se gustan en la ofensa, es el magistrado el que los puede enderezar: *Pero si razonan deficientemente, es la misma razón la que debe corregirlos*"[842]. Esta curiosa actividad de la corrección se lleva a cabo exenta de

---

famoso *Palais Royale* de París, y, quizás los beneficios que le profetiza *Shaftesbury* a la técnica del ridículo allí inventada pudieran ser también traducibles a los jardines parisinos respecto de la revolución que acabará siendo la *Ilustración.*

[841] *Ibid.*

[842] *Ibid.* p. 10

victorianos reglazos sobre los nudillos. Se lleva a cabo públicamente. Con las mañas de que hacen gala los feriantes de *St. Bart'lemy. Lord Shaftesbury* llama a este ejercicio depurativo –o crítica primitiva– el *examen del ridículo* [*test of ridicule*][843]. El método es hasta cierto punto muy sencillo por ser absoluto, *si* "la gravedad [la falsa solemnidad] es de la misma naturaleza que la impostura"[844], por formal, por poner su celo eminentemente en la forma; *y* la impostura no ha de tener privilegio, tratamiento privado alguno, *entonces* el modo de diferenciar la *Verdad* de la *Falsedad* ha de ser el del 'verdeaor' que golpea con su vara las ramas del olivo –y si tuviera que, golpearía el obelisco para descubrir si está hueco–, el del zarandeo y trueque de las posiciones, de las *posturas*, o *im-posturas* que las opiniones y pareceres ocupan en un primer término. Nada malo ha de resultar de ello. Pues el examen, la *prueba del ridículo*, de lo que produce risa, de lo que hace estallar la risa, es inofensiva frente a lo que es de veras respetable. De colocar en una mala posición –poner en una mala postura, en una *im*-postura– lo que a todas luces es eminente, se revuelve la prueba punitivamente y, como el instrumento que mal aplicado nos corta las manos, nos convierte a nosotros mismos en ridículos, en objetos de la risa. La falsa acusación tiene sus propias penas a retribuir. *La Verdad es la cosa más poderosa del Mundo*[845]. Lo veraz conlleva una cierta medida, medida que ocupa el volumen de su posición. *Conlleva una extensión y un orden. No puede ser correcta la representación del ser humano que lo hace demasiado pequeño, ni tampoco la que lo hace demasiado grande, ya que su visión se nos haría ridícula*[846]. "Si por una *idea* entiendo una perfección a la cual no le puede ser correspondido nada adecuado en la experiencia, no por ello son las ideas morales algo de exaltados [de exagerados y extravagantes], es decir, algo de lo cual no podamos determinar siquiera su concepto de manera suficiente o de las que se pueda decir que es incierto que les corresponda siempre un objeto, como sí es el caso de las ideas de la Razón especulativa. Es más bien que, *como arquetipos* [*esquemas*] *de la perfección práctica, sirven de modelo indispensable para la conducta moral y, al mismo tiempo, de* medida de comparación"[847]. *Esquemas, ideas,* que miden, paso a paso, una distancia. Que echan a andar por el *Mundo* a la búsqueda de soluciones. Cada acción sobre el modelo lo

[843] *Ibid.* p. 11
[844] *Ibid.*
[845] *Ibid.* p. 2
[846] Aristóteles. *Poética*, L. I, c. VII, 1450b, p. 52
[847] Nota de Kant a Kant, I. "Kritik der praktischen Vernunft", en Ak. V, p. 128

instituye. Así es la *idea práctica de Razón.* Y, una vez más, así obra la *imaginación.* Sirve de *medida de comparación*, de *medida de la distancia*, del *tempo* y la iteración que implica toda cuenta [*Ab-rechnung*, *Er-zählung*, descuento, desgrane de la cuenta, o cuento]. Da una perspectiva del campo a comprehender, de la experiencia que se trasiega y se cosecha empezando *no desde el comienzo y origen* –no es necesario que la medida de las cosas descienda desde la circunferencia uránica de mayor amplitud– sino *fenómeno a fenómeno*. De la periferia al centro, y del centro a la periferia debe existir la misma distancia. Podemos medir desde lo más cercano, hilando la experiencia desde su centro. Uno a uno.

"Déjese sin más a dicha investigación continuar con su curso libre [vagar, deambular, andar a sus anchas], y *la medida correcta* [*the right measure*] para cada cosa será más pronto que tarde encontrada. Sea cual fuere […] el punto de partida, si fuera contra su naturaleza, no se mantendrá; *y el ridículo, en caso de haber sido administrado incorrectamente en primer lugar* [*if ill plac'ed at first*], *caerá cierta y finalmente en el sitio que le corresponde por propios merecimientos*"[848]. La concepción espacial de los *loci*, jerárquica como distancia, se mantiene de una cita a la siguiente. *No es por ir una cosa detrás de otra, cuantitativamente, contando desde el origen, que la separación y distancia dan para comparar, sino por ir una cosa de acuerdo (o no) con otra, como se orienta el perdido.* Por (de)semejanza. Para lo cual una cosa ha de ser puesta enfrente de otra, como ante las demandas de su reflejo. Nos aseguran que incluso de soltar el timón, *'sea cual fuere el punto de partida'*, las corrientes nos pueden mostrar –eso sí, dolorosamente ya– el dibujo de la costa. Por supuesto. Naufragar, fracasar, es una forma de enfrentar la propia medida. Porque irremediablemente "sólo concebimos [dicha comparación cuando puede haber movimiento y distancia, ocasiones para perderse y encontrarse], y difícilmente podemos tener una noción adecuada de lo que la *majestad* y la *grandeza* son si el *hieratismo* [*stateliness*, estatismo] las acompaña"[849]. ¿Qué medidas le vamos a facilitar al sastre si encorvados no nos prestamos en toda nuestra extensión? Si nuestros miembros recogidos sobre el cuerpo no ocupan unos posiciones respecto de los otros. ¿Y cómo hemos de proceder pues? Muy sencillo: "Llevando con nosotros siempre la regla [de *lo ridículo*], y aplicándola libremente no sólo a los objetos que nos circundan, sino también hasta a nosotros mismos. Pues, si desafortunadamente

[848] Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper). *Op.cit.* p. 10
[849] *Ibid.* p. 23

perdemos la medida respecto de nosotros [*if we lose the measure in our-selves*]", si nuestro sastre pierde la puntada y las marcas del dobladillo, que se orientan por nuestra altura ni demasiado grande, ni demasiado pequeña, "muy pronto la perderemos respecto de cualquier otra cosa aparte"[850].

La *formalidad*, la *gravity* pretenciosa, es la comparación que no tiene final. *De la misma naturaleza de la impostura*, puesto que promete una posición a la esperanza que difiere *sine die*, por su misma naturaleza y esencia… Es el formalismo de un *esquema* eternamente a la busca de la experiencia que se haga a su horma. Pero la esencia del *esquema*, la de la *idea*, es antes que nada –primero– la de ser una perfección a la cual no le puede ser entregado nada adecuado a su *measure* en la experiencia. Algo errante, que vaga incansable. *Acaba el Mundo dando vueltas y vueltas en torno a una idea.* ¿Y no es ésta precisamente la crítica de Kant al dogmatismo especulativo, a la idea trascendental que exagera, al sueño de la *Razón?* Que nunca se detiene, que nunca hace tierra. Buscamos un tope, un *preliminary right of judgment*. Porque el individuo grave no es una idea. Existe esa "solemnidad […] que no consiste exactamente en la pretensión de darse importancia [*sustantiva*], sino que se propone predisponer el ánimo para algo importante [*formal* pues]. Cuando se ha de producir una impresión grande y profunda y el poeta procura que nada se pierda de ella, empieza por dar al ánimo el temple necesario para recibirla, aleja todos los motivos de la distracción y pone la fantasía en una tensión expectante […] Acumula entonces muchos preparativos cuya finalidad no se prevé, y retarda intencionadamente los movimientos cuando la impaciencia reclama prisa"[851]. La demora retrasa la satisfacción, azuzan los compases dándole al inquieto la impresión de que nunca se va a acabar, pero no olvida también dar alas a la imaginación, a la fantasía y la esperanza para que no se *des-espere*.

Si hay que andar a ciegas, golpeándose con las paredes, es ésta otra manera de orientarse. Menos cómoda, menos agradable, pero a tientas –andando a tientas [*ertappen*]–, de irse la luz también podemos hacernos una idea de las dimensiones de la habitación que nos aloja. La *prueba del ridículo* es una *reductio ad absurdum* de las presunciones sobre las propias hechuras.

A los profetas del Delfinado les ha de venir muy bien esta dosis de realidad. Es una sin duda más amable que la *fasces* y aunque no esté hecho el paladar para el ricino.

[850] *Ibid.* p. 12
[851] Nota de Schiller a Schiller, F. "Über Anmut und…", en *SW*, V, p. 488

Les damos una vuelta por *St. Bart'lemy* un domingo por la mañana y "allí, a no dudarlo, sus extrañas voces y sus agitaciones involuntarias quedan admirablemente reflejadas en la actuación, facilitadas por el movimiento de cables y la inspiración a través de tubos. Y es que el cuerpo de los profetas, en su estado propio del profetizar, no permaneciendo en su poder, sino (como ellos mismos suelen decir) siendo órganos pasivos nada más, actúan por mediación de una fuerza exterior, *y no tienen nada de natural, o semejante a la auténtica vida, salvo por sus sonidos y movimientos: Así que, lo que pudiera ser un espectáculo del estilo imitando extrañamente una pasión, éste en concreto trae a ésta de la que hablamos a la vida con necesidad*"[852]. El comportamiento del *ser humano* se transmutaría en el mecanismo más sencillo donde, *como en un teatro de marionetas*, todos gesticularían según conveniencia, mas no hallaríamos vida alguna en las figuras. *Felizmente todo está dispuesto de muy otra manera para nosotros*[853].

Los descubrimientos que nuestros navegantes han realizado en los mares más lejanos y las más afiladas costas nos proporcionan un espectáculo tan entretenido como ilustrativo. Aquí vienen esos pueblos, que nos rodean como niños, a ojo diríamos que son de las más variadas edades. Nos circundan y, bien mirados, *a través de su ejemplo nos recuerdan qué es aquello que hemos sido antes, de dónde hemos partido, y por dónde hemos pasado.* A su vista, los vemos modelos de comparación, hitos de la distancia de nuestra propia edad y época del *Mundo.* Nos lo parecen. Menos mal que la mano sabia del Destino parece también habernos ahorrado su conocimiento *hasta el instante en el que hubiéramos crecido lo suficiente como para hacer una aplicación útil a nosotros mismos de semejante hallazgo*. Sólo cuando el instante presente ha ocupado su sitio, su posición, respecto de otros instantes –esto es, cuando *más y más instantes han pasado y tienen su sitio*–, cuando más cosas han sucedido, más tiempo ha transcurrido, y más experiencia podemos haber cosechado, trivialmente, *podemos hacer una aplicación útil de la comparación.* Sólo hay distancia y, sólo hay perspectiva, cuando entre nuestra posición y la posición de comparación se han entrometido más cosas. Entonces puede pasar por buena la aplicación del *ridículo.* Para intercambiar dos posiciones debe haber al menos *dos* posiciones que se intercambien. Sin ganancia posible de bienes, no hay dolor de la pérdida o ausencia. Como ante un espejo, "¡qué vergonzante, qué triste, es el cuadro que nos ofrecen de nuestra infancia estos pueblos!

[852] Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper). *Op.cit.* p. 28
[853] Kant, I. "Kritik der praktischen Vernunft", en Ak.V, p. 147

Y, ciertamente el estadio en el que nos los encontramos no es todavía el primero. *El ser humano comenzó de forma aún más despreciable*"[854].

Para intercambiar dos posiciones debe haber al menos *dos* posiciones que se intercambien. Una por la otra. Está claro. *Se podrán o no equiparar de tener exactamente el mismo número y carácter de relaciones con su entorno. "Si* el conocimiento adecuado acerca de cómo denunciar [o exponer al público] cualquier debilidad o vicio *fuera seguridad suficiente para la virtud que es la contraria* [la que está justo enfrente], ¡En qué época tan excelente podríamos presumir que vivimos! […] Uno podría al menos tener la esperanza de que de este síntoma se siguiera el que nuestra era no se halla en un estado de decadencia; ya que, cualesquiera que fueran nuestros males, prestos nos encontraríamos a ser sensibles a sus remedios"[855]. El sano doble movimiento de la *ironía*, *hacia* y *desde* la otra posición, es garantía de que cualquier peso que el plato de la balanza quiera medir para esta transacción pretende medir al menos lo mismo. Es garantía de la intención honesta no reservar sitio. La denuncia *no es*, empero, *seguridad suficiente de la promoción del contrario*, o –mejor dicho y sin ambages– no es promoción de su posición eminente en modo alguno. No se infla su importancia. Sí es, no obstante, seguridad de que no se guardan puestos fijos, ni se comienzan procesos de santificación acelerados. En el golpe de timón de *lo privado* a *lo público*, y vuelta a empezar, todo acaba girando para descubrir su *'right measure'*. No existen privilegios, *'leyes privadas'* [*set-apart laws*]. No se atropella ningún hecho, ni hay casos especiales bajo la fórmula vacía *'Frágil. Colocar siempre encima'*. Si bien esto no nos va a garantizar la virtud contraria, si impide al menos que el vicio más partidario, el de más acá, se encuentre cómodo.

Todos los motivos, los intereses, y las inclinaciones juntos –los cuales pueden reunirse en un *sistema de fines* tolerable, coherente, y cuya satisfacción en este caso se llama felicidad personal–, constituyen el *egotismo* [*solipsismus*]. El *'ich denke'*, yo pienso, que ha de acompañar a todas mis representaciones, tiene su homólogo en el *'ich will'*, yo quiero, que las reputa como propias. Se encarga éste de dirigir lo que reclamo como *mío*, lo que llamo con el nombre de lo *'mío'*. *Todo esto y nada más que esto*, forma un *sistema de fines*. Una constelación que gira en torno al punto inextenso, lógico, que es el *'ich'*, el *yo*. De muy distinta naturaleza puede presumir el *amor propio*

[854] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem…", en *SW*, IV, p. 754
[855] Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper). *Op.cit.* p. 9

o *amor de sí* [*Selbstliebe*, *Eigenliebe*] y el pagado de sí, la *complacencia* y *presunción* [*Wohlgefallen*], la *arrogantia*[856]. Donde aquél defiende su posición como tensión mínima de un sujeto que, para serlo en sentido propio, *tiene la obligación ontológica de exigir al menos su derecho a ser*, a ocupar su plaza, su derecho a *ex-tenderse*, tenderse o tensionarse desde sí hacia afuera –lo cual es cierta propiedad aunque sea una de extraña apropiación–, la *arrogantia* por su parte no está tan preocupada con el *apropiarse de sí* mediante la defensa, sino que más bien echa cuentas y observa que puede repetir un movimiento parecido aplanando toda la oposición. Esto es, *lo que tiene una posición que se le enfrenta.* La primera, mide su *right measure* con el espacio común, la segunda mide el espacio común con su medida. El origen primero del término *solipsismus* refiere de inmediato a la tesis general por la cual existe un anhelo de sí, hacia sí y en dirección a sí, un centro de gravedad –de *gravity*, formal– que consiste en una cierta *benevolencia* [*Wohlwollen*], un quererse bien. Para quererse bien, el contenido mínimo del querer debe estar en la *no-desaparición* [*Anweisung*], en la *existencia* [*Da-sein*]. Homólogo con el *'ich denke'*. Es este *solipsismus* pues uno inofensivo, pues es compatible, no ofende al de otros. No es una amenaza –y así lo entiende Kant, como una condición primera distinta a la *arrogantia*, que es un *Wohlwollen* hipertrofiado. Por eso lo hemos llamado *'egotismo'*, pues el *solipsismus* egoísta, el que ha crecido patológicamente –por eso decimos de él que está *'hipertrofiado'*, que ha olvidado su *'right measure'*–, es el que propiamente puede ser tildado de *egoísmo*, epistemológico o práctico. Su tesis es una bien distinta: *Todas las representaciones son mis representaciones.* No hay otras. Es una tesis absoluta. Irreductible. *No existen otras alternativas, porque todas son tenidas por mí.* Son mías. Yo soy la medida correcta de todas las cosas, que es lo mismo que decir que éstas no tienen ninguna medida. No importan nada. Debe haber entonces una solución intermedia entre el mondo *amor de sí* y el arrogante. Un *sistema de fines* que tenga *medida.*

Para intercambiar dos posiciones debe haber al menos *dos* posiciones que se intercambien. Donde no las hay, *no hay ni comparación ni distancia posible.* La ganancia objetiva de caminar una distancia –sea cual sea el sentido en que desgranemos la caminata– está en que uno es consciente cuando menos de estar caminando y de si se ha llegado o no a destino. La representación de la superioridad [*die Vorstellung des*

[856] Kant, I. "Kritik der praktischen Vernunft", en Ak.V, p. 73

Vorzuges], del empuje hacia delante, del progreso, y el aumento correspondiente del peso relativo [*das Gewicht des ersteren relativ hervorgebracht*] acumulado en los pasos que dejamos atrás, se compadece en su análogo métrico, la representación o magnitud de la inferioridad, de la distancia que decrece, a la que le van faltando algunos de sus pasos. *No comenzamos a descender desde el origen del Mundo. Vamos fenómeno a fenómeno a veces, venimos de fenómeno a fenómeno a veces.* Toda inclinación y todo impulso sensible está fundado en el sentimiento. En este sentido *–en ese sentido de la comparación, dentro de una dirección de dos sentidos–* el efecto, como sentimiento, puede ser *positivo –el de la posición superior–* o *negativo –el de la posición inferior–*. Por ser más claros, el sentimiento positivo es uno de ganancia, de *apropiación*, de satisfacción –de *satis-* , ser suficiente, tener suficiente– y el negativo uno de anhelo diferido, pérdida, espera prolongada, comparación insatisfecha entre el camino que lleva uno en las botas y la distancia que le queda por meter bajo las suelas. El esfuerzo que queda por volcar. La tensión que nos presenta una exigencia. "Por dañar nuestras inclinaciones", ir en contra de nuestro *sistema de fines*, competir en la comparación, meter distancia entre el deseo y su satisfacción, " se debe producir en nosotros un sentimiento que podría llamarse de *dolor* […] A partir de conceptos *a priori*, hemos podido determinar pues la relación peculiar de un conocimiento […] con un sentimiento", el sentimiento de un *displacer*, un desagrado, pues el dolor nunca llega al espíritu humano sin ser elaborado[857]. *Superior-inferior* son sólo representaciones de una comparación relativa. Y el *yo empírico* no es nada salvo una representación más. *Está en lugar de la proporción y magnitud que se compara.* Este sentimiento de un sujeto racional afectado ciertamente, como representación, se vive como *humillación* [*Demütigung*, enervación, eliminación de todo el nervio y la tensión en alguien], como *desprecio intelectual* [*intellektuelle Verachtung*]. Pensamiento del desafecto *de sí, des-aprecio,* consciencia en la representación de la inferioridad de la propia medida. *'Intelectual'* porque trata de representaciones. Así, la distancia que decrece entre la representación del *amor de sí* y la del que presumimos, se experimenta siempre como humillante. Como una negación de sí, *cancelación* [*Abbruch*] y una disminución de lo propio, que de poseerlo se desvanece ausente de nuestros libros de cuentas [*Abweisung*].

[857] *Ibid.* p. 73

Pero más bien de otro grado del rigor nos advierte Kant en su texto del 88. El de Königsberg nos habla de una distancia comparativa tal que "*derriba totalmente* la presunción en cuanto todas las pretensiones de estimación de sí mismo, que quedan vanas y sin ningún derecho"[858], *'la abate por completo'* [*schlägt sie gar nieder*], *'la debilita totalmente'*, *'la derrota'*, *'le infiere un perjuicio infinito'*… Nada menos que *'infinito'* [*unendlich*], sin fin. No son casuales los adverbios y perifrasis absolutas *totalmente, por completo, sin fin*. La santidad de la ley kantiana instituye, por supuesto, la distancia comparativa máxima. Es "una constante objeción en su contra, y cuya visión obliga a apartar los ojos con *desagrado* [*mit Unwillen*, con un deseo de signo opuesto]"[859]. Con *Ekel* [*repugnancia*], con *aprehensión, asco*[860].

La *repugnancia* [*Ekel*] es el momento más negro del espíritu. La noche del alma, pues lleva a su límite más bajo a la facultad de representación, a la fantasía. Esta extraña figuración reposa sobre la representación de algo que nos invita a probarlo, a tomarlo, oponiéndonos al mismo tiempo nosotros con violencia reactiva. El *desprecio*, la *repugnancia*, es la comparación que conmueve todo el ser de algo. Es su *per-versión*, esto es, su puesta del revés, su punto más bajo de estrés intelectual. Kant habla más bien de esto, y no de mera humillación. Habla de un *'perjuicio infinito'* [*unendlicher Abbruch*, cancelación u obliteración infinita, definitiva]. Habla de aniquilación, de volver algo a la nada. Obviamente, aquello que puede aniquilarse, que puede hacerse nada, una fosfatina, no convoca el aprecio. Nos desagrada. *No queremos la nada porque no tiene ningún valor* [*mit Unwillen*]. Lo que todos dejan y nadie toma. No extraña por ello que, como consecuencia casi estética, las posibilidades de representar la nada sean más bien escasas. Lo que repugna es la representación del concepto de algo arrastrado a su extremo más bajo. El sur del ideal. El *dolor intelectual* más agudo y desesperante, pues ya no hay nada mejor que esperar. El *verdadero desprecio* y la *verdadera humillación.* Una distancia excesiva, exagerada en la sima, entre *lo que es con suficiencia* y *lo que pervertidamente –mal vertido– se hace que sea.* Si hay un cénit, éste es el nadir. Pero simétrico debe ser entonces el punto más alto, el de la distancia excesiva ascendente, el de lo que provoca *verdadero entusiasmo. Aquello que,*

[858] *Ibid.*
[859] Kant, I. "Idee zu einer…", en Ak.VIII, p. 30
[860] *vid. supra* nota 700

apremiándonos a probarlo, a tomarlo, no nos remueve el ánimo para que nos exiliemos de su círculo.

Aquello cuya representación, como fundamento determinante, nos humilla –nos hace descender de nuestro pedestal y primera posición en nuestra conciencia–, despierta por sí mismo, en tanto positivo, un *respeto* [*Achtung*]. Cierto miramiento y atención. Cierto cuidado. El *respeto* no es sino la representación *'desde abajo'*, *'desde lejos'*, de una distancia comparativa. No tiene en sí nada de despectivo, es una estimativa del tiro parabólico de nuestras posibilidades. El sentimiento nunca va más allá del sujeto. *Es el sujeto el que se relaciona sentimentalmente con la distancia que prevé*. Esta distancia es terreno abonado a la *imaginación.* La cara objetiva de lo que produce el *respeto* es lo que refiere al contenido y atributo de *'lo respetable'*. Lo dignificado. *'Lo respetable'* y *'lo que respeta'* son dos cosas distintas. Relacionadas, pero distintas. Es trivial el que *dignidad* y *repulsa* se autoexcluyan como conceptos entre sí. Como quiera que fuere, la *Herrlichkeit*, la *santidad*, el *respeto*, no han terminado de salir del dominio del espectador, *subjetivo.* Por eso Schiller prefiere el término *Majestät* para la cara objetiva –la perspectiva desde lo alto–[861]. "El hombre consciente de su culpa [de la representación de ella] vive entonces en perpetuo temor de encontrarse en el mundo sensible con [lo que ha imaginado, la medida que ha pensado] en sí mismo *y ve un enemigo en todo lo que sea grande y hermoso y perfecto* [*was groß und schön und trefflich ist, seinen Feind erblickt*]"[862]. Consciente de su culpa, del peso de la distancia, descubre que el *mundo sensible* da para colmar sus más dulces sueños, pero también –cómo no– sus peores pesadillas. Todos esos posibles, medios y recursos alberga en él. Por definición, *todo lo que es grande –excelente o excedente en cuanto a extensión–, hermoso –excelente estéticamente– y perfecto, acabado –concepto formal por antonomasia, absoluto respecto de su concepto–* es de entrada enemigo. Enemigo porque lo somete a vigilancia. Ha llegado éste al término de su andadura, y, como el *respeto* como acción sobre el sentimiento presupone la *finitud de los seres* –que hay una comparación y distancia entremedias, sobre los cuales se impone– no puede ser atribuido a un *ser supremo, a todo lo que es grande y hermoso y perfecto*, que es un ser libre de toda finitud, *al dueño de nuestro destino, o al mismísimo futuro*. Esto es, a los

[861] *vid. supra* nota 697
[862] Schiller, F. "Über Anmut und Würde", en *SW*, V, p. 484

que no tienen ni espacio ni tiempo que recorrer. Los que no necesitan de la *dilatación de la experiencia* para acabar siendo justos, bellos y sabios.

Parece que en este caso sería la admiración la contrapartida vecina como representación análoga[863]. Perverso chantaje: *Respeto* como precaución [*Rücksicht*], o como admiración [*Bewunderung*]. *Negativo* o *positivo.* Schiller no niega las dos faces del Jano. "No hay que confundir el *respeto* [*Achtung*] con la *admiración* [*Hochachtung, alta estima, benevolencia*][…] *La admiración es un sentimiento más libre* [esto es, con más posibilidades] Aún el malvado debe respetar [*Achten muß auch der Nichtswürdige das Gute*] el Bien, pero para estimar a quien lo ha hecho [y, consecuentemente, al Bien como tal] debe dejar de ser un malvado"[864]. *Aún el malvado debe, está obligado, a respetar* y *el justo puede gloriarse en la admiración, libremente.* Por esto no deben confundirse. Hay una *obligación*, un *muß* [*deber ser*] irresistible. Absoluto. Ése *muß* es la constancia de la distancia, que como magnitud es dentro del círculo de su perfil, de su propia medida, absoluta. Hasta el malvado debe saber contar la distancia que lo separa de la *ley moral* excelente, aunque no la acate. La *ley moral* tiene *Majestät* aunque no se cumpla en este *Mundo.* Objetivamente. Es la *exhortación* [*Aufforderung*], el *derecho*, el *fuero* que sugiere la separación y distancia comparativa. Pero, claro está, *hay muchas virtudes y hay muchos respetos, hay muchos principios.* Cada magnitud es relativa. El *respeto* es un sentimiento más libre cuando implica no sólo distancia, sino movimiento, el movimiento hacia el destino admirado. Y lo es porque el admirador no sólo debe respetar –*cuidarse de…, atender a…* – el valor objetivo de lo admirado, de su magnitud, sino que además lo aprueba y desea su existencia. La condición puede ser más básica y fundamental: Más que ser un interés de apropiación, lo que desea es un *Mundo* en el que lo admirado exista. Es una invitación a andar el camino. Un acicate al caminar. No es una extravagancia pues tenemos destino aunque sea lejano, y, justamente cuanto más alejado esté a nuestra vista, más libre será, pues da más ocasión a que en todas esas sucesivas distancias que la tortuga debiera recorrer como penitencia, se *pueda hacer contingente lo necesario, y necesario lo contingente.* Y es que el *entusiasmo* "sorprende en su extensión, y además de ser tenido por muy poderoso [*is wonderfully powerful and extensive*][…] es la cosa más difícil de este mundo de conocer completa y

[863] Kant, I. "Kritik der praktischen Vernunft", en Ak.V, p. 78
[864] Nota de Schiller, F. "Über Anmut und…", en *SW*, V, p. 483

distintamente"[865]. ¡Ni siquiera el ateísmo está exento de él! Es *'wonderfully'*, *'bewunderlich'*. Sorprende, maravilla, es digno de admiración. Es la distancia en sí. Implica la magnitud, *ergo…* A saber, *si* es digno de ser admirado, *debe ser* admirado, *hay que respetar* su distancia o ignorarla junto con él. Objetivamente. *¿Es explicable el movimiento en cadena del entusiasmo, el pánico final de la multitud, mediante el recurso consecuente con lo dicho que reza que 'el entusiasmo es, a su vez, entusiasmante'?* El movimiento invita al movimiento. Invita a irle *'dando vueltas'*. Los cuerpos [*Gruppen*] tienden a conservar su estado de reposo o de movimiento, *de decadencia o ascendencia.* Sean vivos [*lebendig*] o muertos [*tote*] al parecer. Y esto porque no puede hacerse elisión de la cara positiva del *respeto*. *Es quizás por ello el segundo sentimiento –y lema– en su necesidad que puede deducirse a priori.* "Puede que se nos advierta de que hacer un mal uso del instrumento no será raro […][pero] la propiedad del pensar […] *sólo puede provenir del juicio* [*trial*, prueba] *y la experiencia de aquello que es lo mejor*"[866]. La *propiedad del pensar* [*justness of thought*], su justeza o justicia, su adecuación, sólo puede producirse con el intercambio y comercio cierto con lo que objetivamente es lo más elevado. Lo más alejado y por ello lo más excelente. El *bien más excelente.*

El *entusiasmo* [*Enthusiasm*], no consiste en una pretensión del darse importancia, directa. No es la institución del *sí mismo*, o no debe serlo. *Sino que se propone predisponer al ánimo para algo importante.* El espíritu se tiende y extiende hacia fuera. Más justamente dicho y pensado: *Propone* el objeto del *entusiasmo* ir haciendo a aquél, al entusiasta, ocupar una posición avanzada, lo va acercando a una posición con una promesa. Lo invita a dejar el sillón. Se alejan todos los motivos de la distracción, de lo que divide al ánimo, o, lo que es lo mismo, *se acercan todos los motivos de la atención.* Se dirige la mirada. Tensa entonces la fantasía, como gato que prepara su salto, otea sus posibles. Ante el *bien futuro*, huyendo del *mal pasado*, espera y acumula los preparativos. Es decir, acumula *movimientos para otros movimientos*. Fluye. Nos prepara para una larga caminata. La letanía es: ¡Continúa, sigue!. Cuando ya no se puede caminar con los pies, se camina con la cabeza.

El desconocimiento de la ley no exhime de su cumplimiento. *Sabemos pues que* la realización de cualquier idea requiere *–exige como primera condición y primer*

[865] Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper). *Op.cit.* p. 52
[866] *Ibid.* p. 10

momento– un *esquema* [*Schema*], es decir, demanda lo mismo *esencial variedad, que orden en las partes*. Puedo iniciar la serie, *y empezar a contar desde el inicio del Mundo*, o ir *fenómeno a fenómeno desde su centro.* El *esquema* es el mismo, mide lo mismo, pero no así el orden. El *esquema*, quede finalmente en *unidad técnica*, o *arquitectónica*, tiene que comprender primero el esbozo –*monogramma*– y la división del todo en sus *membra disiecta*, y tiene que hacerlo en conformidad con la primera idea. Tiene que llevar una dirección. Tiene que ser coherente y complementario. *Se verá entonces que andamos dando vueltas en torno a una idea, sea como fuere, pero con que se ande sin conciencia de un destino no quiere decirse que se haga sin dirección.* Deambulamos, vagamos. A la espera de que con tanto movimiento el guiso acabe espesando[867]. Construimos nuestro conocimiento a golpe de *esquemas* arrojados al *Mundo* como las redes del pescador al mar, antes bien que con el celo y la atención del arponero. *Todos aquellos* fenómenos están desperdigados en el espacio y en el tiempo, en los aquís y en los ahoras. *Son multiplicidad* [*Mannigfältigkeit*], *variedad, mas multiplicidad ordenada*. Distancias dispersas que hay que apacentar: Gracias a la *síntesis sucesiva de la aprehensión* [*Synthesis der Apprehension*], recorre mi vista los momentos que forman cada uno de los fenómenos y objetos, y las partes de ellos mismos que les corresponden. A todas ellas y ellos pretendo hacerlos *'míos'*. Me los bebo, los adquiero, me los apropio con el ansia de un Saturno cualquiera. Si así se quiere ver, los *'aprehendo'*. Conocer, percibir, dependen de mi determinación a *tomar-dejar* alguna de estas partes; pero las partes siguen siendo partes. ¿Cómo saber que las que acumulo como tesoros no son siempre la misma por mil veces repetida? Gracias a la *síntesis de la reproducción* [*Synthesis der Reproduction*] no cedo a la línea de costa lo que con celo le he ganado al mar en sus fueros, ni devuelvo a éste lo que mis redes apresaron en él con tanto esfuerzo. Esta noche cenaremos pescado. Tampoco dejan atrás las gastadas suelas de mis botas el camino con que se han atareado. La *síntesis* ordena las cuentas de la representación, distancia medida es distancia anotada. *Sólo, nada más, únicamente* se hace camino juntando el *antes* con el *después*. Huelga decir que el *antes* y el *después* deben seguir siendo ellos mismos en su identidad. Hasta aquí llega por sí solo el *esquema*. Llega a implementar la posibilidad del movimiento en una dirección y un sentido al menos; el tercer y último momento es una pequeña mejora del anterior. Es

[867] Kant, I. *KrV* A833-B861 y A834-B862

el del *reconocimiento* [*Anerkennung, Synthesis der Recognition*]. En el acto de reconocer vamos un poco más allá de la medida a pulgadas y la imputación del *antes-después*. Es éste el reposo relativo de todo este caminar. Cuando la experiencia cuaja lo suficiente como para poder dirigir la mirada y decir *'x es esto'*, entonces podemos recuperar en parte el resuello. La variedad conservada, el racimo de experiencias, tiene una forma definida. Ya no es enemiga. Tiene una forma definida por una unidad que no divide nuestra atención. Podemos considerarla propia. Es nuestra. La *in*-corporamos. Le damos un cuerpo y unidad y nos la damos como cuerpo y unidad. Esta unidad es el *concepto* de ese algo.

Como criatura de la *Razón* en movimiento, esta cristalización *es al mismo tiempo el reconocimiento de un derecho sobre nuestras facultades cognoscitivas*. La *representación* es pacto sellado con la experiencia. Es la sumisión de una parte de nuestras capacidades ante un objeto. Una obligación que es aprobación. Una necesidad cedida ante la exhortación. La *Estética trascendental* no deja de ser una ética *in nuce*, primitiva.

Toda síntesis es un acto de la *imaginación* [*Einbildungskraft*]. Un acto de posesión orientado, pero fluído. Sin huesos. Estoy obligado, aún así, a tomar entonces una unidad de medida –en principio cualquier unidad de medida–. Esta unidad primera es el *esquema*. Versátil. El *esquema*, el *concepto* [*Begriff*, lo apresado], han sido ambos bocados. Más o menos grandes. Pero el segundo tiene en sus haberes el ser ya bocado digerido. Debo decidirme, o determinarme entonces respecto de la *right measure* con que deseo tomarme o dejarme al *Mundo*. *¿Será adecuada la medida de mis quijadas para dar cuenta del plato servido?* Las raciones tienen su *tempo*, una iteración. Cosas del masticar. Que no se mida a pulgadas, varas o palmos no quiere decir que no se mida. Se mide con *espacio* y con *tiempo*. "En esta clase de representación el ánimo se siente *impelido* […] Se trata de un movimiento (sobre todo en sus comienzos) que *puede compararse a una conmoción*, […] *lo excesivo para la imaginación (hasta donde es empujada en la aprehensión de las intuiciones) es, por así decirlo, un abismo donde ella misma teme perderse*"[868]. Nos ponen el plato delante, y todo resulta en principio apetitoso. Pero no tenemos cubiertos. El apetito nos puede, y armados de paciencia, ya que no de buenos modales, tomamos la pieza con las manos, la rodeamos buscando el

[868] Kant, I. "Kritik der Urteilskraft", en Ak.V, p. 258

lugar del mordisco, y atacamos. ¡Qué decepción descubrir que no hay por donde cogerla! La primera solución es muy sencilla y hasta cierto punto lógica: Abrimos más el bocado. En el apetito que es el progreso imaginativo "siempre podemos alcanzar unidades mayores"[869].

Se trata de un bocado que, en un primer momento, puede compararse a una conmoción, a una *coacción* y *resistencia* sobre la mismísima facultad del imaginar. Aquí la *Analítica de los principios* de la primera *Kritik* arroja una extraña luz una vez más, la última, sobre los resultados de su *Ética*. Es una tensión imposible sobre aquélla. La *imaginación* entera se estira, trata de comprehender la experiencia que una y otra vez la esquiva, que está ahí delante, pero que no cede las maneras ni los consejos sobre el cómo tratarla, "y en esto se percibe al mismo tiempo la falta de adecuación de esta capacidad ilimitada […] para captar con el poder mínimo del entendimiento un patrón de medida apto para la estimación"[870]. Se abaten sus presunciones, y es de esperar que, *donde sus presunciones son acordes a su capacidad ilimitada, el perjuicio sobre ellas sea infinito*. En su mayor esfuerzo, la *imaginación* se rinde ante el objeto que la somete. Aquél que la derriba, el que la humilla. El que es claramente superior. No puede con él. Evidentemente, en el mundo en el que *la expresión va unida a su sentimiento con el carácter de la necesidad*, el sentimiento que aquí se experimenta es el de *dolor* [*Schmerz*], *displacer* [*Unlust*]. Es el sentimiento que acompaña a la conciencia de la facultad sometida a su máximo estrés: Una nueva *imposibilidad de la representación*, la segunda en ser deducida *a priori*. El *dolor* es la experiencia representada en la tesitura de la resistencia del organismo ante el daño. Es su esfuerzo y reacción en sentido contrario. Cualquier determinación pretendida de la magnitud de un fenómeno, de su medida, no puede en modo alguno ofrecer ningún concepto absoluto de la misma, sino siempre comparativo, relativo. "*Sublime* [*das Erhabene*] *es aquello en comparación con lo cual todo lo demás es pequeño*"[871]. Es un límite máximo. Es aquello que *es grande sin más*, que es *nada más que grandioso, sólo grandioso*. No es algo *sin más –simpliciter–* sino *sin más grande –absolute non comparative magnum–. Es aquello que*

[869] *Ibid.* p. 256
[870] *Ibid.* p. 255
[871] *Ibid.* p. 250

es grande independientemente de toda comparación, o, *donde la comparación ya no es posible*[872].

Si para Schiller la *libertad* es la posibilidad *de tornar lo necesario en contingente*, de reclamar un derecho sustraído injustamente [*unjustness of thought*], se entiende nuestro afán en que la *imaginación* explique hasta aquí su dinámica a la perfección. No hay que hacer muchos esfuerzos por nuestra parte. Es casi una redefinición de más, de regalo. *Lo sublime, al menos en sus comienzos, es experimentado como la imposición coactiva, de sometimiento y rebajamiento, del objeto que supera y reclama un derecho a la libertad que es la imaginación.* La *imaginación* debe ceder parte de sus fueros. Pretende, y es amonestada. La resistencia es tal, que debe rendirse, devolver parte de lo que quería tomar. El objeto *'sublime'* la obliga, la exhorta a la obligación con la fuerza de la *necesidad*. *Para el análogo del límite mínimo de lo que repugna, tenemos en el otro extremo aquello queno es sino sublime. "Poder* [*facultad, Beschaffenheit*] es la capacidad que se sobrepone a los grandes impedimentos. A lo mismo se le llama *fuerza* cuando se impone también a la resistencia de aquello que posee poder […] *La Naturaleza es un poder que no* [*debería por sí sola*] *tener fuerza sobre nosotros*"[873]. No debería humillarnos, pues aniquilado el *poder*, el *puede* de las posibilidades y recursos, lo que nos queda en el morral es el pasaporte al *reino de la necesidad*, al de la violencia, y la foto que sobre la que se estampa el pase tiene todas las trazas de la representación que disgusta, que desagrada. La repulsa ante la impotencia.

Pero lo negativo ha de pagar con su lado positivo, *y el reino de la libertad ha de tener también sus épocas si es que las ha tenido el de la necesidad*. *Aunque hayan sido menos las ocasiones en que se ha narrado la historia de las de éste.* Poseemos un derecho nosotros también. No estamos mancos. "Entonces aquella magnitud de un objeto en la que la imaginación emplea infructuosamente todo su esfuerzo de comprehensión, tiene que conducirla […] a un substrato suprasensible (como fundamento del mismo esfuerzo para ella y, al mismo tiempo, del objeto) *que* [*puesto que es en el último aliento juzgado de límite superior*] *es grande por encima de todo patrón de medida de los sentidos* [*que ya ha acumulado*] *y que, por tanto, permite enjuiciar como* sublime *no tanto el objeto, cuanto más bien la disposición del ánimo*

[872] *Ibid*. p. 248
[873] *Ibid.* p. 260

que lo estima"[874]. A este doble movimiento de la *libertad imaginativa* lo ha llamado Kant *subrepción* [*Subrepzion*, ocultación en vistas a obtener lo que de otra manera no se obtendría, añagaza, *como si…*][875]. En ella se confunden los límites fronterizos. Una cuestión de perspectiva. Como representación, el momento de *lo sublime* es la *auténtica medida de la remoción de un impedimento, de la victoria sobre una resistencia y la eliminación de los obstáculos como causalidad intelectual efectiva.* Tras haber depuesto uno las armas y concedido su influjo, "no se puede saciar de admirar su majestad, *y el alma cree elevarse a la misma altura en que ve elevada sobre sí y sobre su frágil naturaleza al santo objeto del mismo*"[876]. Una *sumisión libre* [*Selbstbilligung*, autodepreciación][877]. *Lo sublime* [*das Erhabene*] por el lado del objeto, procura *elevación* [*Erhebung*] por el del sujeto. Sin más, absoluta. *Ser libre es resistir la fantasía pobre y estrecha, no gozarse en un espíritu limitado,* "yo no puedo ser amigo de ningún hombre que no tenga capacidad [*poder*] para una de las dos cosas, [la virtud, el delito] o para ambas" –dice Schiller[878]. Pero dice más: "Yo no puedo ser su amigo […][porque] *no se elevará jamás a virtudes y delitos audaces, ni en lo ideal, ni en lo real,* y esto, es mal asunto…"[879]. La posibilidad de la *'audacia'*, de la *'elevación'*, es la medida a lo alto, donde la variedad era la de lo largo en lo que a *libertad* se refiere.

El más alto goce de la libertad limita con su plena pérdida, y la embriaguez del espíritu, con el vértigo del placer sensual. "La majestad debe quitarle al espíritu su libertad […] me inclinaré ante ella, si es posible, hasta en los mundos venideros"[880]. Debe quitársela como un *'no poder hacer otra cosa'*, como un *'no poder sino conocer, querer eso'*. Reconocer eso. Una llamada [*Beruf*, vocación, convocación] de atención. "Cuando el alma fija e hilvana su atención sobre varias ideas, y lleva a las mismas a una nueva asociación, se dice que inventa [*erdichtet*]. Cuando la dirige individualmente a cada una de las determinaciones de aquéllas y las piensa con detenimiento en sus asociaciones presentes, se dice que analiza [*sondert ab*]. Aquélla por mediación de la invención *piensa hacia ellas*, ésta, a través del análisis, *piensa desde ellas* […] *Es la atención* [*Aufmerksamkeit*] *pues* [*la fuerza y el poder de*] *aquello con lo que*

[874] *Ibid.* pp. 255-256
[875] *Ibid.*
[876] Kant, I. "Kritik der praktischen Vernunft", en Ak.V, p. 77
[877] *Ibid.*
[878] Berghahn, K.L. *Op.cit.* pp. 60-61
[879] *Ibid.*
[880] Schiller, F. "Über Anmut und…", en Ak.V, p. 486

fantaseamos, por medio de lo cual sentimos, gracias a lo cual investigamos y poetizamos, con lo que queremos. Es el influjo efectivo del alma sobre el órgano del pensamiento"[881]. Todas esas divisiones de la atención son posibles. La *atención* es el portavoz de la *libertad.* Es el *'yo pienso'* que se orienta hacia *'lo suyo'*, hacia lo que desea, para hacerlo de su propiedad. *La atención es la representación subjetiva en lo epistémico de una reclamación al tribunal de nuestra libertad. Del tomar y el dejar.* Es una sustracción del *Mundo* a nuestro poder en ciertas ocasiones, y una cesión e inversión en otras. Las cosas llaman nuestra atención, y les respondemos o no. Aquél objeto, aquél individuo, nos la roba, y nos descubrimos apenas admirándolo. Apartamos o convocamos la mirada, acuciados por mil focos de interés que nos la reclaman.

Concluyamos: Sería este el tema para el hilo de una ciencia del agrado y el desagrado, del ánimo encendido o del corazón deprimido, de una ciencia que pudiera dar cuenta de ambas actitudes y los objetos ante los que aquéllas se despiertan a la vida y a la actividad, *qué nos motiva* y *cómo nos motiva*. *Qué son esos bienes excelsos que la Historia debe cuidar, atender.* Una ciencia –en definitiva– que nos informara puntualmente de lo que guarda el objeto y el bien para sernos ora repulsivo, ora atractivo, una que explicara entonces el secreto lazo de unión entre el *querer* y el *merecer del querer*. Una, finalmente, que descubriera el misterio que media entre la inclinación subjetiva y el deseo objetivo o contenido de la voluntad. *¿Por qué se quiere y se desea lo que se quiere?* Sería esta ciencia una suerte de *estética objetiva*, esto es, una ciencia del *porqué* del agrado y del desagrado, del *placer* [*Lust*, *Interesse*, *Vergnügen*] y el *displacer* [*Unlust*, *Ekel*, *Schmerz*]. Una ciencia, por cierto, imposible de todas todas para *Herr* Kant. Esta ciencia vaticinaría que la *belleza* es "libertad en la aparición"[882], *libertad en la manifestación que es el aparecer del fenómeno. Y es que la*

[881] Schiller, F. "Philosophie der Physiologie", en *SW*, V, pp. 266-267

[882] Schiller, F. "Kallias. 8. Februar 1793" , en *SW*, V, p. 400. La larga carta a Körner no tiene desperdicio: "La Razón práctica *exige imperativamente* [*fordert imperativ*] de una *acción de la voluntad* o acción moral que exista mediante la forma pura de la Razón", autónomamente, por eso tiene la forma del *derecho* y el *ius*, una articulación del *deber ser* [*muß*]. "Pero si, al contemplar un ser natural, descubrimos que [parece] estar determinado por sí mismo, se le atribuye [se le otorga el derecho][…] *una semejanza con la libertad*, o *libertad* sin más. Esta libertad es tan sólo un préstamo de la Razón", como la *finalidad sin fin* lo es. Puede decirse de ella que "no es libertad de hecho, sino sólo *libertad en la aparición* [*Freiheit in der Erscheinung*], *autonomía en la apariencia* [*Autonomie in der Erscheinung*]", pero, *¿no peca la libertad a nosotros mismos, personas, atribuida de los mismos pecadillos?* (*Ibid.*). La belleza es también completamente independiente de conceptos, igual que la *libertad* y el *sistema de los propios fines.* Nuestro destino, como humanos, está abierto y no cabe en el *fatum* cerrado y concluido de una definición o una categoría. No cabe más que por analogía. Y aún así, y por eso, no es completamente

libertad delegada, es derecho instituido se mire por donde se mire. Un fuero que se reconoce. Los bienes reclaman un derecho, por eso son bienes. Una *estética objetiva* se hace necesaria, una que complemente a la subjetiva, obviamente. "*¿Cuándo decimos de una persona* [por ejemplo, Reinhold] *que va bien vestida?* Cuando ni el vestido a causa del cuerpo, ni el cuerpo a causa del vestido pierden parte alguna de su libertad […] Las ropas que llevo exigen de mí, a semejanza de un criado vergonzoso, que nunca les deje de hacer notar que me sirven", demasiado holgadas o demasiado prietas y estrechas se enseñorearían de mi persona, convirtiéndose el criado en amo y viceversa. Algo ridículo. "El vestido me promete usar tan modestamente su libertad [su posibilidad y ser en la aparición], como para que la mía no sufra detrimento; *y si ambos mantenemos la palabra, el mundo entero dirá que voy bien vestido*"[883]. *Kultur* es la creación de aquellos bienes que obligan y exhortan a su veneración, al *entente cordiale*; *Historia* no es sino el relato de cómo llegan a merecerla.

> "*No hay juez más justo del mérito ajeno* […] *Para ella trabajan todas las mentes* […] *Todo lo que ha adquirido en el reino de la Verdad, lo ha adquirido para todos*"[884]

propiedad del azar y la casualidad. Hay una articulación posible y visible. Pero que esté articulado no quiere decir que tenga la necesidad de lo mecanizado.

[883] Schiller, F. "Kallias. 23.Februar 1793", en *SW*, V, pp. 420-421. Cf. con *supra* nota 361

[884] Schiller, F. "Was heisst und zu welchem…", en *SW*, IV, p. 752

TERCERA PARTE

8. HACIA UNA CRÍTICA DEL *JUICIO HISTÓRICO.* MORAL EN *HISTORIA*.

8.1. Breve historia de un malentendido: *'Exigiendo credenciales'* y *'Pidiendo justificaciones'*.

Quizás llegue el día en que se piense que aquello que se nos ha revelado es de algún modo inferior a lo que deseamos o sabemos… Quizás se piense que hay un tanto de exageración, si es que acaso nos llegan noticias de que algo de lo que pensamos se halla muy por encima de nuestra naturaleza.

Pero no todo, claro, van a ser gestos de disgusto. No faltarán aquéllos que alaben y aplaudan el hecho narrado, y con ello, el talento que en esto del revelar lo terrenal y lo celeste pone el mismo narrador. Lo sublime tiene muy buena prensa.

Unos se inclinarán a pensar que… Otros creerán más bien que… Ambos se pensarán con derecho a… Como quiera que fuere, los discursos no dejarán de cotizar al alza o a la baja en el ánimo. Y una suerte de lógica propia se nos revela con ellos en esta clase de comercios basada en su peso sentimental específico. Agradan y desagradan, pero *¿con razón?* "El mejor reconocimiento [*anagnórisis*] de todos", como un 'volver a estar en relación de conocimiento' con lo que durante un instante nos pareció ajeno, aquello por encima o por debajo de nuestra naturaleza, "es el que resulta de los hechos mismos". Es, sin duda, el más sencillo, pues es muy difícil llevarle la contraria a la realidad. No somos impermeables a su embrujo. Sólo en un modesto segundo lugar queda "el que deriva del razonamiento"[885]. Éste ya no es el óptimo. Es una segunda

[885] En lo que sigue habremos de utilizar de nuevo –entre otras referencias principales– el texto clásico que a la *Poética* dedica Aristóteles. Será este el texto central a muchos de los planteamientos del diálogo que aquí pretendemos tenga lugar, viniendo a asistirlo de manera testimonial en sus derivaciones el correspondiente a la *Retórica* y, cómo no, su *Metafísica* –clave de bóveda de todo el pensar aristotélico–. En este sentido, para las citas extraídas del primero y central a este trabajo, el de la *Poética*, recurriremos en lo sucesivo a la edición ya presentada preparada por Alicia Villar Lecumberri (Aristóteles. *Poética*, traducción, introducción y notas de Alicia Villar, Alianza Editorial, Madrid, 2011). En su uso, hay que apuntar que incluiremos determinadas adiciones y giros en las citas del mismo de que nos valgamos, además de pequeñas correcciones que creemos conservan de mejor modo la idea que redondea el Estagirita en su sentido genuino. En estos casos excepcionales se indicará en la nota al pie que se le dedique el dónde, el cómo y el porqué de la adición. Para las otras dos obras de Aristóteles nos hemos decidido por la edición para Alianza a cargo de Alberto Bernabé para Clásicos (Aristóteles. *Retórica*, introducción, traducción y notas de Alberto Bernabé, Alianza Editorial, Madrid, 2002), y la de Tomás Calvo para Gredos (Aristóteles. *Metafísica*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, Madrid, 1994). Existen dos ediciones trilingües –en castellano, latín y griego– de la *Poética* y la *Metafísica* de Aristóteles a cargo de Valentín García Yebra que son filológicamente indiscutibles. Hemos preferido las ediciones más filosóficas sólo con el fin de rentabilizar el más nutrido

naturaleza de la cuestión. Los hechos, a diferencia del razonamiento, persuaden por sí mismos. "El poeta [y, por qué no, *el historiador*,] debe pulir [también] su obra con actitudes […][y no sólo con razonamientos, sí, ya que] *la poética es obra* [no sólo] *de personas inteligentes* [sino en igual medida] *de exaltados*"[886]. También la *Historia* –por qué no– lo es. Un sano equilibrio no hará mal. *¿Y esto así dicho, a cuento de qué?* Pues a cuento de que "[no deja de] corresponder al pensamiento todo aquello que debe ser procurado mediante el lenguaje […]: [tanto el] demostrar, [como el] refutar, [no menos que el] suscitar pasiones, tales como [la] compasión, [el] temor, [la] ira y otras semejantes, […][sin olvidar] la amplificación y la disminución [de las mismas][…]"[887].

No conviene privar al *'mejor reconocimiento'* de la color que el pensar le da. Su privación, en mayor o menor medida, es aquél *'un tanto de exageración'*, que se mide –como ya sospechábamos– también a base de razones. "La diferencia estriba en que aquí [, en la *Poética*,] *deben manifestarse sin explicación, mientras que en el discurso retórico deben ser suscitadas por el orador* […] *gracias al*" mismo discurso[888]. *'Con explicación'* y *'sin explicación'* distingue al producto de convencimientos debidos a razón, el primero, o a hechos en exclusiva, la segunda circunstancia. De estos discursos esperamos que se nos gane *con razón o 'a razón de'* dependiendo del caso. Por muy vaporosa que sea la medida, corresponde a los hechos un *'pensamiento'*. Con lo que se

---

aparato de notas. Para las ediciones recién citadas: Aristóteles. *Poética*, edición trilingüe, introducción, traducción y notas de Valentín García Yebra, Editorial Gredos, Madrid, 2010 y Aristóteles. *Metafísica*, edición trilingüe, introducción, traducción y notas de Valentín García Yebra, Editorial Gredos, Madrid, 2012. Por último, señalar que citaremos además del libro, el capítulo correspondiente de la obra citada, su referencia crítica canónica –número de fragmento y letra– y la página que le corresponda a la versión en castellano que hemos empleado. Así, ahora para la cita referida en el cuerpo del texto la referencia sería Aristóteles. *Poética*, L. I, c. XVI, 1455a, p. 78

[886] *Ibid.* L. I, c. XVII,1455a, p. 79. El subrayado es mío.

[887] *Ibid.* L. I, c. XIX, 1456b p. 86. El subrayado es mío; Cabe extenderse a este respecto y decir que "de los argumentos procurados por el discurso [por el lenguaje, por la *letra*] hay tres especies destinadas al foro [, y no una como cabría esperar]: unos inciden en el comportamiento del que habla [y pueden ser la base de la lírica]; otros, en poner al oyente en una determinada disposición [o actitud y lo son de la retórica]; otros, en el propio discurso, por lo que demuestra o parece demostrar [, lo que se nos hace una lógica][...] Es evidentemente capaz de controlarlos quien es capaz de argumentar mediante razonamientos, de reflexionar sobre las actitudes y las virtudes y, en tercer lugar, sobre los estados de ánimo, cuál es cada uno, qué cualidades tiene, a partir de qué surgen y cómo, de suerte que la retórica resulta ser una especie de ramificación de la dialéctica" aunque esta conclusión nos pueda sorprender. Los puede utilizar –en el sentido despectivo tanto como en el ortopédico de la palabra– únicamente aquél que entiende sus mecanismos internos y sus efectos externos (Aristóteles. *Retórica*, L. I, c. II, 1356a, pp. 53-54); *vid. Ibid.* L. II, c. I, 1378a, pp. 140-ss.

[888] Aristóteles. *Poética*, L. I, c. XIX, 1456b, p. 86. Esto es, en la *Retórica* pueden pedirse al orador las razones concernientes a de *qué cualidades consta cada una de las actitudes y las virtudes, a partir de qué surgen éstas, y cómo*, aparte de procurarlas por medio del discurso. El *poeta* sigue pudiendo procurarlas, pero carece del *discurso del discurso*, la explicación correspondiente a cómo hace posible tales proezas sobre el ánimo propio y ajeno.

viene a comerciar no es sino con el pacto implícito que es cierto contenido compartido en usufructo por autor y público. El *'lenguaje'* que aquí se convoca tiene naturaleza de señal para con el *'pensamiento'*, es una relación natural expresiva. Independientemente de que sea compartido por exaltado o por persona sensata que atiende a razones. Los *'hechos'* son expresivos por naturaleza. Tienen naturaleza de lengua de signos.

Así que, dentro de esta lógica propia *no se debería poder servir a dos señores a la vez y de la misma manera*. No estaría desde luego bien visto. Y, si es que fuera posible, se nos dice por ahí que las direcciones del agrado no son estrábicas.

Pero ya que estamos en éstas no nos detengamos en un asunto sólo de buenas maneras. Esto que forma parte de la sabiduría popular, aplicado al campo de la argumentación –más allá del mantel y la mesa–, que es al que nos interesa verlo aplicado, no obtiene desde luego mejores calificativos. Ser escurridizo y esconderse tras los diversos sentidos de un término, jugar al equívoco, tampoco tiene aquí buena prensa. No se nos va a perdonar ni mucho menos por ingeniosos. *A unos gustará, viendo en ello un elogio; los otros lo lamentarán, viendo allí oprobio, pero ninguna de las dos actitudes –se nos debería sugerir– va a ser casual.* Se mira con suspicacia la falsa moneda, y, tras ella, la intención que la adelanta como pago. Los términos dan, por lo usual, sí, para ocultarse tras sus respectivos significantes acuñados. La voz, la letra, no dejan de ser un material opaco con el que se pueden levantar muros. Muros para sostener, exponer u ocultar intenciones. Pensamientos, en definitiva. "La letra es un sonido indivisible [un sillar, una pieza] pero no [uno] cualquiera, sino aquel del que se deriva, *de forma natural, una voz* [*sonido*] *inteligible*; pues también las voces de los animales son indivisibles, pero a ninguna de ellas la denomino 'letra'"[889]. Corresponde al pensamiento lo que es procurado por el lenguaje, pero, es a la inversa igualmente cierto que, corresponde a cada pieza indivisible del lenguaje cierto pensamiento. De forma natural. Claro que esto sólo es para *'las voces humanas'*. Es porque la voz humana es expresiva, porque viene de forma natural comprometida con un pensamiento, *que* se nos permite hablar de ocultaciones. Se espera hallar algo por costumbre, *de manera natural*, y la expectativa se ve defraudada. Un instrumento –la pieza resistente pero pasiva, *indivisible*– puede tener perfectamente varios usos. No se nos entienda mal. Tanto espacio deja a lo útil, o a lo inútil. No queremos dejar de decir no obstante que, la

[889] Aristóteles. *Loc.cit*, L. I, c. XX, 1456b, pp. 87-88. El subrayado es mío.

recomendación modélica de que *no está bien visto* emplear un mismo término polisémico a placer y en el sentido que a uno más le convenga según la ocasión y dependiendo de la circunstancia, no es una mera petición galante. No es únicamente, para este nuestro caso particular, una llamada de atención al buen gusto y la honestidad intelectual en el careo entre rétores. Esto es, no es sólo que colegiadamente *no se deba* abusar de las *anfibologías* si de argumentar se trata, como uno más de entre posibles gestos amables, de deportividad entre caballeros. La anfibología, así tomada, no puede haber siquiera cosechado muchos logros en el elogio y en la reprobación. Porque no querría decir lo que dice. Con lo que dice, al fin y al cabo. Así dada, no nos sirve para argumentar, no nos sirve para persuadir. Lo que se intenta es evitar absurdos. Evitar *'lo absurdo'*, que es lo que carece de significado, que es indescifrable. De franquear el paso a la celebración de semejantes saturnales podría esperarse entonces también que fuera posible emplear un mismo término polisémico *en todos sus sentidos y a la misma vez.* No vemos por qué no[890].

Pero baste por el momento lo hasta aquí dicho. Pedimos sólo la plausibilidad presumida de dichas intuiciones previas. No es nuestro fin en este trabajo –valga esto pues como profesión de fe– el entrar a valorar la estructura pragmática del lenguaje,

[890] Parece "corresponde[r], en efecto, a una única ciencia [el] estudiar, no solamente aquellas cosas que se denominan según un solo significado, sino también las que se denominan en relación con una sola naturaleza", sea *Lógica, Retórica* o *Poética*, todas son bien miradas una suerte de dialéctica, en el mismo instante en que se use de la *´letra´*y de la *´voz´*, quedan en compromiso sensible a ellas atadas. "Hay […] algunos que afirman que lo mismo puede ser y no ser y que es posible, además, creerlo" (Aristóteles. *Metafísica*, L. IV, c. 2, 1003a, p. 164 y c. 4, 1006a, p. 174). Hay algunos que pretenden que no creen en el más básico de los principios del discurrir, el *principio de contradicción.* La *Retórica* es la facultad de considerar en cada caso lo que es objeto de creencia, *lo que convence*. Y tiene sus límites. "Cada una de las otras se refiere [ya *a posteriori*] a la enseñanza y persuasión de su propio objeto" (Aristóteles. *Retórica*, L. I, c. II, 1355b, p. 52). Pero sucede entonces que, para un pensamiento, "ocurriría necesariamente con tal de que [se] diga algo […][-ya que] si no dice nada, sería ridículo buscar algo que decir frente al que nada tiene que decir- que […] habrá demostración [de lo que pretendemos refutar, que algo pueda ser y no ser a la vez, sin lógica ninguna] *pues habrá ya algo determinado*. [Y] el responsable no será el que demuestra, *sino el que mantiene lo dicho, ya que, por más que intente destruir el lenguaje significativo, sigue manteniendo el lenguaje significativo*" (Aristóteles. *Metafísica*, L. IV, c. 4, 1006a, p. 174. El subrayado es mío). Con abrir la boca y emitir una *´voz´*se significa algo siempre que sea humana. Y, de significarse algo, algo determinado, esto que se significa ocupa su sitio. Es una cosa, y no es –a la vez y en el mismo sentido– tantas otras. Esto es ocupar un sitio. Con explicación o sin explicación. *Si no se dice nada,* "un individuo así, en tanto que tal, sería [no ya sólo un animal, sino] ya como un vegetal" (*Ibid.* p. 175). Habrá algunos que afirmen que *'lo mismo puede ser y no ser, a la misma vez y en el mismo sentido'*, cosa muy distinta es que tras afirmarlo, les resulte o pueda hacerse algo porque resulte *'convincente'*. Lo que tiene *'explicación'* se sostiene en aéreo equilibrio sobre lo que no la ostenta, luego…y aún así, de alguna manera el *significado* es, razón y, así y todo, hasta cierto punto independiente de la explicación. Por eso creen algunos "por ignorancia, […] que este principio [puede ser] demostrado" (*Ibid.* p. 174); Para una exégesis y explicación del principio *vid.* Reale, G. "Análisis del libro IV (Γ)" y "Primer principio de la ontología aristotélica", en Reale, G. *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*, traducción de J.M. López de Castro, Editorial Herder, Barcelona, 2003, pp. 43-46 y p. 131

aunque algo sobre ella se vaya a desvelar. El efecto y afecto del *'discurso tipo'* que hemos arrastrado hasta aquí es el argumento que lo presume discurso articulado. Esto quiere decir que no cede todo su haber a la completa flexibilidad. No sojuzgamos tampoco qué puede querer decirse por *'explicación'* antes de la argumentación que va por delante y sin contar con la que hemos avanzado más atrás. El lenguaje primero, lo que al pensamiento algo procura, hace frente a determinadas articulaciones y protesta con un derecho del que se considera investido frente a la obligación en la que se le pone con otras. De ahí que crea reclamar con razón, que se crea con derecho a exigir, y vayamos a defender en lo que sigue que, con la cuestión referida a los usos del término *'justificación'* en *Historia*, y, a la idea de que un *juicio moral* en ella *'está justificado'* –que justifica– no se está ante un caso muy diferente al que nos ha servido de entradilla. Las posturas que por aquí desfilarán rondan la idea de que al hablar de esto, al hablar de *'justificación'*, la que se hace llamar *'moral'* es una clase más dentro del género que sería la *justificación epistémica*. Otorgan el *placet* estas posturas a que sólo la *justificación epistémica* garantiza el traslado de la verdad de unas premisas a sus conclusiones. Esto en cualquier clase de narrativa explicativa. Esto es, toda la determinación de la clase de historiadores que desee empecinarse en este asunto –y planteamos de tan gris estado de ánimo el problema ya que son legión los que apoyan, han apoyado y apoyarán la postura contraria– estará en mostrar que el juicio que nos ofrecen como su fruto es un acto crítico entre otros actos de conocimiento, a la altura pues de cualquier expectativa que de ello se tenga, y no cualquier otra cosa. Toda su determinación estará en hacernos testigos de que como acto de conocimiento, el *juicio moral* puede mantener toda su autoridad epistémica, y sortear con independencia el cómputo de lo personal, de la alabanza o del gesto defraudado o disgustado.

Se precia entonces el que juzga *'moralmente'* un *hecho histórico* de que él, cuando juzga, lo hace también basándose en buenas razones. Razones capaces de soportar el peso de la crítica. Pretende ofrecer una regla para el entendimiento, habida cuenta de que la del gusto no es suficiente. Cree que debe y que puede ofrecer una justificación a su proceder argumentativo. No dejaría de sostener incluso en un hipotético diálogo de aquellos de uno consigo mismo que se trataría de una exigencia. Y "¿qué significado podría tener eso, salvo en el supuesto de que no es totalmente irracional atribuir mérito y culpabilidad morales e intentar ser justo con ello, y que los

seres humanos merecen que se les haga justicia mientras no la merecen así los palos o las piedras […] y [*que no se debe*] alabar o culpar [*to praise or to blame*] de manera arbitraria o equivocada, debido a la ignorancia, al prejuicio o a la falta de imaginación?"[891]

Algunos de nuestros juicios son relativos. Tomada como declaración de intenciones la crítica, asumido su carácter relativo, *habría quien considere que*, en el culpar y el alabar no se puede silenciar ni maquillar el elemento de lo irracional. Es éste su sustancia nutricia. *Atribuir mérito y culpa* siempre será una ocasión para el capricho, para la delectación afectada, para el gesto airado si llega el caso. Esto cuando no una dudosa apelación a la regla del gusto, regla siempre insuficiente y corta para satisfacer cualquier explicación más allá de lo personal. *'Empecinémonos lo que se nos antoje* –y de antojos se trata aquí– *en esto de buscarle tres pies al gato a los elogios y las reconvenciones'* –dice el adversario– *'…en la dignidad aparente del juzgar qua moral sólo se encuentra el arbitrio del juez, que no representa a ninguna otra corte elevada más que a la de su propia conciencia. Su 'maniera''*. Y, *¿qué significado podría tener esto salvo en el supuesto de que es totalmente irracional atribuir mérito y culpabilidad morales?* Si es que el *ser humano* es capaz de semejantes juicios, los morales en *Historia*, lo es desde la orilla de su juzgar estético. La poética es obra no sólo de individuos que se avienen a razones, sino también de exaltados. Pero… Hasta aquí parece más bien que "estemos lidiando antes que con una teoría empírica [una de esas que se explican *por los hechos mismos* o, *por los hechos más una explicación*], directamente con una actitud metafísica [*metaphysical attitude*]"[892]. Una pose que no atiende a razones. Una forma preconcebida –antes de empezar a usar del concepto–, un *pre-juicio*. De hecho, parece que estemos lidiando *'llanamente'* [*plainly*], con una actitud metafísica ante cierta otra metafísica. "Para los que usan de esta figura", para los que hacen como que no se dejan conmover por sentimentalismos más propios del diletante, poco serio éste, "la historia es una composición [*piece*] –o una sucesión de piezas– trágica o cómica, un libreto [*libretto*] cuyos héroes y villanos, cuyos ganadores y perdedores, declaman sus líneas y sufren su destino, de acuerdo con un texto

[891] Berlin, I. "Historical Inevitability", en *Liberty. Incorporating Four Essays on Liberty*, edited by Henry Hardy, with an Essay on Berlin and his Critics by Ian Harris, Oxford University Press, Oxford-New York, 2002, pp. 117-118

[892] *Ibid.* p. 105

concebido en términos de ellos mismos [de su *carácter*], pero no por ellos mismos; y esto puesto que de otro modo nada podría ser tomado por trágico o cómico con pleno derecho"[893]. No da para más. La finalidad, el para qué de la pieza histórica, es desde el punto de vista moral un asunto a dejar en manos de la risa y el llanto. *Ridere et plugere.*

Así puestos, la decisión por el héroe y el villano, por quién es quién, es una decidida sobre el propósito anterior del arte: la *catarsis del sentimiento*, de *qué sentimiento, de qué –dónde– origen y cómo originarlo.* Primero va el *'libretto'*. Ya decidiremos sobre la marcha quién es el que firma el mismo.

Que queramos ver en éste o aquél individuo uno u otro personaje depende evidentemente *de lo que sabemos*, pero, eminentemente *de lo que deseemos*[894]. No nos

---

[893] *Loc. cit.* p. 106. Es necesario saber *qué* es lo que se compone: Si "la imitación de la acción es el argumento", la composición de los hechos que forma una historia, o la *Historia*, su contenido y *sustancia* [*ousía*] y "la causa de las acciones [es] la manera de pensar y el carácter [...]. [de modo que] al decir 'carácter', aludo a aquello en virtud de lo cual consideramos que los que actúan tienen unas cualidades u otras; por 'manera de pensar' entiendo aquello a través de lo cual los que hablan manifiestan algo o dan su opinión" (Aristóteles. *Poética*, L. I, c. VI, 1450a, p. 48). Entonces mediante lo primero, los personajes manifiestan sus decisiones, es el *'carácter'* la *causa formal* de las mismas. De lo que los protagonistas eligen, lo que prefieren o evitan (*Ibid.* 1450b, p. 51). La *'manera de pensar'*, reflejo a través del discurso pronunciado de lo que creen que existe o no existe, de su pensamiento en general (*Ibid.*). Para aquellos que tienen a la *Historia* por *libretto*, su confección es confección de lo que se manifiesta, y por esto último, efecto de las causas que son *'carácter'* y *'manera de pensar'*, un texto concebido en términos de ellos mismos pero no por ellos mismos.

[894] Así, para cierto público, cierto argumento. Vale la pena confrontar esta acusación de Berlin –que es en realidad una finta, para que el oponente se confíe y embista– con el posible motivo crítico-literario que la fundamentaría y le daría alas, extendiéndonos un poco en una consideración anterior para ir luego un paso por delante (*vid. supra* nota 325). Sienta cátedra Aristóteles: "La imitación conlleva acción [, y todo *drama* es una imitación de ésta], que se realiza [como era de esperar] por individuos que actúan, quienes necesariamente son de una manera o de otra en función de su carácter o su manera de pensar [, de su *pensamiento*]" (Aristóteles. *Poética.* L. I, c. VI, 1449b, p. 45 y 1450a, p. 48). Repetimos. *Por eso,* porque su *'carácter'* y su *'manera de pensar'* son expresiones inteligibles, decimos que las acciones poseen determinadas cualidades, y no al revés. Esto es, "las causas [de que las acciones ostenten determinadas cualidades][…] son la manera de pensar y el carácter […] al decir 'carácter', aludo a aquello en virtud de lo cual consideramos que los que actúan tienen unas cualidades u otras; por 'manera de pensar' entiendo aquello a través de lo cual los que hablan manifiestan algo o dan su opinión" (*Ibid.* 1450a, p. 48), a saber, sus *'líneas a declamar'*, la *letra* del *drama* o *'pensamiento'*. Más complejo es el concepto de *'carácter'* a tenor de la comparación de estos textos. Curiosamente, según el Estagirita la acción imitada posee unas cualidades u otras dependiendo del *'carácter'*, pero, la explicación de lo que por *'carácter'* se entiende revierte sobre sí misma: *'Carácter'* es *aquello en virtud de lo cual consideramos que los que actúan tienen unas cualidades u otras*. Imaginemos que Aristóteles debe estar pensando en una especie de la *identidad narrativa* que es el foco de la órbita de las cualidades de las acciones. Acaba siendo de todos modos la misma acción la protagonista, que debía supuestamente su cualidad a este *'carácter'* ausente. "La tragedia [y la comedia] es imitación *no de personas* [, de *caracteres*], sino de acción y de vida […] Y los personajes [pueden] ser tales o cuales según el carácter; *pero* […] *no actúan para imitar los caracteres, sino que revisten los caracteres gracias a las acciones…*" (*Loc. cit.* p. 49. El subrayado es mío). Concluye temerariamente Aristóteles que "sin acción no puede haber tragedia, pero sin caracteres es viable" (*Ibid.*).

De manera que, de ser cierto que hay quien compone su *'libretto'* juntando unos personajes que tienen a bien dar su parte de la pieza a viva voz y que acatan la ración de destino que les toca, y esto con arreglo a un texto concebido para ellos, pero no por ellos mismos –por su propia acción–, no ha de sernos

pille desprevenidos que, en ausencia de otro autor que reclame la pieza, sea el propio narrador ocasional, el *historiador*, el que haga las veces de aquél. A él apunta el dedo acusador. Esta expectativa que introduciría de tapadillo –como aviesa intención por no declarada– es el hilo del propio motivo en la composición. *Es el qué, el porqué y el para qué del libreto.* Es la composición que mismamente le ofrece soporte al argumento como para suscitar el asentimiento o la aprobación poética ante la disminución y la ampliación retórica, influjo basado en la manipulación persuasiva de las pasiones. Y esto, sin explicación. Y, sin explicación, la única vía concebible de inclinar el ánimo que acepta en el auditorio no es sino la petición graciosa del mencionado asentimiento. *'Graciosa'* como don y gracia. *Si* es la almendra del drama el reconocimiento intelectual de una acción como posibilidad de entre las propias, *entonces*, importa la *catarsis del sentimiento* no menos que la de qué sentimiento. No existiría una *catarsis* de un sentimiento que no padecemos. El *historiador propagandista* nos pide la aprobación confiada, nos pide el favor de nuestro espíritu para una *creencia* que, por definición, no reconocemos como posesión nuestra. *Sin explicación, se nos pide únicamente la posición ganada del asentimiento.* Se nos pide una posesión, no un préstamo.

Esta actitud no deja de ser en sí misma una figura más –algo parecido a un *tropo* en función– de la *'explicación sin explicación'*. Un artificio más del arte de la persuasión[895].

---

extraña la calificación del mismo de *'trágico o cómico de pleno derecho'*, pues con ello ha hecho a sus protagonistas siempre de menos o de más según el propio gusto.

[895] La idea de que es posible obtener una *'explicación sin explicación'* no es nueva, como se puede atestiguar. Sin ser nueva, característica que hace relación a originalidad, tampoco es una falacia vuelta cierta por repetida hasta la saciedad. Ni un juego de palabras. Es la idea de que *hay convencimiento* en ausencia de discurso. Es en su caso a lo más un oxímoron, una figura conceptual o un núcleo de significado, más que una coherencia facilitada por los significantes. No está sola en este carácter. Será entonces explicativa al modo en que lo son las figuras. La *Retórica* llama *'tropos'* a las que de entre ellas se han labrado una historia de éxito y asentimiento. Serían caminos del convencimiento y la creencia tan transitados de común que no producen ya ni sorpresa ni solución de continuidad en su entendimiento, y que permiten el salto argumentativo sin más dilación (*vid. supra* nota 343 para algunos ejemplos). Ya son útiles de una dialéctica. "Centrándonos en los rasgos narrativos más sobresalientes […][entre] los más pertinentes si de razonamiento histórico explicativo hablamos [se encuentra] la continuidad [*continuity*]: la explicación queda justificada al ser situada [*funcionalmente*] dentro de una narrativa que hace de puente entre el principio y el final sin interrupción" (Day, M. "Theory and particular", en Day, M. *The Philosophy of History*, Continuum, London-New York, 2008, p. 108). Un *tropo* funciona *como explicación, sin explicación.* Porque funciona produciendo una *'persuasión lógico-figurativa'*, que es un *modo de argumento.* Una persuasión *'protocientífica'*. La persuasión hace maravillas con los elementos más rudimentarios. Va del estilo narrativo de una cosa tras otra [*one-thing-after-another*] (Mink, L.O. *Historical Understanding*, Fay, B.; Golob, E.O.; Vann, R.T. (eds.) Cornell University Press, Ithaca, 1987, p. 85), *una cosa que va después de otra y, por ello, se explica sin que sea necesario que sea causa de otra* (Aristóteles. *Poética*, L. I, c. X, 1452a, p. 59), a estilos menos evidentes. Para la *Historia*, los teóricos de este milagro del significado entre otros son Morton White (White, M.G. *Foundations of Historical*

Aún y todo, no ha de ser esto "la mayor de las imputaciones que se les puede achacar [a los interfectos]. Es más bien que [aquéllos que defienden semejante actitud] no son meramente inexactos o superficiales o parciales, *sino que son injustos* [*unjust*]; que andan a la búsqueda de asegurarse nuestra adhesión a una de las partes en litigio, y, que con el fin de lograrlo, denigran de forma poco honesta a la otra […] *siendo el motivo del que esto se deriva su convicción acerca de cómo los hombres habrían de ser, y lo que deberían acometer*; convicciones que brotan en ocasiones de opiniones [como es el caso][…] *demasiado estrechas; o irracionales*". No nos quejamos de mera supresión o distorsión, "sino de *intenciones propagandistas* a las que pensamos que esto se debe; *y hablar de propaganda* […] *es querer decir* [*to imply*] *que la noción de injusticia no está inoperante, que las calificaciones que a la conducta se le otorgan son, y pueden ser, concedidas con adecuación* [*properly*]"[896]. Sin duda, habrá dentro del nutrido gremio de los historiadores espacio para ése que se decida por esta pose, por esta *'figura'*, y que irá a hacer uso y abuso de juicios relativos y subjetivos, *pero también habrá de esos otros que no*. Habrá de los honestos. Porque la noción de injusticia no está inoperante, es que sabemos que no es totalmente irracional atribuir mérito y culpabilidad –ahora sí– morales. Es una implicación. Allí donde se encuentra el peligro, se halla también lo que salva: *No es debido a la ignorancia, la inexactitud, a la superficialidad, o falta de imaginación* por lo que estamos legitimados en pretender una alternativa. No sería alternativa una imagen que completara el cuadro pero no lo desdijera. Esta alternativa nos haría bueno todo lo anterior. No habría malas intenciones, sino trabajo mal hecho, o trabajo por hacer.

Penetrar en el corazón "de la objeción presentada en contra de estos historiadores a los que se acusa de prejuicio o de pintar su relato con unos colores demasiado vivos […] es [sin lugar a dudas] acusar a dichos escritores de grave impropiedad [*inadequacy*] en tanto historiadores"[897]. Pero el expediente de la omisión, la supresión e, incluso, de la tergiversación y distorsión puede ser juzgado con arreglo a

---

Knowledge, Harper Collins, New York, 1960), Gallie (*vid.* Gallie, W.B. *Philosopy and the Historical Understanding*, Chatto, London, 1964), Danto (*vid.* Danto, A.C. *Analytical Philosophy of History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1965) y, cómo no, el mencionado Hayden White (*vid.* White, H. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-century Europe*, The Johns Hopkins Univeristy Press, Baltimore, 1975); Cf. con Dray, W.H. "Narrative and Explanation", en Dray, W.H. *Philosophy of History*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1993. pp. 91 y ss.

[896] Berlin, I. *Op.cit.* pp. 118-119

[897] *Ibid.* p. 118

lo que debería ser el buen oficio del historiador, a saber, con arreglo a patrones institucionales bien claros –patrones públicos y críticos– de *justificación epistémica* que determinan con claridad prístina el máximo informativo razonable al que el acólito, del mismo modo y manera que el profesional, puede aspirar. Aparte de distorsiones y ocultamientos, *nos quejamos de la intención.* Nos quejamos de que si es que fueran *'ignorantes'* lo serían por omisión consciente, y no por las razones que alegan, que lo serían a resultas de pasar por alto *a propósito*, *con propósitos*, un ingrediente inadvertido por otros que, bien mirado se les halla en el guiso. *'Yo acuso'* porque me asiste el derecho de la norma que me avisa de que lo que diferencia el caso del ignorante, el del superficial o el falto de imaginación, de aquél por el que se encausa al prejuicioso, es que el *'tener prejuicios'* más allá de la información requisada, produce en el fruto de lo deshonesto la primera calificación moral de una conducta por implicación directa. Si se puede decir de alguien que es *'deshonesto'* es que se puede emplear el término *'honesto'*, que se enclava en el vocabulario que cualquier llamaría de *moral.* La naturaleza instrumental del lenguaje no hay duda que da para el soliloquio, pero cuando el fin propio del arte es la comunicación, el útil debe servir en todos sus casos para cerrar este tipo de acuerdo: Que lo que sirve para comunicar, sirva para comunicar. Que lo que aquí tiene el carácter de la convención como marca de lo útil, no traicione su propia naturaleza convencional. Sólo el que conoce el empleo correcto del instrumento, el que ha dominado la competencia básica, puede regalarse con el lujo de los usos indirectos, artificiosos e impostados. La competencia de hablar con uno mismo, la del soliloquio, se aprende únicamente a *posteriori.* Es una técnica derivada de la primitiva.

Los seres humanos merecen que se las haga justicia, no así los palos o las piedras. Por mor de la argumentación, estaríamos igualmente en lo cierto al sostener que más que no hacérseles justicia, lo que necesitan los *'palos y las piedras'* [*stocks and stones*] es *otra clase de justicia.* Lo racional, lo ajustado a medida, es brindarles a los palos y las piedras la justicia que les corresponde, la que se les debe, y, a los *'seres humanos'*, más bien otra clase en la cual *se les alabe o se les culpe no de manera arbitraria, o bajo sortilegio embrutecedor que merme nuestras capacidades imaginativas.* Todo lo demás es *no ser justo* [*to be unjust*][898].

[898] *Ibid.* p. 118

Juzgando al historiador como responsable –*honesto/deshonesto* o *justo/injusto*– deslizamos la trama y la carga de la prueba de él mismo a su objeto: Es, proporcional y derivadamente, juzgar a los agentes históricos de responsables. *'Sin explicación'*, cosa que vale tanto decir como *'sin otra dirección a la que dirigir preguntas'*, está claro que en ausencia de otro autor que reclame la pieza que se nos presenta, brilla el historiador como único referente. Es responsable porque le podemos conminar a que responda. Es éste artero y mal intencionado si es que se oculta tras el discurrir de los acontecimientos del destino mudo para hurtarse de esta su responsabilidad narrativa, una responsabilidad que, para Berlin por ejemplo, sólo puede catalogarse de *responsabilidad moral.* Merecemos una respuesta, de hecho. El que aquí es *'irresponsable'* es con la misma fuerza acusado de ser *'inmoral'* [*unjust*], pues hace dejación de la identidad y marca de agua que las acciones parecen llevar implícita y esto afecta a terceros. Al tratar de borrar sus huellas en estas acciones y sus efectos colaterales, se acusa a sí mismo. Sólo aquél que no confíe en la fuerza retórica del mismo material que ofrece para el asentimiento firmaría con una identidad falsa. Sabe que es una mercancía sospechosa. Es a causa de que tras la intención de aquéllos hay una convicción acerca de cómo los hombres habrían de ser, y lo que deberían emprender, y, que además, a causa de y por ello, tenemos una convicción propia que le disputa sus derechos, que podemos llamarlos de *'injustos'*.

Aquélla es injusta, porque la idea de justicia no es inoperante. Existe una convicción que adelantamos por eso mismo en cierto grado *'adecuada'* [*proper*], donde la otra no lo es. Una convicción a la que le prestamos –no le damos sin retorno posible– un voto de confianza; puesto que, para no *'ser justos'* por esto del no *'tener algo de imaginación'* parece que hay más bien que ponerse a ello y hacer un auténtico esfuerzo de negación: Es convencerse de que otros seres humanos no son origen de motivos, y que aquél libreto no son capaces de escribirlo por ellos mismos. Son cuerpos móviles inertes. Pasivos. La proposición contraria, es una convicción apropiada y asumible por ello, una '*con propiedad*' o '*en propiedad'*. "Esto implica, a su vez *que se* [debe] *creer en la responsabilidad individual, o, al menos, en cierto grado de la misma*"[899]. No se nos puede convencer, por mucho que se intente, de lo contrario. Hasta aquí no llegan las habilidades mesméricas de individuo alguno. Hay un reducto mínimo al menos que

[899] *Ibid.* p. 118

permite romper el argumento inasumible. Un cierto *'poder hacer'* que no es reductible al *'poder ser objeto de un hacer'*. Todo lo demás es tratar de desprenderse de una propiedad de venta fácil pero de difícil desamortización, un derecho adquirido *'de forma natural'*, *'a la letra'* o *literal*.

La atención puesta en el suceso que es la falta documental nos alerta de que ésta pudiera ser juzgada por la ley del péndulo en comparación a lo que debería ser el buen hacer en el taller del historiador. Omisión o supresión, grave delito de inadecuación o felonía archivística, o bien las sutilezas de la ironía y del juicio de valor injustificado, piden ser ahormados en el suelo firme del canon de la institución de la *Historia*. Es ésta institución la historia de la tradición hermenéutica en sus artesanías y métodos. *'Un historiador debe ser objetivo'* –comienzo y termino del decálogo del iniciado, pero tanto en lo uno o lo otro, comienzo y termino tajante–, a saber, un historiador ha de dejar fuera de sus consideraciones y narrativas el equipaje de sus motivaciones además de a su persona misma. *'Yo acuso'* porque me asiste el derecho que sólo una norma asentada otorga. *'Yo acuso'* porque la protesta no sólo está autorizada, sino que está legitimada. Porque está puesta en la forma de una cierta ley, hecha pública y aceptada en consenso, y, porque de ello se deduce que hay una regla que me habilita –me concede la habilidad– a *'exigir'* antes que a *'pedir'* . Exijo si es que puedo elevar una queja en el caso de que en el retorno posible de la regla encuentre yo que su peso ha menguado habiéndola enviado de viaje antes uno bien nutrida. No hay retorno posible si la relación proporcional de razones se rompe. En este caso, el derecho al resarcimiento es el que habilita a uno a protestar y a exigir. No regalamos, no damos nuestro asentimiento. Si acaso, vamos y lo prestamos, pero esperamos que se nos devuelva con el mismo valor.

Una determinada convicción queda marcada por el voto de nuestra confianza. Nuestra exigencia es el volcado del molde del derecho transgredido, del entuerto. La reclamación. La prevención de esta vulneración de la norma, de la ley explícita o implícita, *es la exhortación*, la invitación a respetarla como una especie de la pre-ocupación. Su provisión o previsión. Como la falsa moneda, un derecho vulnerado es una divisa que ha traicionado aquello del *estar en lugar de…* , que ha traicionado su naturaleza representativa. En el hallazgo de esto mismo está la expresividad que le queda. El fraude nos avisa de que estamos obligados en conciencia a devolver al objeto

de estudio la dignidad en tanto representación que ha perdido. Esta dignidad queda señalada en el negativo de su verdad posible, y, esta *'verdad posible'* no es más que la verdad –en primer lugar– no tergiversada, y, aparte –en segundo–, la verdad *completa* o *a completar*. Es el límite máximo de la buena competencia, de las buenas habilidades en el desempeño de la función. A la *Historia* le devolvemos entonces su auténtica faz, la faz del profesional de escuela. Sucede así que, la calificación *'moral'* se trasfunde en una calificación *deóntica*. No más y no menos que esto se puede exigir. A no más y no menos tiene derecho el que lee *Historia*.

Resulta de todo punto absurdo pues, cuando no un ligero retorcimiento del sentido, *'exigir credenciales'* y *'pedir justificaciones'*. Lo que sí se podría es *'exigir justificaciones'* y *'pedir credenciales'*. Habida cuenta entonces, eso sí, de que aquello, presentado a la postre, sólo desearían solicitarlo aquéllos que van a la búsqueda y no tienen ningún empacho en pedir simplemente nuestra adhesión.

8.2. Inevitablemente, se sigue la conclusión. *'Perdonar'* y *'permitir'*.

Algunos de nuestros juicios pueden ser relativos y subjetivos, pero otros no lo son. Dicho en absoluto. Para éstos últimos, el *historiador* debe tener el ánimo amplio y listo para la instrucción en la milicia solitaria del archivo. Sólo correrán –para su alivio– los riesgos propios del peligro de juzgar *de manera equivocada*, o *por ignorancia*, o *por falta de imaginación* los que se convenzan para estos últimos juicios. Estos peligros, si bien no son pocos, no es menos cierto que comparativamente para con las dos primeras tentaciones apuntan a solución: Diligencia. ¿Y bueno, no la hay para la tercera? No estamos en el país de Jauja. *Lo que natura non da, Salamanca non presta…*

Aquellos que nos quieren mal por la complicidad regalada son injustos porque no pueden defender el motivo por el cual dan cabida en su seno a cómo los hombres habrían de ser y cómo deberían proceder sino con su apelación a consentir en el asentir sin explicación. Esto es, asentir *sin derecho a explicación.* Renunciar consentidamente a este derecho. *'Injusto'* entonces por ladino e injusto por injustificado, puesto que no presenta esta convicción batalla salvo en la defensa del derecho de la autoridad del peticionario [*ad baculum*] –lo cual además, cualquier novato en las mañas de la argumentación forense denunciará como la burda falacia de la generalización indebida.

A partir de la estrecha base –sea todo lo eminente que se pretenda– de una sola opinión o dato, se pretende crear una norma generalizable a todos los casos. Son *'injustos'* ahora por irracionales si con lo anterior no había bastantes elementos acusadores. Eso sí, que la idea de justicia no sea del todo inoperante no significa de inmediato que en sus operaciones se comporte de un único modo: El adalid de la objetividad presentará impoluto un caso en que *'ser justo'* es justificar los propios juicios ante el tribuno del entendimiento. No sólo eso, será justificarlo ante el tribuno de todo entendimiento. En tanto universales y en tanto determinados. Además, *'ser justo'* será asimismo denunciar por qué hay quien no se comporta como debiera en esto de las calificaciones. Toda letra está ligada de forma natural a lo inteligible. La *voz* compromete con el cargo que asume al ser pronunciada. Incluso en la expresión pura y dura. Los hechos son de por sí elocuentes sin explicación, pero, porque son elocuentes –porque son inteligibles y susceptibles de pensamiento– son también susceptibles de caber en una explicación posible. El historiador falaz puede encontrarse a sí mismo representado en su justa medida, cabalmente. Ni hecho de menos, ni idealizado. Aparecerá representado como falsario en el informe presentado en su contra que explique cómo habrían de ser los hombres, cómo no lo son, y por qué no lo son en su particular relato.

Pero con ello, se dice algo por añadidura. No sólo se denuncia la falta de honradez intelectual. Así como en *Derecho* se contempla y guarda el principio del *non bis in idem* [*no dos veces sobre lo mismo*], gracias al cual uno no debería ser juzgado dos veces por el mismo delito, no se ve por qué habría de ser esta que ahora nos obliga en conciencia una situación hermenéutica muy distinta[900]. Es decir, donde aquél

[900] Hablando de *derechos*, *reclamaciones*, *demandas* e *imputaciones* como sujetas a lógica, según MacIntyre, por ejemplo, la naturaleza formal y lógico-persuasiva de los principios jurídicos se esculpe en cuatro estadios que van de lo particular, pasando por lo general –*subsunción en la norma*–, de vuelta a lo particular *en lo general –determinación o interpretación del caso dentro de la norma*– y, salto trascendente a la defensa del derecho del mismo Derecho. Nos interesa sobre todo el paso del primero al segundo estadio, pues evita tanto la indecisión –*suspensión del juicio y de la justificación– ad infinitum* como la iteración indiscriminada que juzga lo mismo una y otra vez. Lo que vale tanto como no juzgar nada (*vid.* MacIntyre, A. *Whose Justice? Which Rationality?* Duckworth, London, 1988). En el primero y más básico de los niveles que MacIntyre desarrolla, los individuos se ven en la necesidad de expresar sus preferencias (o se ven ante la expresión de la exigencia por parte de otro de las correspondientes) a modo de actitudes, "a su manera, sea esta la que fuere [in their own terms, whatever these may be]", más que como utilidades racionales. El resultado es, por supuesto, un debate interminable "si es que 'debate' es el término adecuado" (Veitch, S. "The Politics of the Emotivist Compromise", en Veitch, S. *Moral conflict and legal reasoning*, Hart Publishing, Oxford-Portland Oregon, 1999, p. 50). En la escalada en complejidad de las preferencias, los siguientes niveles, las sopesan y comparan, lo que implica la inclusión de un metaprincipio más allá de las preferencias mismas en que éstas se *universalizan al menos localmente.* Se abstraen o generalizan funcionalmente. La preferencia es entonces una de segundo orden

principio nos promete la seguridad jurídica o judicativa en tanto individuos por medio de la garantía de que no penderá sobre nosotros el dictamen constante sobre el mismo caso, con las mismas, no tiene ningún sentido de justicia el prolongar la demanda de justificación una vez se ha incluido la nota calificativa sobre la probidad o improbidad deontológica acusada en el juicio ya emitido en tanto explicación. Entender y explicar son el mismo movimiento del justificar. Son procesos idénticos. Nada queda por decir una vez se restituye el daño perpetrado contra la buena interpretación. El "*tout comprendre, c'est tout pardonner* queda transformado en mero truísmo"[901]. Una verdad consabida. Una trivialidad.

Póngase uno pues como quiera que, *'aprobar'* o *'censurar'*, *'elogiar'* y *'atribuir mérito'*, no en menor grado que el severo *'culpar'*, no son más que funciones de la veta irracional de lo humano. Aspavientos. Ser racional, no dejarse mecer blandamente por la arbitrariedad, es dejar todo esto de lado asépticamente. ¿El tropo?¡Dejadlo para la *Retórica*!. El *juicio* es juicio cuando no se deja acostumbrar por las malas compañías a semejantes devaneos. *'Poder ser deshonesto'* es el hecho que hace de fulcro para la recomendación hacia la buena conducta.

Esto implica que se debe creer en la responsabilidad individual, *o, sea como fuere* [*at any rate*], en cierto grado *de la misma*. Y el grado [*degree, rate*], la medida que es justa, es desde luego una que no los somete a la sospecha de ser *'palos y piedras'*… *Sea como fuere*. Esto sería tener una imaginación demasiado estrecha. "Cómo de amplia sea la medida –como de extenso el reino de sus posibilidades, de las

basada en la *'equivalencia'* y la analogía más que en la igualdad. Últimamente, es la preferencia por el sistema legal que garantiza las comparaciones y la decisión sobre las mismas preferencias (*Ibid.* p. 51). Obviamente –y esto es lo que el principio *non bis* trata de preservar– solucionar el problema del *'debate interminable'* sobre motivos por medio de la inclusión de estos bajo una ley, para acabar repiqueteando con esta en un interminable acto judicativo hermeneutico es exactamente el mismo absurdo, pero ahora institucionalizado. "Existe una reciprocidad de obligaciones que es también una reciprocidad de reclamaciones. Y esta reciprocidad de reclamaciones no es un fin en sí misma, sino que está en función de ciertos fines que estos individuos se proponen" (Leoni, B. "Obligación y reclamación", en Leoni, B. *Lecciones de filosofía del derecho*, prefacio de Carlo Lottieri, Unión Editorial, Madrid, 2008. p. 91), salvo en el caso de los defensores del Estado y del Estado de Derecho, que sí han de tener como fin el sostener esta *reciprocidad*. El principio del *non bis* apunta a esto, a la cuenta saldada de manera recíproca y la suma cero de obligación-reclamación que, bajo la sustanciación en Derecho, garantiza el equilibrio; *vid.* Leoni, B. "La reclamación. Los comportamientos jurídicos implican las reclamaciones, y éstas las previsiones", en *Op.cit.* p. 67 y ss; Para una introducción al concepto de *responsabilidad* en Derecho *vid.* Lübbe, W. (ed.) *Kausalität und Zurechnung in komplexen kulturellen Prozessen*, De Gruyter, Berlin-New York, 1994; Kaufmann, M.; Renzikowski, J. (eds.) *Zurechnung als Operationalisierung von Verantwortung*, Peter Lang. Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Wien, 2004; Marmor, A. "The Reflective Equilibrium", en Marmor, A. *Interpretation and Legal Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1994, pp. 62-69

[901] Berlin, I. *Op. cit.* p. 127

alternativas susceptibles de libre elección– dependerá de la lectura que uno haga de naturaleza e historia; pero nunca quedará reducida a la nada"[902]. Juega aquí un poco el argumento de abogado del diablo. *'Los justos'*, los adalides de lo objetivo, "piensan que es correcto afirmar que (en lo que están especialmente orgullosos de llamar) 'el análisis definitivo', todo –o tanto como para no producir una diferencia– se reducirá [*boils down to*] a los efectos de clase [social], o de raza, o de civilización, o de superestructura [*social structure*]. Me parece a mí que dichos pensadores se comprometen con la creencia de que, a pesar de que no seamos capaces de trabar [*plot*, tramar] la curva exacta que cada vida individual describe con los datos a nuestro abasto y las leyes que nos ufanamos en declarar descubiertas, sin embargo, en principio, *si fuéramos omniscientes*, podríamos, *en cualquier medida* [*at any rate*]"[903]. No hay *juicio de valor* que una buena dosis de *autodisciplina* y otra de *modestia* [*which no amount of self-discipline and self-effacement can wholly eliminate*] no puedan purgar[904]. *'Autodisciplina'* para eludir la molicie y pesantez de los cantos de sirena de la imaginación demasiado viva que supone demasiado y nos inficiona con nuestros deseos y expectativas. Ante esto, el tutor recomienda la diligencia del trabajo en el archivo y la moral de la dedicación institucional. *'Modestia'* con lo mismo. Anulación o eclipse [*to efface*] del interés propio. O sea, conseguir que nuestra sombra, agrandada como protagonista, no tape la medida auténtica del objeto estudiado. Ser modesto es subsumirse en la moda, lo que es medida de la normalidad estadística.

Comprender es explicar, y explicar, es justificar. Ahí tiene la obligación de frenar el impulso. Tampoco antes. "Cuanto más alejados estamos de la omnisciencia, más amplia [*más extenso es el reino de sus posibilidades, de las alternativas susceptibles de libre elección*] es nuestra noción de lo que queda a cargo de nuestra libertad y como responsabilidad y culpa nuestra, productos ambas de la ignorancia y del temor que pueblan las regiones de lo ignoto con terribles ficciones"[905].

---

[902] *Ibid.* p. 119

[903] *Ibid*. El subrayado es mío.

[904] *Ibid.*

[905] Berlin, I. *Ibid.* p. 131; "El conocimiento de mi propia naturaleza y de la de otras cosas y personas, además del de las leyes que nos gobiernan a mí y a ellas, me ahorra las energías disipadas o mal aplicadas; denuncia y expone las exigencias fantásticas y las excusas; coloca las responsabilidades donde éstas merecen y rechaza las demandas mentirosas fruto de la impotencia así como los falsos cargos contra aquéllos en verdad inocentes" (Berlin, I. "From Hope and Fear Set Free", en *Liberty*... p. 258)

No hay que juzgar equivocadamente, debido –ahora– a la combinación de ignorancia y excesos de la imaginación. Prejuicios [*prejudices*] al fin y al cabo –en palabras de Berlin. Cuanto más dejamos hacer a nuestra ignorancia –cosa que podemos medir como la distancia negativa del *'cuanto más alejados estamos de la omnisciencia'*–, cuanto más juego le damos, más señorío dejamos al reino de lo desconocido. Más despreocupados creemos sentirnos, más libres. Creeremos ingenuamente entonces que con ello se acrecienta el caudal de nuestras posibilidades, de las alternativas por las que uno puede decidirse, mas habremos de advertir la condena que ello supone, y temerla, pues estamos entonces obligados a decidir, y, el no decidirse no es en sí ni posible, ni elección alguna. Nos cargamos entonces a las espaldas con eso que –nos echan en rostro– vulgarmente se llama *'libertad'*. ¿Cómo puede producir la *'libertad'* su contrario?¿Cómo da lugar al vértigo de la decisión infinita, a la angustia? En vez de libres nos vemos encadenados a un montón de posibles acciones fantasmales, y, algunos, hasta pueden sentirse reclamados por ellas bajo la forma subjetiva de la responsabilidad, que es la culpa. Tenemos la idea equivocada de que es ella la que nos lleva en volandas, que gracias a ella todo es más fácil y sencillo, y, en realidad, la tenemos bien encaramada a los lomos. Somos nosotros los que le pagamos el pasaje, y no al revés. Por mor de honestidad sería más apropiado llamarla con todas sus letras *'responsabilidad'*. *Responsabilidad objetiva*, que no culpa. La despreocupación muda de piel y se vuelve preocupación primero, y temor después. Se nos pueden requerir respuestas. Junto con ella, cabe sopesar que lo que se nos regala es la posibilidad del error, de emitir un juicio equivocado, prejuicioso. Es ésta una posibilidad pagada además con la culpa que se cosecha a resultas de lo que parecía tanta ligereza. El fallo judicativo conlleva un dolor y un temor. Es una pérdida de perspectiva donde ahora, una vez interviene la *imaginación* sin medida, *todo puede parecer mayor o menor de lo que en realidad es.* Perdemos todas las seguridades de los puntos de referencia. Nos precavemos así de juzgar a la siguiente oportunidad no vayamos a fallar por mucho… Los excesos se pagan. ¡Cuán diferente es la situación –dice el determinista en Historia– cuando sabemos de nuestros límites!, cuando conocemos nuestra propia naturaleza, la de las otras cosas –pues nosotros no dejamos de ser una más de entre otras–, y la de las leyes que nos gobiernan en nuestros comportamientos. La expectativa es aquí un lastre. *'Libertad'* y *'culpa'* nacen de la misma sustancia metafísica, son hijas legítimas de la

ignorancia y del temor, de la imaginación, y el que las tenga por bendiciones, que aprenda su lección con dolor. Sólo en raras ocasiones compensará la esperanza su viaje, y, cuando lo haga, será de casualidad. A donde no llega la sabiduría, el *conocimiento*, que se adelante temerariamente si así lo quiere la capacidad de ficción para suplir la pérdida y hacer pie allí donde no debe. Trastabillará a buen seguro.

Descubrirá entonces su mala fortuna, pues, alcanzada su meta, se apercibirá de que más aún ha crecido entonces el reino de las fantasmagorías que le reclaman de forma inmediata una deuda de atención. Por encima de su propia medida, de lo que puede manejar. Contra esto, ya se nos advierte, diligencia y modestia[906].

[906] Berlin, en su andadura intelectual ha gustado de compaginar sus inquietudes analíticas con el nutriente ocasional de la historia cultural. Como un pequeño motivo contrapuntístico ecuménico y secularizado que regresará apenas en unas páginas como *actitud*, el pensamiento cristiano –y, en este caso, la Biblia–, que en esto del relacionar *conocimiento* y *virtud* fue de los primeros en saber algo, nos aconseja no obstante otro paño del que hacernos la casaca de la humildad y evitarnos las desproporciones y lo desmedido. En esto *cristianismo* y *estoicismo* se ayudan prestándose algunos argumentos comunes. Lo mismo resulta en ocasiones como producto de la consciencia de la propia ignorancia, que de la consciencia del propio conocimiento. Tras la lección inaugural como *Chichele Professor* que fue su "Two Concepts of Liberty", en Octubre de 1958 (Oxford), *Sir* Isaiah Berlin reparó de nuevo en Octubre de 1963 en la línea de fuerzas que entre *conocimiento* y *libertad* hay. Concretamente, la comunicación fue expuesta el 14 de Octubre de 1963 en la sede de la *Aristotelian Society* en el 21 de Bedford Square, en Londres. La "comunicación presidencial" que Berlin dirige a la *Aristotelian Society* y que titula "Y líbranos de la Esperanza y el Temor", rentabiliza de nuevo los conceptos de *'libertad'* que lo habían hecho célebre y los hace rendir un paso más allá, al someterlos a la prueba cultural de las doctrinas deterministas y anti-deterministas del pensamiento clásico y cristiano (*vid.* para la comunicación Berlin, I. "From Hope and Fear Set Free", en *Op.cit.* pp. 252-279; Cf. con Ignatieff, M. "Fame, 1957-63", en Ignatieff, M. *Isaiah Berlin: A life*, Penguin Books, Harmondsworth-Middlesex, 2000, pp. 225 y ss.). Berlin desgrana nuevamente los peligros de no reconocer la sustantividad propia de cada tipo de *libertad* aludida. O, si así se quiere ver, los peligros propios de confundir *sustantividad –positividad–* con *articulación –negatividad* o decir lo que al concepto *no-pertenece–*. Si según San Juan, se nos apremia con un "Y conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres" (Juan 8:32, citado por Berlin en *Op.cit.* p. 252), no es menos cierto que, *cuanto más se acrecienta nuestro conocimiento, más se acrecienta también nuestro pesar* (Eclesiastes, 1:18). La cuestión se centra y aclara si se conviene en que el tema al que veladamente se alude hace referencia al *'auto-conocimiento'* y a si es éste fundante. Al conocimiento de lo que hay en nuestro haber y lo que podemos, su sustantividad o no, y frente a qué se sustantiva. Frente a qué es un *algo* y no queda eclipsado. El *lógos universal*, *Dios* son sustantividades de tal peso que nos someten sin resistencias, su positividad no tiene rival. Esto humilla al individuo. Pero, de este sometimiento nace a la vez la creencia y convencimiento de que acatar sus mandatos y asentir es participar de su sustancia y tener conciencia de la propia por negación. *Eso es ser libre, conocer las propias posibilidades y poderes.* En nuestro caso, ahora, cuando el pensamiento moderno científico ha puesto el universo entero a tiro del ego humano, cuanto más se acercan nuestros pasos al *'conocimiento pleno'*, a la *'ciencia de la totalidad'* [*omniscentia*], ya no nos aventuramos en el territorio del peligro, porque lo que tememos es que se ensanche el dominio de *lo posible* y mayores son los miedos que nos acechan de creer que estas posibilidades no son aún nuestra posesión *y han de serlo pues ahora somos nosotros los que otorgamos sustantividad*. Los que hacemos de ello un *'algo'*: "si tiene sentido preguntar '¿Voy a hacer x?' o '¿Estoy obligado a hacer x?' […] Cualquiera puede preguntar [porque tiene todo el sentido] '¿Me puedo [Will I…] equivocar?' o '¿Puedo quedar varado tras el naufragio en una orilla?', pero no '¿Voy [Shall I…] a equivocarme conscientemente?' o '¿Estoy obligado a naufragar?'" (Berlin, I. *Ibid.* p. 261). Con el cristiano o el estocismo de la *sustantividad trascendida*, sin embargo, con cada objeto nuevo que la investigación nos presenta de nuevas, más se nutre la realidad de alternativas, y de expectativas. Quizás deseáramos que la *libre elección* se nos retirara de la mesa como un plato demasiado

El *'análisis definitivo'* [*the last analysis*], la última palabra, la *ciencia que todo lo abarca* [*omniscientia*], no deja espacio alguno a la elucubración. Pone todos los lugares en su sitio, y a cada cosa en su lugar, de acuerdo con leyes que les ciñen el talle. "Todo –o tanto como para no producir una diferencia– se reducirá [*boils down to*] a los efectos"[907]. *'Todo o tanto como para no producir una diferencia'* se disuelve, se muele en cocina [*to boil down* es, efectivamente, el reducir del cocinero en el preparado de la ebullición,] hasta ser *efecto* para una *causa*. Esta es la operación principal. Obviamente. Purga el análisis como medicina del desvarío de este veneno de la imaginación y calma el ánimo agitado ante las responsabilidades desorganizadas que asomaban en el horizonte. Es mayo de 1953. Berlin se está dirigiendo nada menos que al público congregado en la London School of Economics, y les pregunta por una coartada [*alibi*]: Pero "¿cómo es posible que [semejante doctrina][…] haya atrapado tan poderosamente en su sortilegio a tantas y tantas lúcidas inteligencias [*clear minds*], inteligencias que, por otro lado, eran a la vez tan honestas"[908]. Pues no otra cosa, sino un *'sortilegio'*

---

sazonado, y los pesares y las preocupaciones [*pre-occupations*] que anidan ya en nuestra cabeza llena de responsabilidades para con los nuevos objetos nos empujan a la humildad o la pereza. No es esto el producto fraudulento del crisol de la *imaginación* y la *ignorancia*, sino justamente el trabajo de la forja de *sabiduría* e *imaginación* para el cristiano. Es el peso de una realidad mejor alimentada. La *ignorancia* es entonces bendición. *Docta ignorantia*. Permanecer como menor de edad tiene sus ventajas frente a la mayoría del adulto, el Padre. Menos complicaciones, menos deberes –o los deberes justos–.

[907] Berlin, I. "Historical Inevitability", en *Op.cit.* p. 119. No son desde luego *'palos y piedras'*, pero las clases, las razas o las civilizaciones pueden igualmente reducirse a efectos de causas. Y, éstas, actuar llegado su momento de causas de otros efectos...como por ejemplo, de los individuos. "Es [esto] la noción de que la historia humana podría transformarse en una ciencia natural mediante la extensión a los seres humanos de una suerte de zoología sociológica, análoga al estudio de las abejas y los castores, por la que Condorcet tan fervientemente ha abogado y confiadamente profetizado –este conductismo [*behaviourism*] tan simple ha provocado una reacción contra sí mismo" (*Ibid.* p. 95). Si de lo que se trata aquí es de *'conocer la naturaleza y potencias'* de cada ente en su esencia, con sus atributos, habrá entre el *ser humano*, el animal, el vegetal y el mineral diferencias notables. Pero de que atiendan a diversos nombres –*'letras'*– no se sigue que sean especies de un género ontológico distinto regidas por otras leyes menos estrictas.

[908] Berlin, I. *Ibid.* p. 155. *¿Y quiénes son estas preclaras mentes a las que se alude?* El 12 de Mayo de 1953, con el título de "History as an Alibi" [La *Historia* como coartada], Berlin pronuncia la primera *lecture* del Auguste Comte Memorial Trust (Cf. por ejemplo con Ignatieff, M. "Cold War, 1949-53", en *Op.cit.* pp. 205 y ss.). Es la lección que más tarde constituirá su conocida "Historical Inevitability" (publicada en el 54). La *'coartada'*, la excusa, es la *'inevitability'* (Cf. con Berlin, I. "From Hope and Fear…", en *Op.cit.* p. 256). Un canto a la impotencia, la constatación y reclamo de que el atributo con que se nos toca en ocasiones no nos pertenece. Somos menos o somos más. Que no es parte de nuestra naturaleza esencial, es decir, que nos es entonces inesencial o superfluo. *'Mentes lúcidas'* como Leibniz, Condorcet, d'Holbach, d'Alembert, ilustrados de pro. *'Mentes lúcidas'* como Vico, Hamann, Herder, Michelet, flor y nata del Romanticismo y de la *historia romántica*. Berlin se refiere ya, como apertura de la conferencia, y en concreto, a Comte. *¿Ánimo de polémica soterrado dado el título conmemorativo de las lecciones?* Pero el peligro de que se nos escamoteen atributos que echaremos en falta no se conjuga sólo en pasado. Por sus páginas deambulan personajes como La Mettrie, Schelling, Hegel, Marx, Büchner, no menos que autores más próximos a la contemporaneidad como Spengler o

[*spell*, encantamiento] puede dar explicación cumplida de cómo es que tan preclaras mentes han podido sucumbir sin pretenderlo al atractivo de la doctrina hasta aquí presentada. No dudamos de su honestidad. Esto es un punto importante. Es decir, nos queda claro que no albergan intenciones de dudosa naturaleza, y sabemos que no introducen o pretenden introducir sus propios motivos como consideración espuria. Los sabemos probos. No tienen afán de engañar. Así que, *si* no es el caso de que atesoren prejuicios –que son *honestos* [*honest*], vamos –, y no se les reconoce precisamente por ser *ignorantes* –son las mentes más capaces, las más lúcidas–, hemos de ver al culpable de tales embelecos en el poco espacio que se le ha dejado a la capacidad imaginativa. Depende de cómo de amplia sea la medida y cómo de extenso el reino de las posibilidades, de las alternativas susceptibles de libre elección. Esto depende a su vez, por supuesto, de *la lectura* [*plot*, guión o *libretto*] que uno haga de *Naturaleza* e *Historia.* Pero nunca han de quedar las alternativas reducidas en esta lectura a la nada, pues si es que esto padeciéramos, "implicaría, *que* [no] *se* [debe] *creer en la responsabilidad individual*"[909]. Que la idea de responsabilidad individual que se entiende por moral, diferencia ontológica humana, está inoperante y, con ello, que *no* hay diferencia que anotar en lo que a calificación de su conducta se refiere. La misma justicia que para palos, que para piedras.

¿No ha de estar la mente preclara bajo embrujo para tener que caer en semejante trampa para el entendimiento?¿No se nos subleva en alguna medida el buen espíritu ante este panorama en que una 'imaginación demasiado estrecha' ha sometido al ser humano a una disciplina en la que tanto se da que sea *Mujer* u *Hombre*, o palo, o piedra? Porque la tiranía de una teodicea de semejante jaez presupone una amplitud en la medida de la imaginación necesitada tan angosta como para conseguir que el individuo que con ella se dibuja no produzca diferencia alguna con el vegetal o el mineral.

Toynbee…adalides de la *Historia* científica actual. Y estos entre los explícitos. Es el contexto de la Guerra Fría. Entre el auditorio, un público significativo también: Popper y Oakeshott (*Ibid.*). Ojo, que Berlin deja entrever que esta presunta *,'honesty'* en los referidos podría no ser del todo tan inmaculada, pues, al fin y al cabo, esa *modestia* y *humildad intelectual* [*self-effacement*] que es la marca de su carácter queda ligeramente traicionada en la contemplación vanidosa de las potencias de su obra: "En lo que están especialmente *orgullosos* de llamar el análisis definitivo" (*vid.* Berlin, I. "Historical Inevitability", en *Liberty.* p. 119. El subrayado es mío)

[909] Berlin,I. *Ibid.* p. 118

Hemos adelantado ya antes el concepto de *justificación epistémica*. Se hace éste fuerte en la idea de que el sostener que determinada creencia o proposición es, de hecho, un acto de conocimiento, depende de que dicha creencia se haya obtenido con ayuda de un método justificativo *'apropiado'*. *Creencia, justificada, verdadera.* No es únicamente un acto de tozudez intelectual. De mantener una convicción frente a viento y marea. Estamos legitimados en sostener una creencia sobre la base de las exigencias a que puede responder –de las que se hace responsable– el medio por el que se ha obtenido. La justificación es el mismo método, realmente. Así, por usar de un ejemplo, para el criterio de validación que mi creencia de que *'ante mí se extiende tras la ventana el apacible barrio de Charlottenburg'* pudiera necesitar, mis ojos deberían servir de responsables fiables, y su testimonio, de justificador. Mi creencia se apoyaría sobre mis capacidades perceptivas en este caso en concreto. Pero la percepción directa no es desde luego el único método justificativo válido. Es el método que, de forma natural, como una suerte de señal, parece exigir el contenido significativo de la creencia: Que los contenidos perceptivos se deberían obtener previo uso del percibir. Las nociones de *prueba*, *demostración*, *explicación*, *garantía* o *fundamento*, indican también la idea de que hay un tipo de discurso y, por tanto, de argumentación, que sirve al mismo fin y que no es la actividad natural de una facultad, sino más bien producto elaborado de una[910]. A diferencia del método justificativo perceptual, asimétrico por cuanto soy el único que tiene acceso al instrumento que le otorga validez –mis ojos, pongamos por caso– se podría decir que el método justificativo del discurso, de aquél *'demostrar'* y *'refutar'* de hace unas páginas, cuenta con la enorme ventaja de ofrecer en su planteamiento la posibilidad más bien del acceso directo del que lo usa a sus fundamentos justificativos. Además, cuenta con la posibilidad de esgrimir dicho fundamento ante las exigencias

[910] *vid.* a este respecto como introducción las obras ya citadas de Ryle, G. *The Concept of Mind*, with an introduction by Daniel C. Dennett, The University of Chicago Press, Chicago, 2000 y de Dancy (Dancy, J. *An Introduction to Contemporary Epistemology*, Basil Blackwell, New York, 1989). Un contexto ampliado y más específico, además de más reciente sobre el tema se puede encontrar en Madison, B.J.C. "Is Justification Knowledge?", en *Journal of Philosophical Research*, Vol. 35, 2010, pp. 173-191; Turri, J. "Is Knowledge Justified True Belief?", en *Synthese*, Vol.184, No.3, Feb. 2012, pp. 247-259; Anderson, D.J. "Knowledge and Conviction", en *Synthese: An International Journal for Epistemology, Methodology and Philosophy of Science*, Vol. 187, No. 2, July 2012, pp. 377-392; Skene, M. "Seemings and the Possibility of Epistemic Justification", en *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 163, No. 2, March 2013, pp. 539-559; Balcerak Jackson, M.; Balcerak Jackson, B. "Reasoning as a source of Justification", en *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 164, No. 1, May 2013, pp. 113-126; Duke-Yonge, J. "Ownership, Authorship and External Justification", en *Acta Analytica: International Periodical for Philosophy in the Analytical Tradition*, Vol. 28, No. 2, June 2013, pp. 237-252

que otro tuviera a bien plantearle. Es una respuesta. Soporta el comportamiento responsable. Es inútil para cualquiera fiarse de nada más que de mi palabra para concluir que yo estoy justificado en mi idea de *'ver Charlottenburg ahí tras mi ventana'*. Yo soy el fundamento. Si alguien debe responder soy yo. Es mi acceso privilegiado. A saber, una ley que todo me lo permite –que sólo a uno mismo concede derechos. A diferencia de este planteamiento, el elemento inter-subjetivo de la prueba y de la explicación abren el camino de la crítica y se somete a la simetría de las razones. Enfrentado a la *asimetría* de la *'ley privada'* [*privilegio*] estaría la simetría del pacto o de la convención o del contrato entre individuos que toda *'letra'* en tanto señal inteligible pide respetar. La razón o fundamento del discurso no sabe de poseedores de la misma. La simetría o proporción en las razones implica que cualquiera puede repetir el proceso de la conclusión. Implica que, la que sirve de justificación al defensor ha de servir, si es válida, de justificación al oponente dialéctico.

Sea como fuere, las dos situaciones implican por igual que únicamente una porción de la experiencia es conocimiento. Que una diferencia puede ser establecida con claridad. Esto es, que el proceso del *'conocer'* no es uno regalado. Dado por hecho. Rendido sin resistencia. Que a veces, cuando nuestros instrumentos de validación fallan, o pueden fallar, no estamos legitimados para proponer determinadas conclusiones y hacerlas pasar por dignas de llevar el nombre de *'conocimiento'*[911]. Si se advierte una venda ante mis ojos, si se me halla en flagrante delito de falacia argumentativa, la credibilidad de lo que digo se ve irremediablemente cuestionada. *Porque 'puedo ver* [y] *no veo'*, porque *'puedo ofrecer un argumento valido* [y] *se puede señalar el principio del mismo que traiciono'*.

Se ha dicho algo más: *Debe haber algún medio* de medir la adecuación del método justificativo para con la creencia particular. Un método *'justo'* [*just*].

Algunos de nuestros juicios serán sin duda subjetivos, pero otros no lo son. Esto en sentido absoluto. Si preguntado, yo sostengo pertinazmente que sigo disfrutando de

[911] Goldman, A.I. "Discrimination and Perceptual Knowledge", en *The Journal of Philosophy*, Vol. 73, No. 20, Nov. 1976, pp. 771-791; Lycan, W.G. *Judgement and Justification*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988; Keeley, B.L. "Making sense of the senses: Individuating modalities in humans and other animals", en *The Journal of Philosophy*, Vol. 99, No. 1, Jan. 2002, pp. 5-28; Klein, P. "Warrant, Proper Function, Reliabilism, and Defeasability", en Kvannig, J.L. (ed.) *Op.cit.* pp. 97-130; Tyler, B. "Perceptual Entitlement", en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.67, No.3, Nov. 2003, pp. 503-548; Hinchman, E.S. "Telling as Initing to Trust", en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 70, No. 3, May 2005, pp. 562-587; Gerken, M. "Warrant and Action", en *Synthese*, Vol. 178, No. 3, Feb. 2011, pp. 529-547

la visión del paisaje urbano berlinés aún y todo vendado, se me requerirá por razones de tal afirmación. *Si* la afirmación ha de ser tenida por correcta, su estatuto debe ser restituido. De hecho, de entrada lo que se me requerirá es por razones perceptivas. Se me insinuará que las condiciones a que me refiero como fundantes de mi conocimiento han cambiado y que si quiero conservar las buenas relaciones en cuanto a validez, con ellas deberé cambiar mi método. Esto es, que hay una distinción efectiva que yo paso por alto. Una diferencia. Resuelto, tanto se nos da si honradamente o con el ánimo del fraude, podría enfatizar que lo veo a través de mi piel –una apelación supletoria a la sensibilidad perceptiva, esta vez cutánea–, o que lo veo en la misma pregunta de mi inquisidor –que la experiencia comprensiva de lo que se me pregunta *es* la creencia. Ante lo cual, el hipotético inquisidor, ahorrándose el mohín de extrañeza debería responder sin dudarlo que eso es imposible. Que dado el instrumento que empleo para sostener semejante afirmación sobre mi experiencia no puedo estar sino equivocado. Y esto, puesto que *'mis ojos'* y *'mis ojos vendados'* son métodos justificativos diferentes en el asunto que nos atañe. En definitiva, se me asegurará que *'no veo'* entonces, que eso no es *'ver'*, y que tampoco estoy justificado en lo que pretendo decir, ni sé siquiera lo que con ello digo. En definitiva, que yo no conozco. Esto en absoluto.

Volvamos al gabinete del *historiador*, más acá de la ventana berlinesa. Aquí, el adalid de la objetividad nos querrá sermonear con su ejemplo vivo. *'Haz esto o si no…'*. Sugiriendo que en el otro extremo de la transgresión está el castigo. Ignorancia y error. Más aquí, está el temor. Para empezar, el historiador probo alecciona indicando –acusadoramente, todo sea dicho– la enorme distancia que lo separa de *'eso otro'* que hacen con sus juicios los que se comportan caprichosamente y de manera arbitraria. Ésos que creyendo juzgar no juzgan nada –*ignorantes*–, o que sabiendo que no juzgan nada, hacen como que juzgan –*deshonestos*–. Ésos que llamamos *'los relativistas y subjetivistas'*. Hay una clara diferencia entre lo que éstos hacen y lo que él hace. Esa diferencia además es una cualitativa, puesto que lo destaca en una posición jerárquica superior. Él se considera juez porque los otros no pueden juzgar nada. Puede que sea una victoria pírrica, pero es una victoria total. Tiene una idea de *cómo los historiadores habrían de ser y cómo deberían comportarse* y, como justificación fundamental respecto del partido contrario, puede dar razones de ello. Es porque hay una superioridad de valor asumida que el *objetivista* se siente legitimado. Hay una clara

diferencia entre lo que él hace y lo que hace su contrincante. Cuanto mayor sea el papel que deba asumir, mayor será pues su importancia. Esta asunción no es arbitraria. Y, como la alternativa no se puede asumir al fin y al cabo, es deber de él extender y depurar el campo de cualquier resto de lo subjetivo: Resto de lo subjetivo es la dependencia del cómputo de lo personal, de la alabanza y el gusto satisfecho o insatisfecho… La alternativa es *'o si no'*… Si el elemento irracional no es una opción, sólo existe entonces una viable –nos advierten. La suya. Esa opción tiene las indicaciones de ruta necesarias para dirigir los pasos a la tan ansiada ominisciencia. La apelación a nuestro buen sentido es, también en tanto ejemplarizante, una llamada a la corrección deontológica. Es una norma para la actuación profesional apropiada. Es decir, en las cuestiones referidas al ejercicio profesional, aquél al que puede darse la propiedad de *'estar escribiendo Historia'* y no más bien una novelita, es el que puede vanagloriarse de estar realizando el ejercicio apropiado. El que posee el atributo esencial a la actividad. El historiador de ley deberá anotar aquello como el primer verso de su credo. Como un deber profesional. Es totalmente irracional –llevado de esta manera– atribuir mérito y culpa, alabar y elogiar. *'Perdonar'*, *'sancionar'*, *'admirar'*, son momentos del entusiasmo álgido o decaído, más propios de la platea del teatro que de otra cosa. No se dice no obstante que el *juicio moral* en *Historia* sea artículo para el menudeo clandestino, lo que se dice es que si no se asumen ciertos compromisos el *juicio moral* será eso, que quedará reducido a eso. Una posición desde luego indigna. ¿Cómo quedará pues cuando no caiga tan bajo?

Las aventuras introspectivas de un Macaulay, sus juicios de valor, los usos de la ironía más literaria, sus intereses más personales –por concluir– dejan ahíta nuestra imaginación, pero no alimentan al oficio. "Pudiera [decirse entonces además][…] que Gibbon o Macaulay o Treitschke o Belloc han fracasado en lo que a la reproducción exacta de los hechos se refiere, como sospechamos que de hecho ha sucedido. *Decir esto es, por supuesto, acusar a estos escritores de grave impropiedad*"[912]. Ante el

[912] Berlin,I. *Loc.cit.* p. 118; Mandelbaum, en tantas cosas el homólogo americano de Berlin, reflexiona en el 55 –cuando los ecos de la conferencia de Berlin en el 53 más resuenan– sobre el repunte de semejantes tendencias y su efecto en historiografía (Mandelbaum, M. "Concerning Recent Trends in the Theory of Historiography", en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 16, Oct. 1955, pp. 506-517); *vid.* Schaff, A. "Why History is Constantly Rewritten", en *Diogenes*, Vol. 30, Sept. 1960, pp. 62-74; Sarkar, H. "Methodological Appraisal, Advice, and Historiographical Models", en *Erkenntnis: An International Journal of Analytic Philosophy*, Vol. 15, Nov. 1980, pp. 371-380; Gaddis, J.L. *The Landscape of History: How Historians Map the Past*, Oxford University Press, Oxford, 2002; De notar es la deriva epistémica

'análisis definitivo', ante la *valoración técnica* perfecta de lo aprendido buenamente en la escuela, palidecen estas creencias cuando no sea que se nos sonrojen avergonzadas.

Si de asumir responsabilidades ante los peritos hablamos, la mirada acusadora encuentra enseguida presa fácil en el *filósofo de la Historia*, que habría de ser uno de los primeros imputados de *'bis in idem imaginatio'*. Uno así de esos que acompañan, aunque sea criminal con buena corazón, a cualquiera de los historiadores más arriba nombrados en el banquillo. Y es que, "¿qué podría querer significarse con ese hacer una apelación a nuestra simpatía, o una a nuestro sentido de la historia?"[913] ¿Qué significa –quiere significar– aquél que usa como defensa epistémica su apelación a nuestro sentimiento y a un supuesto séptimo sentido? Reduzca usted *'a los efectos'* y vea qué le queda de eso. Por ser más claros en el planteamiento, de lo que se les puede acusar a éstos es de no querer decir nada. Al emplear en este contexto términos como *'simpatía'* o *'sentido de la Historia'* se usan *'letras'*, se usa una *'voz*', pero no se dice con ella cosa alguna. Fuera de su contexto usual pierden su sentido, y sin él resulta ventajista exigir el efecto performativo correspondiente. El crimen, sin embargo, tiene mucho más que ver con hacer de una voz que debía ser inteligible algo ininteligible. Incluso con las mejores intenciones y las más honestas. El crimen es pervertir y retorcer la naturaleza de lo humano, que es lo racional de la *'voz'*, haciéndola irracional, haciéndola con ello de menos. No se compra nada con la falsa moneda. Transplantados desde su hábitat lingüístico original, los términos empleados pierden enteros en su pragmática. Tantos enteros que se vuelven *'ininteligibles'* y por eso pierden su carácter de instrumento. No se deja hacer nada con ellos. La divisa que tiene su valor más allá de la frontera es aquí moneda inútil y no sirve para comprar nada. "A pocos se acusa de ofrecer explicaciones tendenciosas de los cambios geológicos o de falta de comprensión intuitiva [*intuitive sympathy*] a la hora de describir el efecto del clima italiano sobre la agricultura de la antigua Roma"[914], pero al arribar cerca del territorio de lo humano, siempre tenemos motivos más que fundados para desconfiar de las posturas presentadas. Hay que andar con pies de plomo. Hay que arrinconar a la imaginación, dejarse en casa el interés

---

sobre las alas de la Epistemología de las Virtudes de Ernest Sosa que hallamos en Paul, H. "Performing History: How Historical Scholarship Is Shaped by Epistemic Virtues", en *History and Theory: Studies in the Philosophy of History*, Vol. 50, No. 1, Feb. 2011, pp. 1-19. Entiende ésta justamente que *'conocer'* es un tipo de *'acción-reacción'* presumida y una propiedad adscrita caritativamente.

[913] Berlin, I. *Loc.cit.* p. 118

[914] *Ibid.* p. 118

propio y las ínfulas de literato en lo posible, y abrir el estuche de los instrumentos de la técnica. Técnica y no arte hacen al historiador.

Pero hay conocimiento porque una diferencia se puede hacer al movernos de objeto de estudio a objeto de estudio. La noción de lo que por conocimiento se tiene habría de hacerse fuerte –como un deber– en el cultivo de la capacidad de distinción, que no es nada más allá de una facultad para el discernir y la crítica. *Juzgar* es distinguir. Separar. Es un separar que es un apartar cuando la situación en la que se aterriza es una de duda, de confusión y ofuscación. El análisis es entonces una distinción que *'identifica'*, esto es, que no aparta simplemente los elementos en disenso para dejar espacio, sino que los separa y nos dice lo que cada uno es. Éste de aquí es un algo, y ése también, y, además, no son el mismo 'algo'. Los ordena. Si, por el contrario, la situación heredada es de calma chicha, *'conocer'* es *'distinguir'* cuando lo que se introduce es la misma diferencia respecto de la cual uno no debería estar tan tranquilo. No es lo mismo *'ver'* que *'ver con una venda ante los ojos'*. *Los seres humanos merecen que se les haga justicia, que se los reconozca, y no desde luego que se les reconozca la justicia de los palos y las piedras*[915]. Esto quiere decir que puede y debe

[915] La historia del concepto de *'reconocimiento'* en las distintas lenguas es, sin lugar a dudas, una ribeteada de peculiaridades. Repite –y por eso lo pensamos un concepto merecedor de análisis aquí– en su duplicidad de significados la originalidad o no de sus relaciones jurídicas con el derecho. Son dos los que parecen conceptos principales a todas las formas de su expresión, sea cual sea la *'letra'*. En alemán –y de acuerdo con el Institutut für Deutsche Sprache sito en Mannheim, como puede atestiguarse en su aplicación OWID– así como en español –recogida en la Real Academia Española (RAE)–, la acepción que prima es la de corte más legalista. 'Reconocimiento' es instituir, o estar bajo jurisdicción. Literalmente, encontrarse 'bajo lo que la ley dictamina, o dice'. Se revela en términos tan orientados como *'Auszeichnung'* [*distinguido, señalado*], o *'das Akzeptieren'* [*aceptación*], términos que obligan a la atribución de propiedades como su consecuencia: ser valorado y gozar de dignidad [*die Würdigung*]. Dignificado. En castellano, 'reconocer' o 'reconocerse' sostiene el mismo estatus primario como concepto referido al lenguaje jurídico. Consiguientemente, uno de los sentidos del término 'gratitud' es el efecto de la recepción de algo para lo que uno no tiene necesariamente derecho. En lengua francesa, la Académie française logra una posición intermedia entre las dos anteriores y la propia del inglés que hemos dejado para el final. Y esto porque aparece la variación epistémica por primera vez como una determinante en el propio lenguaje cotidiano, *'reconocimiento'* [*reconaissance*]. El uso *Anerkennung* [*re-conocimiento*] que la copia en alemán es derivado. Un uso específico filosófico. El inglés por su parte dedica un término específico para el lenguaje jurídico –*to acknowledge*– y reserva 'recognition' para su variedad epistémica en la pragmática común. Puede que haya una relación entre la normatividad lingüística aquí presentada, la fundación de las diversas academias y la difusión del *ius romanum*. La institución francesa se remonta a 1635. Bastante tardía pues. A caballo entre la alemana y la española y la ausencia de una así en Inglaterra –Dr. Samuel Johnson mediante–. La difusión cultural temprana del *derecho romano* en España y Alemania parece tener cierta relevancia en el caso, dando una fuerza eminente a las 'intitulaciones' y los 'poderes' del lenguaje realista, y afectando tanto al lenguaje como al derecho. Se fortalece la *carga metafísica* sobre todo en las relaciones respecto de los individuos, entre los individuos, y entre éstos y las instituciones. Para ver una posible evolución epistémica de la palabra a la adjudicación de la propiedad, variación elegida a conciencia por su relación con el desarrollo intelectual del problema en Berlin como veremos en adelante, y, con la posible intervención de la facultad

ponérsele una calificación, una nota, una *propiedad* [*mark*] distinta a unas cosas y a otras, que tenemos buenas razones –si lo de buenos motivos no nos suena del todo bien ya al oído– para hacer esto, y que, llegado el caso, somos más que capaces de anotar que entre ambos hay una diferencia. No es necesario un *'sentido'* especial, eso es cierto. Pero, también lo es que, la diferencia –para ser diferencia– no podrá quedar reducida nunca a la nada. *Sea como fuere* [*at any rate*], por muy estrecha que fuera ésta, y, con ella, por muy poco esfuerzo que tuviera que hacer la imaginación, el desempeno de la función del discernimiento tiene que ver, se quiera o no, con el de producir una distinción por cada nueva propiedad. Hasta ahí hay que imaginar algo. Cuando todo –o tanto como para no producir una diferencia– se reduce, palos y piedras *son como* seres humanos. De manera mentirosa. Entonces, devolviendo la acusación a los inmaculados y a los escolásticos, *no hay* una diferencia clara entre lo que ellos como historiadores hacen, y lo que los otros –esos otros subjetivistas y de mal vivir– hacen.

Si aquél *historiador objetivo* era juez porque él sí podía juzgar y aquellos otros desgraciados no, en ese caso, caso de que esa diferencia se esfume, caso de que la cualidad que hacía de él juez se evapore, se ha de ver ante necesidades y penurias para justificar cómo se ve capaz todavía de *'juzgar'*, de separar. Ha reducido hasta la disolución todo el problema. El agua, calentada hasta la ebullición durante demasiado tiempo ya no bulle realmente, porque ya no queda agua que hacer bullir.

---

imaginativa que retomaremos *vid.* Strawson, P.F. "Imagination and Perception", en Strawson, P.F. *Freedom and Resentment*, Methuen&Co.Ltd, London, 1974, pp. 45-65; Strawson, P.F. "Self, Mind and Body", en *Op.cit.* pp. 169-177 ; Strawson, P.F. "Persons", en Strawson, P.F. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphyshics*, Methuen&Co.Ltd, London, 1959 [Hay edición en castellano de ambos libros en Strawson, P.F. *Libertad y resentimiento y otros ensayos*, introducción de Juan José Acero, Ediciones Paidós, Barcelona, 1995 y en Strawson, P.F. *Individuos: Ensayo de metafísica descriptiva*, traducción de Alfonso García Suárez y Luis M. Valdés Villanueva, Ediciones Taurus, Barcelona, 1989. Apuntamos respecto de la primera edición, no obstante, que se halla incompleta, faltando en ella los ensayos de Strawson correspondientes a la *imaginación* y la *causación* que constan en el original]; Una versión más moderna del mismo problema se puede ver en Honneth, A. "The priority of recognition", en Honneth, A. *Reification: A Recognition- Theoretical View*, The Tanner Lectures on Human Values, Berkeley, California, 2005, pp. 119- y ss.

Hay una versión online de este trabajo en http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/Honneth_2006.pdf

8.3. Vanidad de vanidades. Relativismo, determinismo y el discreto encanto del '*análisis definitivo*'.

El coco de la impropiedad [*inadequacy*] pesaría como un añadido sobre el ánimo de cualquiera al que importara en algo el ser tachado de irresponsable en el trabajoso ajetreo que la vocación ya de por sí implica. Al que le importara en algo.

Para que esto oscilara de forma amenazadora sobre la coronilla inclinada sobre el libro del estudioso, claro está, el iniciado en las artes historiográficas –por poner un ejemplo cualquiera de entre los de muchos otros posibles eruditos– debería encontrar como uno más de entre sus deseos aquel de conducirse con corrección en estas sus tareas. Sería algo tal que un deseo deontológico. Humillándose [humillado, *self-effaced*], se elevaría. Se elevaría, evidentemente, a ser *historiador*, a ser reconocido por sus pares como tal. Se elevaría en esa dignidad a los ojos de los otros iniciados. Este deseo invoca cierta publicidad del conducirse entonces. Se busca el reconocimiento. Una de esas cosas de mutualidades. De ello resulta que, equivocarse, errar, son motivos contra el probo, pero al menos éste no querrá ni promoverlos ni ocultarlos. No de menos peso que el motivo a favor de la honestidad intelectual será el que maniobra en contra del capricho de lo personal. La autodisciplina y eclipse de lo individual del académico vienen con el mismo impulso honesto. El que defiende el principio debe estar presto a defenderlo *contra* el principio que lo quiere refutar. No es '*apropiado*' –no recibe la nota de lo '*apropiado*'– aquello de lo que uno no puede dar cuenta, aquello que no puede explicar, lo que no puede exponer a lo público. Tampoco recibe susodicha nota, y cae de puro obvio, aquello que se desea no tener que exponer. Lejos de ser una reconvención inocua, el que está determinado para la responsabilidad opone activa resistencia a estas pasadas actitudes. Como apunte, cabe sugerir que esta misma actitud se ha de anticipar como no susceptible de reconocimiento así las cosas.

La primera serie de hechos corresponderá a la línea de lectura de lo que no entra, que es mejor que no entre, pero que sí puede entrar en nuestros cálculos, la segunda a lo que se piensa que es necesario que no entre. Caja A o caja B.

No se perdona sin embargo, y esto es algo en lo que coinciden ambas expectativas, ni al que es demasiado torpe como para corregirse –'*se les acusará de grave inexactitud* [*inadequacy*]' como *historiador*–, ni al que cultiva el ánimo de fraude

y demuestra ser demasiado hábil en la promoción del bien propio. A ése que no busca desde luego corrección alguna –por eso mismo *'se les acusará de grave de incorrección'* [*inadequacy*]. Es éste último guardián de un bien propio que, allí en el privilegio del sujeto encastillado, evita el trámite del entendimiento. Lo evita por aquello de que, de desvelarse, quedaría atrapado en una red de serias obligaciones contractuales –por *'voz','pacto'* y *'letra'*– y encarado ante la necesidad de dejar en todos los renglones abiertos a auditoría de las cuentas el asiento consiguiente y con firma. ¡Ay del que tenga algo que ocultar!

Discutamos estas taxonomías. Un bien propio habla, por mejor decir, a otro bien propio. Decíamos que la *'voz'* que expresa siempre tiene al otro lado un interlocutor. A las malas, llega uno y se lo supone en un soliloquio. Es inteligible sea como fuere. Así, se pide el asentimiento y la aprobación porque el asentimiento y la aprobación también se regalan sin pedir nada a cambio. Porque tiene sentido el comportamiento de pedir, lo tiene el de donar, y viceversa. Son correlatos. Se viene buscando un efecto, la inclinación del juicio, el favor. Que no se sorprenda nadie si se dice además que se va a buscar allí donde se espera encontrar. El que lo concede, puesto que se lo concede a alguien que lo reclama sin derecho al mismo, lo hace de todas, todas, bajo el signo del mérito, la gracia y el halago, no bajo el que responde del derecho adquirido. No median razones en esta clase de tratos. No hay un discurso que medie. Una vez cerrado, la seguridad de los implicados está en que no puede exigir compensación el donador –pues es don– si en algo ha menguado el peso de la mercancía en su periplo desde el escaparate al bolsillo, ni –para regocijo de las esferas etéreas de la justicia poética, la queramos humana o divina– tampoco la puede invocar el peticionario caso de no lograr a la primera sus objetivos de apaño. Ambos se andan moviendo al otro extremo de una distancia sin medidas, sin hitos kilométricos, límites o convenciones escritas o proferidas. Todo fin de trato es aquí posible. ¿La exigencia? Sólo si los intereses no han sido todo lo aparentes que debieran. Como un plus, la dependencia del cómputo de lo personal, de la alabanza o el escarnio, de la espera del gusto satisfecho o insatisfecho, es traicionera porque estando absuelta de medida nunca advierte tampoco de que la cuenta está saldada. Siempre podemos dejar algo a deber en un sentido del intercambio o en el otro, pues en ningún caso hay una línea marcada donde se diga basta. El tiempo del deseo es el tiempo en sí. El tiempo se nos representa como la espera de aquello que se

deseará con miras al futuro ¡De existir la medida y la proporción, de haberla, ésta misma sería el principio de una razón muy distinta en su naturaleza, una abierta a las exigencias!

Todo estaría en contra en ese caso de la lógica del capricho que hasta aquí era soberana. Y decimos *'todo'* sin exagerar un ápice porque a poco que algo estuviera por desdecirla contaría ya como afrenta entera contra el deseo, contaría de un modo absoluto. Ante los exaltados y, por los exaltados, sería una afrenta contra el carácter de la mismísima realidad, "mientras en el discurso retórico [las pasiones] deben ser suscitadas por el orador y deben producirse de acuerdo a lo que se dice […][–Y es que]¿Cuál sería su función si quedaran de manifiesto [por] los hechos y no gracias al discurso? […] Aquí [, en la *Poética,*] deben manifestarse *sin explicación*"[916]. *Las* pasiones deben darse preparadas y deben ser aceptadas como hechos. El ánimo al que van dirigidas debe acogerlas como huéspedes cediéndoles cualquier espacio que reclamen confiadamente. Haciéndolas su realidad y otorgándoles su posición. Intitulándolas. Dándoles institución y derechos propios. En no otra cosa cita su éxito el *poeta*…y, no obstante, queda comprometido el exaltado también a la lógica de los hechos que las pasiones de por sí ya son.

Introduzcamos esta pequeña coda puesto que de narraciones, persuasiones y tramas argumentales nos ocupamos. Según palabra del Estagirita, tanto la *Poética* como las diferentes especies que forman el género para el arte atesoran en común dentro de su naturaleza misma esencial la apelación a un sentimiento. Eso las distingue en su independencia de otras *technés* [*técnicas, instrumentos, aperos*]. Cada especie se compone en la dirección de una pasión específica, una emoción, que cultiva en camino hacia su territorio y arco sentimental. Ésta es la *'fuerza'*, el efecto y *páthos* [camino], de

[916] Aristóteles. *Poética,* L. I, c. XVIII, 1456b, p. 86; La bibliografía especializada es nutrida en este sentido. Interesan sobre todo: Menke, C. "Le regard esthetique: affect et violence, plaisir et catharsis", en *Philosophiques,* Vol. 23, No. 1, Primavera 1996, pp. 67-79; Trueba, C. "La interpretación intelectualista de la tragedia: Una discusión crítica", en *Tópicos. Revista de Filosofía (México),* Vol. 25, 2003, pp. 59-78; Fujita, K. "Manthanein als historische Identifikation in Poetica des Aristoteles", en *Journal of the Faculty of Letters,* Universidad de Tokyo, Vols. 29-30, 2004-2005, pp. 17-40; Woodruff, P. "Aristotle 'Poetics': The Aim of Tragedy", en *A Companion to Aristotle.* Agnostopoulos, G. (ed.), Blackwell Companions to Philosophy, Wiley-Blackwell, London, 2009, pp. 612-627; Brian, D.J. "Trial Argumentation: The Creation of Meaning", en *International Journal for the Semiotics of Law,* Vol. 22, No. 1, March 2009, pp. 23-44; Michell, R. "Emotions as Objects of Argumentative Constructions", en *Argumentation: An International Journal on Reasoning,* Vol. 24, No. 1, 2010, pp. 1-17; Brito, H. "*A poietike techne* como instrumento meta-filosófico", en *Kriterion: Revista de filosofía,* Vol. 53, No. 125, Jan.-June 2012, pp. 41-58; Oele, M. "Passive Dispositions: On the Relationship between Pathos and Heksis in Aristotle", en *Ancient Philosophy,* Vol. 32, No. 2, Otoño 2012, pp. 351-368

cada una de ellas. El sentimiento se despierta por medio del sentimiento. Sin incitación al movimiento no existen inercias, no existe la elasticidad que devuelve como respuesta otro sentimiento. Hay que convocarlos. De hecho, de ser esto cierto, estaríamos autorizados a sostener que, eliminada la fuerza, se elimina la misma *Poética.* A cada una, su efecto específico, la cuerda que hay que tensar para que resuene. ¡Pero que suene alguna! El hacedor de tragedias, por poner un caso típico, es el autor que apunta hacia la ganancia *'ante un dolor y un daño'*. "La imitación [el instrumento de que se vale como cayado la *Poética* en este supuesto en concreto, su técnica, es, en sustancia] es imitación de hechos *que inspiran temor y compasión*"[917]. Representa la tragedia –es decir, pone como símbolo en su imitación– el temor y la compasión. Es *'fuerza'* porque no hay negociación buscada. Es conmoción y remoción del alma. Choque y resistencia a la que someterse. Acción-reacción. El fin propio del arte está en producir "la catarsis de tales padecimientos"[918]. Su purga y aquietamiento. Como medicina, *pharmakon.* Únicamente la lanza de Aquiles es capaz de sanar las heridas que ella misma dedica al enemigo. *Drama* en sentido general es una "imitación no de personas, sino de acción y de vida, *y la felicidad y la infelicidad están en la acción*"[919]. Uno actúa *'para ser feliz'* o *'para evitar ser infeliz'*, ése es el motivo principal, y, en buena lógica, la representación de ello derivada tendrá que tener como fin supletorio la compensación a dichos desvelos. No nos interesan en absoluto los rasgos ejemplares de los individuos egregios en ella retratados *por ellos mismos*. No, lo que nos interesan son las consecuencias de sus acciones, lo que de ellas se deriva, que sí puede ser ejemplar: Como repetición para captar la técnica quizás. Como modelo a imitar por sus beneficios. La *catarsis* es la revancha simbólica del sentimiento, que tiene una segunda oportunidad ante unos

[917] Aristóteles. *Op.cit.* L. I, c. X, 1452a, p. 58

[918] Aristóteles. *Ibid.* L. I, c. VI, 1449b, p. 47; Lear, J. "Katharsis", en *Phrónesis: A Journal of Ancient Philosophy,* Vol. 33, 1988, pp. 297-326; Daniels, C.B.; Scully, S. "Pity, Fear and Catharsis in Aristotle's Poetics", en *Nous,* Vol. 26, No. 2, June 1992, pp. 204-217; Valadez, J.M.M. "Catarsis y autodestinación", en *Laguna: Revista de Filosofía,* Vol. 16, 2003, pp. 107-116; Hoc, L.C. "Aristotelian Concept of Katharsis", en *Philosophia: International Journal of Philosophy,* Vol. 35, No. 2, May 2006, pp. 124-141; Woodruff, M.K. "Katharsis Revisited: Aristotle on the Significance of the Tragic Emotions", en *Newsletter for the Society for Ancient Greek Philosophy,* Vol. 8, No. 2, 2007, pp. 3-11; Maniatis, Y.N. "Tragedy in Aristotle: Catharsis and Medicine", en *Skepsis: A Journal for Philosophy and Interdisciplinary Research,* Vol. 18, Ns. 1-2, 2007, pp. 173-187; Galgut, E. "Tragic Katharsis and Reparation: A Perspective on Aristotle's Poetics", en *South-African Journal of Philosophy,* Vol. 28, No. 1, 2009, pp. 13-24; Bocayuva, I. "Catarse na trageda grega: aprendendo a viver, 'vivendo'", en *Ethica: Cadernos Academicos,* Vol. 15, No. 1, 2008, pp. 35-42; Lear, J. "Catharsis", en Hagberg, H.L.; Jost, W. (eds.) *A Companion to the Philosophy of Literature,* Blackwell Companions to Philosophy, Wiley-Blackwell, London, 2010. pp. 193-217

[919] Aristóteles. *Loc.cit.* 1450a, p. 49

hechos que ya no son sino la sombra de lo que fueron, que no son sino su representación. Pero, así entendida, no se quiere en la *Poética* el efecto por el hecho, sino el hecho por el efecto. No se desea representar a los personajes por medio de sus acciones, sino a las acciones, aunque tengamos que manifestarlas por medio de personajes. El sentimiento "debe surgir de la trama misma [de los hechos], del argumento"[920].

De *fuerzas poéticas* distintas se esperan, por supuesto, no composiciones y argumentos diferentes con necesidad, sino efectos distintos: el *ditirambo*, la *comedia*, no necesitarán de otros cayados –tramas, composiciones– para arribar a los dominios de otros temples del espíritu, precisarán en esencia de otras actitudes, de otras *'fuerzas'*. Lo que a uno hace llorar, al otro hace reir. Una misma *fábula* [*mythos*, relato] o trama de la composición da de sí para mucho. Combinaciones y permutas de los hechos alumbran el mismo efecto en diversas variaciones, o distintos efectos con el mismo relato. El sentimiento debe surgir de la trama misma, de los hechos, pero nada se dice de cuál ha de ser combinación permitida y prohibida. Porque no las hay, porque se quiere el hecho por el efecto, el *medio* por el *fin*. ¿No podemos imaginar que haya acaso argumentos presentados ora como tragedia, ora como comedia?[921]

---

[920] Aristóteles. *Ibid.* L. I, c. X, 1452a, p. 59

[921] El argumento no determina necesariamente el efecto, ni el efecto determina el carácter del argumento. Si bien "la poesía se dividió conforme a la índole de los poetas [, de tal manera que] los más respetables imitaban las acciones más nobles y las de tales personas, y los más viles imitaban las de las personas de más baja estofa […] Con todo", es Homero también destructor de prejuicios en esto por su genialidad, pues de ninguno de sus predecesores "podemos decir que compusiera un poema semejante [a la *Iliada* y la *Odisea*, pero en comedia] aunque probablemente hubiera muchos; pero de Homero en adelante si es posible […] Homero fue el poeta por excelencia en las composiciones serias […] así también fue el primero que trazó las líneas generales de la comedia, *dando forma dramática no sólo a la invectiva, sino a lo ridículo*" (Aristóteles. *Ibid.* L. I, c. IV, 1448b, p. 42). Es decir, también Homero es el que abre camino en esto de la mofa, lo burlesco y la comedia…con el mismo tipo de composición. Y no sólo esto, sino con el mismo tipo de argumento pero al servicio de otros fines. *Dando forma dramática*, de drama a lo que antes era sólo un afecto. Se atribuye a Homero la creación de un equivalente a la *Iliada*, y de uno a la *Odisea*, pero dentro de la lógica efectista de la comedia y la sátira. Nos quedan apenas unos fragmentos del *Margites*. Aunque Aristóteles lo atribuye a Homero, parece demostrado que suyas son las maneras, pero no es el autor. Margites, el protagonista, originario de Colofón –su nombre proviene del griego *μαργος* [loco, bobo, exaltado]– es el justo contrario de Odiseo. Y lo es porque es el tonto del pueblo. Las noticias que tenemos lo colocan, imitándolas, en la senda de las aventuras y desventuras del rey de Ítaca. Se dice –es Platón en su *Alcibíades* el informador– que sabía hacer gran cantidad de trabajos, pero que todos los hacía mal. Respecto de la *Iliada*, el análogo sería la *Batracomiomaquia*, o *guerra de las ranas y los ratones*. Homero narra en hexámetros –el verso de la épica–, trimetros y yambos –los versos de la comedia y la sátira– la batalla legendaria entre batracios y roedores, dotando a cada héroe participante de nombre y carácter acorde, émulos todos de sus héroes clásicos. La resolución del conflicto depende, una vez más, de los dioses. Envían en esta ocasión éstos una hueste de cangrejos y camarones ante los que las tropas de ambos bandos se rinden para firmar un armisticio. También está escrita en hexámetros. A este tenor se comprende también el movimiento contrario, de la épica y el drama al relato

Sólo un último consejo para ese primerizo en las artes de la *poiesis*. Se quieran como se quieran articular, aconseja Aristóteles "que las composiciones no sean semejantes a los relatos históricos"[922]. La *Historia* hace del carácter de su empresa, sí, el trabajo sobre *lo particular*. Es su objeto. Son los hechos particulares, individuales y concretos, los que la mantienen ocupada[923]. Esto, así bien mirado, no introduce en sí una diferencia con respecto a la *Poética.* El griego piensa, ya que estamos, que la fábula tiene carácter histórico en cuanto a hecho. Tampoco se introduce la diferencia por la forma de la imitación. "Pues el historiador y el poeta no difieren por contar las cosas en verso o en prosa (pues es posible versificar las obras de Heródoto, y no sería menos historia en verso o sin él)"[924]. Ni el objeto, ni la forma de la imitación hacen el distingo. La diferencia podría quedar estipulada en rigor de que la imitación de que se valga la *Historia* no lo será de hechos que inspiren temor o compasión, o, por mor de la honestidad, que inspiren cualesquiera otras pasiones. La naturaleza de tal imitación será otra porque su *fin qua arte* será otro, y tendrá las necesidades de cara a su aprobación que le sean propias. *Nec ridere, nec plugere.* Determinar sobre el plano de los hechos de la *Historia*, quién será ganador o perdedor, quién héroe o villano, servirá a la composición del *poeta*, pero hará de justa a la causa contra éste del *historiador*. Querer ver en la *Historia* un *'libretto'* es tomarla como tragedia o comedia *a priori*, querer usar un instrumento para algo para lo que no fue forjado. Algo en consecuencia injustificado. No se quiere en la *Historia* el efecto por le hecho, no se quiere el efecto, o ése efecto en todo caso. Punto.

El *'temor'* ante ciertas *'actitudes metafísicas'* del que Berlin hace su caballo de Troya no es sólo el miedo al capricho y la ligereza de los motivos. Esto es el envés. Es un primer romper del miedo. El pecado de ligereza tienta la costumbre de la

---

moralizante, soterrado bajo la misma trama argumental: La recepción de Homero en la Francia del siglo XVII "fue tan poco entusiasta que […] podría ser equiparada a una ausencia" (Labio, C. *Origins and Enlightenment. Aesthetic Epistemology from Descartes to Kant,* Cornell University Press, Ithaca & London, 2004, pp. 36-37). De no haber Aristóteles elogiado a aquél, es bien probable que nadie le hubiera prestado la menor atención. "La poesía de Homero había sido encontrada en falta ya desde el siglo quince, cuando menos […][y en lo que se la encontraba menguada era en] el sentido del decorum. Es más, aquéllos que se tomaban la molestia de estudiar a Homero hacían reposar sus interpretaciones por lo general en la clase de alegorías que tacharíamos de moralizantes" (Labio, C. *Ibid.* p. 37); Cf. con Hepp, N. *Hòmere en France au XVIIeme siècle*, C. Klincksieck, Paris, 1968; Hepp, N. *Homère en France après la Querelle (1715-1900)*, Honoré Champion, Paris, 1999

[922] Aristóteles. *Ibid.* L. I, c. XXIII, 1459a, p. 101

[923] Aristóteles. L. I, c. IX, 1451b, p. 56

[924] *Ibid.*

irresponsabilidad. ¿Quién habrá de pedirle a uno cuentas de lo que desea? El *Sir* está de acuerdo y por eso deja que los *objetivistas* vean en el argumento uno válido, uno que se ha dejado conducir suavemente y sin dificultades dentro de sus murallas. Pero habrá más. Lo que no saben con exactitud es lo que han acabado aceptando. Y Berlin es paciente. "Dos poderosas doctrinas campan a sus anchas en el dominio que es el pensamiento contemporáneo, el relativismo y el determinismo", ¿Pero cómo es posible, de ser tan evidente su error, que hayan embrujado de tan poderoso modo a las –por otro lado– mentes más brillantes de su generación? "Puede que, quizás, no sea esto sino un *signo de neurosis y de confusión*"[925]. Un cierto estado de enajenación.

En *Historia* –se dicen para el coleto–, sí, toda actitud es un equívoco, cuando no una villanía. Si eso se teme, desde luego que es mejor cortar por lo sano y cauterizar el órgano que ofende. Las sensaciones que nos aporta no son sino con las que se refocila un miembro fantasma.

Los comportamientos de aprobación o de aceptación, el comportamiento de *rechazo*, no menos que los más entusiastas y sentidos del asentimiento optimista, o el de la resignación e incluso el disgusto, son arbitrarios. Son subjetivos en el sentido de la palabra que es pleno. Expresiones, no explicaciones. Si es que no son capaces –si es que no tienen cualificación o propiedad cualitativa– de apoyar su estatus con un criterio que pueda ser hecho público, son inútiles para esta empresa. Este criterio es por supuesto la razón de su emisión, que los hace objetivos o subjetivos. Su *'inteligibilidad'*, en este caso. La poética es cosa de individuos que atienden a razones o de exaltados. No somos tan temerarios como para atribuir a nadie la doctrina de que las emociones son ininteligibles. Pero si, cualesquiera de las atribuciones más arriba citadas llegan impulsadas únicamente por el viento en las velas de sólo los hechos, a saber, sin explicación, entonces el criterio de su necesidad, el criterio de su consecuencia, no puede tener esperanza alguna de persuadir a las inteligencias. "Pues hay una diferencia notable entre que una cosa suceda a causa de algo, o después de algo"[926]. Esta diferencia, es una *'explicación'*. Puede ser esto último, que una cosa vaya detrás de otra, fruto si acaso de la casualidad o del sacrosanto azar, lleno de tantas y tantas posibilidades, pero no lo es sin duda de la necesidad y la verosimilitud que las inteligencias suponen como decorado del drama. El pecado de ciertas actitudes

[925] Berlin, I. "Historical Inevitability", en *Op.cit.* p. 155
[926] Aristóteles. *Op.cit.* L. I, c. VIII, 1452a, p. 59

metafísicas veleidosas –agregamos un epiteto descriptivo para distinguirlas de las que ya anticipamos serán actitudes metafísicas apropiadas y justas– está en que la consecuencia de dicha actitud no puede predatarse. No puede remitirse a un origen y aparición fuera de lo consecutivo que es el tiempo abstracto. No es verosímil, ni necesaria. Es consecuencia sólo como lo es lo consiguiente. Va después de algo. Su única necesidad es que una cosa va detrás de otra temporalmente, *no gracias a explicación.* Casualmente. El efecto se conoce por costumbre, no por razón, se ha dejado al albur de la ilusión eficaz del discurso, a la ficción que cope nuestras expectativas, en la que reconozcamos nuestro deseo[927]. El aedo, el rapsoda o el poeta mezclan los elementos que obran la representación fantástica con arte, no con ciencia. No es que la acusación halle suelo fértil en que la *actitud* se encuentra disociada de los hechos, es que la encuentra porque se asocia por igual con cualquier hecho, por no estar articulada con ninguno en exclusiva. Únicamente la casualidad, y luego la convención y la costumbre la hacen cristalizar. Como cualquier composición es grata o ingrata a las Musas, ninguna es necesaria, ni prescriptiva. La actitud y los hechos tienen independencia lógica y ontológica.

Con esto no se quiere decir que cualquier combinación sea posible, claro está. Los hechos no son completamente maleables. Tampoco lo son los deseos. La actitud hermenéutica natural es juzgar de acuerdo a lo que se desea y se sabe, respecto de lo que es inferior o lo que nos supera. Respecto de lo que esperamos, o nos importa, y sus contrarios. En esto está el arte del poeta, en lograr el éxito en encontrar sin regla la composición adecuada para el público adecuado sin contrato o convención de por medio y de cara a éste. Pero se permiten tantos ángulos de giro que se puede decir que la articulación, en sí, está dislocada, descoyuntada. Es razonable de aceptable, no racional

[927] Dos formas hay de mover el ánimo del espectador hacia el convencimiento y la aceptación de las ficciones que sobre el escenario, o en el documento, pergeñan –tanto se nos da– *poeta* o *historiador*. El primer tipo de persuasión es el equivalente al que se produce por medio de *las cosas que van después de algo*. Es el *reconocimiento trivial* que hace la costumbre. "Y es que por eso les agrada ver las imágenes, porque al mismo tiempo que las contemplan aprenden y van deduciendo qué es cada cosa, como por ejemplo, éste es fulanito. *Pues en el caso de que no se haya visto antes lo imitado, no le producirá placer como imitación*" (Aristóteles. *Poética*, L. I, c. IV, 1448b, p. 42. El subrayado es mío), pero hay otros *reconocimientos*, está el reconocimiento de la secuencia articulada *qua causa* de los acontecimientos, un *reconocimiento causal*. "De modo que no se ha de exigir a toda costa atenerse a los argumentos tradicionales, sobre los que versan las tragedias. Pues sería ridículo pretender algo así, ya que hasta los hechos conocidos los conocen unos pocos, *y sin embargo deleitan a todos*" (Aristóteles. *Ibid.* L. I, c. IX, 1451b, p. 57. El subrayado es mío). Hay convencimiento tanto para exaltados como para las gentes de razón (*vid.* Aristóteles. *Retórica.* L. I, c. II, 1355b, p. 52). La *propaganda* o la *historia científica* son posibles merced a esto.

en el sentido estricto que se adivina como exigido. Es posible aquello que ha podido suceder, pero no necesario. Se puede pensar por ello *lo que va después de otra cosa,* sin pensar que va *por causa de la otra cosa.* Hay una diferencia cualificada. Lo mismo sucede con las actitudes. No se prohibe la articulación de ningún deseo, tampoco su excitación. Porque desear no es en sí irracional.

Discúlpesenos por retornar una vez más –y advertimos de que habrá de tenerse paciencia porque puede no ser la última– a la cita que abría el camino al presente argumento. Se revuelve este nuevo movimiento como nueva variación, una codeta repetida pero transformada y con una ganancia por el mismo precio, sentido de que el argumento evoluciona. Así "algunos de nuestros juicios son, sin lugar a dudas, relativos y subjetivos"[928]. Más acá, en la *Historia*, "los individuos [si acaso podrán][…] entonces ser declarados inocentes o culpables", no se crea que el ímprobo se recata en esto del juzgar. En absoluto. Juzga moralmente como el que más. Pero, eso sí, *no podrá hacerlo con corrección* [*can't rightly pronounce innocent or guilty*], *con derecho* [*rightly*] puesto que "los valores en términos de los cuales habrían sido así descritos [*described, qualified*] los individuos serían subjetivos, habrían brotado del interés propio o de clase o serían fruto de una fase pasajera de una determinada cultura [y sus caprichos] o consecuencia de cualquier otra causa"[929]. Pero nos tiene que llegar aquí el hálito de cierta confusión. Más que confusión, complejidad mal entendida. Y esto porque de entre los daguerrotipos berlinianos que se pasean ante las líneas de ataque del argumento mayor, esta clase en concreto recién presentada de juez desconsiderado que ocupa y eclipsa casi todo el espacio de su razonamiento, sí puede juzgar. Y si sí puede juzgar, entonces no encaja en absoluto en la imagen que Berlin nos lega de un individuo que llega "hasta donde llega el argumento secular de que no debemos juzgar, para que –*al ser todos los estandares relativos*– no seamos juzgados"[930]. Éste ha de ser otro tipo más del juez *relativista*. Uno más pagado de sí mismo que se atreva con todo. Es relativista, pero porque todo es relativo respecto a él como su centro de acción. La cosa se complica.

El que se gusta en eso de pronunciar juicios no parece tener ninguna cortapisa en lo que a absolver o condenar se refiere. Lo hace aunque no debiera permitírselo –

[928] Berlin, I. *Op.cit.* p. 153
[929] *Ibid.*
[930] *Ibid.*

podemos protestar, nuestra individualidad herida, tan relativa en derechos como la suya, si así lo deseamos– y a discreción. Pero ¿quién es quién en todo este juego? ¿A quién desea hacer Berlin referencia en cada uno de los casos?

Nos siguen interesando las taxonomías. Para iniciar el argumento con que terminará esta sección nos interesa ver cómo es que *existe* esa otra figura esquemática del juez *relativista y subjetivista* contra la que Berlin carga las tintas más arriba. Cómo es posible dicha figura. No hemos de olvidar tampoco, ya que lo hemos allegado como nuevo motivo, cómo es que faltaría una descripción clara de la figura del egoísta regalado apenas recién introducida. O, cuanto menos, cómo es que diríamos que una descripción más evidente caería de oportuna. Una figura que, por ende, es la enemiga natural de todo juicio *'de los otros'*, aquello de personal y subjetiva. Esto es, las combinaciones ambas de caracteres en este drama son bien posibles. Deseamos ir más allá no obstante en nuestras conclusiones. Deseamos llegar genéticamente a la construcción posible de cada una de las figuras tan sólo siguiendo los pasos de las razones que Berlin expone. Mostrando así que, de esta manera presentada la argumentación, se echa de ver que dicha combinación tal y como es comentada no puede ser una primitiva. Que dicha combinación, como juicio, tampoco expone a la descubierta uno primitivo. Queremos decir con ello que cuando emitimos alguno de esos juicios que son *'relativos y subjetivos'* venimos ya de algún otro sitio al juzgar presente. A saber, que es éste un estadio de desarrollo intermedio y no originario. Hay un carácter más primitivo y un juicio más originario. Un estado más básico de la cuestión. En definitiva, lo que sostendremos es que las cualificaciones de *'lo relativo'* y *'lo subjetivo'* sí son primitivas conceptualmente hablando, pero por separado. Y, en tanto tales, son independientes e irreductibles la una a la otra. Pueden combinarse entre ellas libremente, claro, pero si hay un *relativismo-subjetivista* esto viene después y *a posteriori* en todo caso. No se piense que jugamos con la terminología. Esto se verá de inmediato.

La figura del *subjetivista-relativista* –pues primero uno es sujeto, y luego puede ser todo lo *relativista* que quiera– está a medio camino de la que encarnan algunos de esos que son capaces de fabricar y echar a andar por el mundo *los otros tipos de juicio.* Con su sentido de *'lo relativo'* ya desperezándose, este individuo se ve capaz de ejecutar ciertas piruetas de la abstracción que deslocalizan su posición inicial como

sujeto. En aquellos otros juicios, la quietud y roca firme sobre la que asentar nuestro pensamiento nos espera acogedora. La ventaja de *'lo relativo'* frente a *'lo absoluto'* es la de la quietud, el rictus, que confiere el movimiento más acelerado. No nos sintamos a salvo de cualquier asechanza argumentativa, sin embargo, en ese otro extremo calmo. En este pequeño fragmento de texto así salteado, se nos parecen prometer ciertas seguridades, pero se nos ofrecen por medio de un falso dilema. El dilema consiste en confrontarnos con un par de alternativas ante las que hay que elegir. La elección no es peso grave sobre nuestras espaldas, puesto que una de las opciones nos tiene que caer en el ánimo tan de completamente aborrecible, que, a resultas de lo cual, nos hemos de sentir de inmediato impelidos a arrojarnos así de golpe y sin pensarlo dos veces en los brazos de la otra alternativa. *'O esto… o aquello'*. *Si* unos juicios son *subjetivos,*está claro que los otros son *objetivos* y la decisión para cualquiera que tenga dos dedos de frente debe estar más que tomada. O *relativo* y *subjetivo*, o *de los otros.* Aún y todo, la sartén o el cazo no son realmente muy buenas alternativas. En la aclaración de todo esto es donde acompañaremos a Berlin. Porque de entre esos que cultivan *'de los otros'* juicios, de entre esos que pueden, aunque no quieren, declarar culpables o inocentes a los individuos en la *Historia*, esos que consiguen para su "veredicto el status de […] 'objetivo' y [por tanto][…] autoridad real"[931], una de las especies –de los ocho largos pasos para el intento de una taxonomía completa– con las que el lector de Berlin no espera encontrarse por vituperada, pero que está ahí, entre la crecida población de figuras de la digresión que recoge su favor de ser *'más bien otros'*, es la de los mismos *deterministas* que en breve vamos a acusar de impropiedad.

Porque el "caer en la tentación irracional del alabar o del condenar" no es cosa extraña ni del otro día, sino la primera y más frecuente de las *actitudes naturales metafísicas*[932]. Somos *sujetos* y los sujetos juzgan en base a lo que desean y saben. Una medida más de entre otras muchas… O eso parece. Porque, para ser sujetos, de hecho, lo primero que se hace es desear y luego saber. Por ese orden además[933]. Es por ello que, si aquéllos que se excusan y "proclaman que no debemos juzgar, para que –al ser todos los estándares relativos– no seamos juzgados"[934], lo hacen escudados tras

[931] Berlin,I. *Ibid.* p. 153
[932] *Ibid.* p. 127
[933] *vid.* Arregui, J.V. "Yo pienso y yo quiero, razones de una asimetría", en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, No. 28, 1994, pp. 211-226
[934] Berlin, I. *Op,cit.* p. 153

humildes argumentos seculares que cantan las bondades de *lo relativo y lo subjetivo*, y la liberación de todos los inconvenientes con que colocarnos en esta buena disposición nos gratifica, no dejan éstos y sus argumentos de estar a medio camino de poder llegar *a* presentar de esos otros tan cualificados, de esos que casi echan a andar solos por el mundo ¡Tal es la autoridad de que hacen ostentación! Siendo esto así, entonces es que hay una parada previa y una parada posterior al *'no juzguéis y no seréis juzgados'*. Si corregíamos hace nada el trayecto del argumento berliniano de que del *'ser un juicio relativo y subjetivo'* al *'no declarar inocente o culpable a individuo alguno en la Historia'* no *vale ilatio*, en este caso, la primera parada de la argumentación habrá de ser una en que el *juicio subjetivo* se comprometa todo él en semejante declaración, y, en tanto primera parada y primitiva, "el *tout comprendre, c'est tout pardonner* quede transformado en mero truismo"[935]. El juzgar es la primera de las actitudes naturales. Ese instante de sincronía, ese lugar donde la cualidad se consigue, no puede ser sino uno originario. Todos los que le siguen serán derivados. De lo cual puede colegirse que si es de necesidad el contemplar la subjetividad de los juicios como originaria, lo es entonces además un primer arranque de la actitud judicativa en el que uno se empeña en *juzgar y no tener por qué ser juzgado.*

De manera análoga a las razones a las cuales debe su fuerza el argumento justificativo perceptual, la fuerza de éste está en que al primero que se puede *'comprender'* es a uno mismo. En el *'tout comprendre'*, el primero que tiene la oportunidad de ello es uno. Un primer objeto de comprensión pues. De forma *asimétrica* y *privilegiada*, *subjetiva y relativa* –relativa a uno mismo, claro está. Con las mismas, uno se tiende a perdonar sin ponerse muchas dificultades en el camino. Se perdona *'tout'*, todo, a pesar de que el uso de este *'pardonner'* tenga muchos peros. Condenarse ha de ser una actitud derivada hacia uno mismo. Perdonarse, no menos. Aprendidas ambas después. A veces –no sorprende– uno se llega más bien a consentir. *'Consentir'* es término quizás más cercano conceptualmente. Como actitud, no es una actitud irracional. Se puede juzgar de fase pasajera, debilidad momentánea del carácter o eminencia del interés propio, se puede juzgar hasta de *'capricho'*, pero más que fase, debilidad, o equivocación, de lo que aquí se discute es de una regresión a un estado más original del juicio. Se juzga de manera arbitraria, debido al prejuicio, que es un primer

[935] Berlin, I. *Ibid.* p. 127

juicio. Una *pre*-ocupación del juicio. El primer juicio *subjetivo y relativo* debería recibir la cualificación de *'personal'*. El primer sujeto, la de *'dogmático y parcial'* [*dogmatic and partial*, de *dogmatic partiality*][936] como la precisión necesitada a este punto para la figura de lo *'subjetivo y relativo'*.

De ello, se concluiría que se puede, *de facto*, declarar inocente o culpable a un individuo en la *Historia*, juzgar sin ser juzgado, y que esto viene además de que uno se reserva como asunto propio la cualificación de *'absoluto'* para semejante juicio, de ser lo único sustantivo. *De iure.* Está justificado.

Pero la idea de *'reserva'* es algo equívoca a este nivel. La acabamos de emplear mal, pero podremos emplearla mejor. Indica ahí esta idea, escondida tras ella, la de un acto legítimo de retirada de la circulación de una determinada mercancía. Lo privado regulado por la apertura a lo público. Una mercancía ésta que puede reservarse porque

[936] *Ibid.* p. 134; La figura de conciencia que Berlin ha llamado *'dogmática y parcial'* se lleva muy bien con la negación egoísta que epistemológicamente las escuelas han calificado de *'egoísmo metafísico'* o *solipsismo*. La presencia del solipsista, de aquél que le niega la realidad a los contenidos de conciencia del prójimo, es ubicua en toda la literatura sobre teoría del conocimiento. No por popular es menos tenida en consideración. Se la considera una posición insostenible. Más bien un experimento mental límite y originario (*vid.* Pihlstrom, S. "Solipsism: History, Critique and Relevance", en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 17, No. 2, July 2008, pp. 268-271). La postura es traslación de actitudes menos conflictivas, ya que la principal razón en su contra es la imposibilidad lógica del empleo del instrumento intersubjetivo que es un concepto para negar la intersubjetividad, *y sostener al mismo tiempo que se cree a pies juntillas en dicha proposición.* La convivencia de estas dos afirmaciones no es buena. Las actitudes más comunes, que reflejan –ahora sí– la convivencia de dos ámbitos compatibles, se desarrollan a un nivel práctico o pragmático. Es la del *'dogmático parcial'* entre otras (*vid.* Coleman, M.C. "Public Reasons and Practical Solipsism", en *Southern Journal of Philosphy*, Vol. 43, No. 3, Invierno 2005, pp. 317-336; Maizel, B. "Why Talk if We Disagree", en *Critical Review: An Interdisciplinary Journal of Politics and Society*, Vol. 17, Ns. 1-2, 2005, pp. 1-12). El término *virtud intelectual*, acuñado por Ernest Sosa, saca réditos de la concepción aristotélica de lo que una *'virtud'* es: una capacidad, una habilidad, una facultad *para* (El artículo que abre la brecha es Sosa, E. "The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge", en *Midwest Studies in Philosophy*, 1980, pp. 3-25; *vid.* también Sosa, E. *Knowledge in Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991; Sosa, E. *A Virtue Epistemology. Apt Belief and Reflective Knowledge. Vol.I*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2007). Sosa pretendía con su uso asumir el reto de la adscripción sensata de propiedades –propias y extrañas– que no dependiera de las demandas de justificación basadas en proposiciones, sino en individuos. Las propiedades son tenidas por un hacer que se adjudica. Conocimiento es adscripción de poderes, de aptitudes. La cuestión de la legitimidad epistémica se hace depender ahora del sujeto, no de la afirmación [*statement*] o la creencia en sí como contenido proposicional [*belief*]. Se basa en la *evidencia –existencia, posición–* real de la afirmación, su efecto asumido como exigencia (Fairweather, A.; Zagzebski, L. (eds.) *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2001; Matthias, S. (ed.) *Knowledge, Truth and Duty: Essays on Epistemologic Justification, Responsibility, and Virtue*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2001). La ecuación que liga *responsabilidad* y *justificación* trae aquí algunas de las consideraciones previas a este trabajo. El *dogmático parcial*, el *subjetivista-relativista*, niega toda realidad práctica y sustantividad de las creencias del otro, de la segunda persona, y, con ello, la somete a una minoría de edad en la que aquélla no tiene ningún deber, pero tampoco ningún derecho. Otorgarle alguno de éstos equivale a *tener alguna noción de la responsabilidad individual del otro, y de la propia*, y casarse con la idea de que hay una *exigencia* y un *derecho* que sirve como obligación justificada que va más allá de las orillas de la primera persona del singular.

otro puede hacerse con ella. Resulta de ello que, de no reservarnos lo que fuere, esto que es susceptible de reserva –ya hablando de cualificaciones– podría estar entonces al abasto del mejor postor. Pero esta cualidad no se deja aquí a disposición de un cualquiera que la retire. Con *'absoluto'*, el *dogmático parcial*, el egoísta, cierra el paso a que su juicio pueda ser disuelto o reducido en otro o a otro. Es una clase en sí. Un conjunto propio. Jerárquicamente hablando, el *dogmático* ha situado su principio rector más allá y por encima de lo que cualquiera se imagina capaz de hacer de acuerdo con lo que puediera oir. Uno hace de su criterio norma absoluta. Inicio de serie. Y lo hace de momento sin necesidad de pagar peaje alguno a la *objetividad.* Toda vez que la *'objetividad'* se tenga por veredicto que se instituye como autoridad real, la sentencia del individuo parcial es autoridad real, y, por tanto –recogemos el hilo de la proporción argumentativa–, es *'objetiva'*. *'Auctoritas'* dice relación a cualidad y propiedad de la institución. Es más, puede decirse sin ambages, ya que este juez subjetivo no los tiene, que él *qua sujeto* es el criterio de lo que se gana dicha autoridad. Para la institución se necesita un poder, no legitimidad. Luego ya traduciremos al lenguaje lo que de la fuerza se pueda. Es la figura del *moralista*. Como un segundo paso en el argumento, retiene éste del esteta su deuda con la *objetividad*, la que lo implica acusadoramente en las maniobras de lo subjetivo, pero, ni siquiera imagina que ha quedado a deber esto a la legitimidad. Podría extender de forma absoluta y sin pestañear su norma subjetiva, y hacer de todas las empresas motivo de sometimiento a su juicio personal. Como aditamento, podría engalanarlo todo con la marca del servicio delegado de la norma superior.

Y sería con todo un juicio subjetivo y absoluto. Una autoridad real. Dos conceptos que no se repudian, pues *'absoluto'* dice relación ahora a extensión, a número, metro y medida, a posición relativa. La *'auctoritas'* determina el inicio de la serie de las gradaciones y su clase, el origen desde el que se empieza a contar. La extensión del argumento, la extensión de la cuenta, es la que es relativa. Instituido el modelo, todos los demás son cuentas que se alejan de él a mayor o menor distancia, con mayor o menor premura. En ausencia de cualesquiera razones aparte de las de su apetencia, el *moralista* ha mejorado la obra del *dogmático parcial* –o la ha hecho más eficaz–. Es aquél que alaba o reprueba a placer, sí, pero que lo hace consciente, equivocado o no, del poder delegado que ostentan sus juicios. Él es el que fabrica la

doctrina. La hez del *juicio moral* siempre tiene algo de sentimental, como si de un presagio se tratase. El *moralista* adelanta que su juicio se merece el honor de la universalidad. Se pretende que sea juicio para todos. Ejerce de secretario de lo absoluto. No es un comportamiento muy extraño que digamos. Lo hemos visto. Así, algunos de nuestros juicios no serían relativos, serían de los otros, y, a pesar de ello, serían subjetivos. Es un *'deber ser'* privado resuelto en uno público. El *moralista* es el que hace del contenido de su querer el mínimo contenido normativo –modelo– para una obligación. *Explicar, justificar, entender, y, a la postre, obligar.* Aquél que juzga sin cesión de ningún derecho a ser juzgado, y que reclama la legitimidad de todo el proceso para sí.

Desde esta posición *'absoluta'*, sin competencia judicativa en contra que temer, la secuencia de las temeridades que un juez pagado hasta este extremo de sí mismo se puede consentir se deja anticipar con bastante previsibilidad. Son muchas. Saquémosle rendimientos a la pequeña elipsis textual que antes sin avisarlo nos hemos permitido en nuestra cita: Dice Berlin que "si la objetividad fuera inconcebible por principio, los términos 'subjetivo' y 'objetivo', *ya sin contraste, no significarían nada; pues todos los correlatos permanecen en pie o caen juntos*"[937]. De ser esto cierto, como *correlatos* [*correlatives*] que son, al revés si la subjetividad fuera inconcebible, los términos *'subjetivo'* y *'objetivo'*, ya sin contrastar no significarían mucho más. Más que *'no significar nada'*, lo que acaecería es que no existiría una diferencia a anotar entre ellos. Para el *moralista* no hay *'subjetividad'* del juicio porque no hay contraste. Sólo están él y lo que representa. Confundidas ambas cosas no se sabe muy bien cómo. Eso aclararía el que se dejase deslizar muellemente hacia el convencimiento de su misión consagrada. De ser él, podríamos declarar culpable o inocente a un individuo en la *Historia*, creyéndonos encarnación de criterios enteramente objetivos. Ya que no hay diferencia entre uno y otro, no la hay entre el otro y el uno.

Esta composición cuadra muy bien con otra situación más en la que el *entender, el justificar y el explicar son lo mismo*. El *moralista* ha quedado instituido de *guardián de las buenas costumbres.* La *Historia* es una composición cuyo *'libretto'* podría haber escrito él mismo. Héroes y villanos, victoriosos o derrotados, llegan a serlo no por otra cosa, sino porque sufren el destino que el guión por él concebido les ha guardado en

[937] Berlin, I. *Ibid.* p. 153. El subrayado es mío.

custodia. ¿Asiente aprobadoramente? Encajan mansamente entonces en su papel ¿Enarca las cejas preparado para objetar? No hacen justicia a la misión que se les tenía reservada. Es un destino moldeado *sobre cómo los Hombres habrían de ser, y aquello que él cree que deberían emprender*, "como convicción [propia][…] pero no por ellos mismos"[938]. Credo pervertido de cualquier decálogo del buen historiador si se hace de bueno lo hasta aquí desgranado. ¿Autodisciplina?¿Modestia? La sombra alargada de este juez pantócrator eclipsa, de facto, toda la medida del objeto. Responde ante sí mismo. Es responsable sólo para sí y de sí. Este juez no se aparta más que el juez de lo *personal* de aquello que juzga. Megalomanía y vanidad disimulada de virtud pues, allí donde se piensa que se puede hacer más y que se debe intervenir más de lo que se puede y debe. Y van tres figuras con ésta.

Que aparezca en el horizonte aún y sin rebozo la *intención propagandista* [*propagandist aim*] es, aunque sorprenda, ilusión salvadora y soplo de aire fresco. Dicha actitud es el canto del cisne de la altanera que la antecede. La propaganda es el gesto del hipócrita, lo cual indica que cierta idea de justicia no es inoperante. Es la pretensión universalista del gusto que ha ganado, por la duda, la consciencia de ser mero gusto. En la exigencia normativa de que su derecho, aún siendo privado, merece ser tomado en tanto molde para lo público encuentra su derrota anticipada. En este movimiento

[938] "Pues, de no mediar un patrón –de no mediar reglas– no habría una explicación […] así que sólo habría, por otra parte, un modo correcto de concebir [a la *Historia*, y éste es] como trágica o bien como cómica. El historiador, el periodista, el hombre de a pie, hablan en estos términos", quizás porque es la manera más natural de hablar…"se ha convertido en parte y parcela del hablar ordinario. Y, sin embargo, *tomar dichas metáforas y giros conversacionales literalmente*; creer que dichos patrones no son una invención sino que son intuitivamente descubiertos o discernidos […], *pensar que existen* […] es tomarse lo que es un juego demasiado en serio" (Berlin, I. *Ibid.* pp. 106-107. El subrayado es mío). Berlin no menciona el *'hablar ordinario'* [*ordinary speech*] por casualidad como veremos un poco más adelante. Su supuesto básico –herencia de su Oxford académico (*vid.* por ejemplo Ignatieff, M. "All Souls", en Ignatieff, M. *Op.cit.* pp. 62-76)– es que para ser justos [*just*] con el lenguaje, cuando se dice algo se significa algo. Que cada oración y sentencia tiene un peso. Aparte, dicho peso debe ser medido. Que un término sea ilusión o realidad depende de esta medición. Hay ciertos compromisos a que el lenguaje nos obliga, "la filosofía no es, entonces, un estudio de tipo empírico [en este sentido]: no es el examen crítico *de lo que existe o ha existido* […] tampoco es un tipo de deducción formal como la matemática o la lógican pueden ser. Su objeto de estudio es, en gran medida, uno que no corresponde a los objetos de la experiencia, sino a las maneras en las que éstos son vistos, las categorías permanentes o semipermanentes en términos de las cuales es concebida y clasificada la experiencia" (Berlin, I. "The Purpose of Philosophy", en *Concepts and Categories. Isaiah Berlin Selected Writings*, edited by Henry Hardy, with an Introduction by Bernard Williams, The Viking Press, New York, 1979. p. 9). No es en este sentido un estudio *'de tipo empírico'*, en el sentido en que las ciencias experimentales lo son. Pero lo es en otro sentido. En el sentido de desvelar, dentro del vaivén de las prácticas culturales y las *cosmovisiones* personales, las asunciones básicas que forman eso más fundamental que llamamos *realidad* (*vid.* Berlin, I. "The Sense of Reality", en *The Sense of Reality. Studies in Ideas and their History*, edited by Henry Hardy, with and Introduction by Patrick Gardiner, Chatto&Windus, London, 1996, pp. 1-39)

traiciona la actitud su mismo *motus*, su impulso originario. La incorregibilidad. Ahora se arredra. Puesto que, la norma que necesita refrendar su carácter *'absoluto'*, darle la cualificación que le corresponde, no es que haya comenzado a perder este carácter, es que ya lo ha perdido. Para que haya cierta frontera, una diferencia que no se quede en nada, entre lo público y lo privado, debe tenerse ya en propiedad una cierta noción de lo primero. Es decir, que de lo que se trate posea ya cierta *'propiedad'* que ha sido publicitada, a la que se concede autoridad real independiente. El *propagandista* es ya incrédulo y medio, y, sólo por eso, se le vuelve en el paño el metal preciado en plomo: Donde el *moralista* y el *guardián de las buenas costumbres* eran los adalides de la probidad constituida, en su error o no, la duda que a aquél somete convierte la certeza de éstos en confusión, y su juicio invulnerable a la crítica en uno que la espera. El juicio entronizado en el Olimpo de las jerarquías tórnase en uno más de los que puede caer. De *'absoluto'* a *'relativo'*. Cuarta variación. De no fallarnos las cuentas, estamos a más de medio camino de la actitud de llegada.

No hace mella la acusación de injusticia al que juzga personalmente, pues para él la justicia legítima no se encuentra en absoluto inoperante. La tiene ante sí. Entenderse, es explicarse, que es justificarse, que es asentir y perdonarse. Son procesos idénticos, *no correlatos*. No existe ahí el error, como tampoco existe entonces la corrección. Los hay, empero, menos recalcitrantes y seguros de sí mismos, de veras…a éstos no se les *'consiente'*, si acaso se les *'perdona'*.

El que, o lo que puede perdonar, está ya *por encima* y ha superado en dignidad a aquello que puede ser perdonado. El juez de lo *'absoluto'* que teme perder su autoridad ya la echa en falta frente a *'lo otro'*. Ahora su autoridad es *'relativa'*. Esto de las autoridades es hasta cierto punto curioso. Con sólo mirar de reojo, con dudar, entra uno en la correlación, entra como *'correlative'*. La mano presta a pedir. Estarán en pie o caerán juntos ambos términos. Y nadie desea caer por caer. "Hasta [aquí es hasta] donde llega el argumento secular de que no debemos juzgar, para que –*al ser todos los estandares relativos*– no seamos juzgados"[939]. Éste es ya el toque de retirada del argumento fuerte anterior. Entra en escena el *'relativista y subjetivista'*. El orden de los términos no es casual. Lo *'relativo'* toma la delantera por cuanto el sujeto espera que se le reconozca desde la norma un derecho que antes veía como propio de nacimiento sin

[939] Berlin, I. "Historical Inevitability", en *Liberty*… p. 153

disputa. No es la norma la que recibe legitimidad desde él como sucedía en los casos precedentes. Es él el que la espera de la norma. Un complemento del nombre lo hace todo en cuestiones de posesión. La norma o criterio es la que ostenta ahora la propiedad adjetiva. El *'no juzguéis y no seréis juzgados'* que secularmente presenta aquí Berlin, procede del juicio catecúmeno del creyente. Troca, sin embargo, la caridad de la Gracia por la seguridad interesada del criterio mutuo del *'no perjudicar'* [*do no harm*, no causar perjuicio], y, adopta por eso quizás cierta entonación instrumental: '*No debemos juzgar*, para que…'. Algo se quiere, algo se ofrece a cambio. El carácter beato y morigerado no es un *universal* antropológico, somos conscientes de ello. La buena voluntad o disposición es tan rara como valiosa. Berlin no está de todos modos en éstas. Para él el verdadero enemigo celado es el *argumento secular* [*secular argument*] de la *escuela anti-moralista* [*the anti-moralistic school*][940]. La diferencia que separe al santo del escapista es una de actitud. Y es por la actitud que muere el pez. El *'no desear ser sometido a juicio'* del uno y del otro es de naturaleza bastante diferente. Porque la posibilidad de ser reclamados por *'injusticia'* no casa nada bien en su aplicación a la caridad del fiel, todo sea dicho ¿En qué se fundamenta entonces ahora esta diferencia?

No se puede pasar por alto como un caso aparte aquél en que a uno le podría dar por no juzgar al saber que tiene y tener, y temer, los motivos para ser juzgado. Este

[940] Berlin, I. *Ibid.* p. 153 y p. 137; Una posible corrección podría hacerse a las razones para perfilar el término *anti-moralista* a la manera en que aquí lo hacemos, de seguir la interpretación que Ignatieff hace de los motivos que Berlin albergaba al emplearlo. Son motivos basados en una apología institucional del pluralismo y la libertad. El ensayo sobre *inevitabilidad histórica* era "una defensa del intelectual como moralista, y por ello una apología *pro sua vita*. Pero era mucho más. Las implicaciones políticas del argumento eran que una sociedad de individuos libres y de instituciones libres dependía de la posibilidad de que hubiera una responsabilidad individual y libre arbitrio", y que esta posibilidad dependía de un deseo. "Es el deseo de la gente [la disposición, *willingness*] de defender la sociedad liberal lo que puede quedar minado de llegar a prevalecer el cinismo y el escepticismo [relativista] acerca de sus propios poderes de agencia moral…" (Ignatieff, M. *Op.cit.* p. 206). Las prácticas, las convenciones, crean *existencias*, producen cambios en la *manera de pensar*, que es la expresión de lo que los individuos creen que existe y desean que exista; Cf.con el peso que pueden tener ciertas interpretaciones del propio *pluralismo* de Berlin como un cierto *relativismo* en Ferrell, J. "The Alleged Relativism of Isaiah Berlin", en *CRISPP: Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Vol. 11, No. 1, March 2008, pp. 41-56; Ramirez, M.T. "Monismo, relativismo, pluralismo: Isaiah Berlin y la filosofía de la cultura", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, Vol.14, Diciembre 1999, pp. 125-145. Para una discusión del propio tema y la lógica del relativista, vale la pena echar un vistazo a la discusión en dos vertientes. Una primera, que recoge los ecos que el *relativismo* puede invocar como apoyo de parte del *universalismo*, la de un Thomas Nagel por ejemplo y su neocartesianismo (Nagel, T. *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford, 1986) que es lo que semeja remedarse en Michelbach, P.A. "Grounding the View from Nowhere Essentialism, Liberal Universalism, and Cultural Relativism", en *Philosophy Study*, Vol. 2, No. 4, April 2012, pp. 244-250. Para la segunda, una vertiente *expresivista* del *relativismo* se puede consultar en Brogaard, B. "Moral Relativism and Moral Expresivism", en *Southern Journal of Philosophy*, Vol. 50, No. 4, Dec. 2012, pp. 538-556

escapista judicativo, el *relativista y subjetivista* berliniano, es el que intenta escapar a la obligación del juzgar para conservar un beneficio propio –*subjetivo y personal*–. Hace de su criterio, sólo por cobardía, uno de equidad. Un trato igualitario respecto del trato que el prójimo a sí mismo se dispensa y que él le supone imaginativamente en esta ocasión especial. Se lo supone únicamente debido a que él mismo puede ser juzgado con necesidad, y, además, supuesto que ser juzgado atenta contra sus intereses. No le falta la imaginación ahora. Sólo para conservar a salvo su propiedad está dispuesto a tolerarle la misma posesión al otro, que sea o no una posesión de la que avergonzarse no entra en el cómputo. Berlin la llama, no sin razón, *'anti-moralistic school'* y no *'escuela a-moral'*. Su *'no juzguéis, y no seréis juzgados'*, *'para evitar ser juzgados'*, es un intercambio, *quid pro quo.* Hay un mandato sobre el propio mandato. Una norma sobre la norma. Estamos en un nivel metalingüìstico que rige sobre el lenguaje objeto. No atribuirán mérito o culpa, lo cual no quiere decir que las nociones de justicia o injusticia sean inoperantes. Por *'no ser inoperantes'* –codeta– *significarán algo, y, por significar algo, habrá contraste entre ellas*. Se puede alabar o condenar, y no son la misma cosa, *sólo que no se quiere.* Ese interés en lo personal es lo que levanta la sospecha. El principal habitante de esas regiones fantasmagóricas de la imaginación desbocada por falta de conocimiento es el *temor*, desde luego. El temor a tener que renunciar a la propia posesión. Dejémoslo por el momento en que el *'no desear ser sometido a juicio'* es la actitud en concreto que Berlin afea. Por esta actitud egoísta en esencia, suspendería aquél entonces todos los procesos *'jurídicos'*, *sujetos a derecho* o *sin él* [*that can rightly be pronounced or not*] tanto se nos da, con tal de librarse de caer bajo el ojo del perito. Concedería gustoso el mismo privilegio para todos, privilegio que, siendo común y general ahora, sería universal y no más un privilegio. Una norma universal. Tal sería su virtud. Pero dicha virtud no es más que espejismo. A esto respondería su actitud, hipócrita y mentirosa, con su *'porque todas las normas son relativas'*. *'Relativo'* se ha deformado ahora para significar *sin contraste, sin diferencia, sin significado*. Cosa que no es cierta. Es *'anti-moralista'* porque hace –como una *acción* objeto de su voluntad, hecha a propósito– inefectiva la diferencia. Juega en su contra. No es que no la haya, es que él la aplana para que no signifique nada. Podrá venderlo, no obstante, de abolición generosa de toda jerarquía. Es tanto, o tan poco responsable de sus apetencias como los demás lo son de las suyas.

Nada que ver con la actitud del beato. El catecúmeno no juzga, no alaba ni condena. Perdona. El perdón elimina la fuerza de toda atribución de mérito o culpa aquí en su caso pues tiene la trascendencia necesaria para permear toda la realidad. Una trascendencia espiritual. No se echa mano de estas propiedades, de estas *'cualidades'* de la acción, porque las nociones sí que son inoperantes. Y lo son no sólo porque siempre elaboran en el proceso el mismo material para el tipo de juicio que es el *juicio moral.* Ya pueden venir todos los noventa y nueve justos a reclamar que obtendrán la misma respuesta sabiéndose que son justos. El *Reino de la Gracia* sustenta todas las acciones como comprensibles. Caben en el seno divino todas las cualidades, que Él asume como propias. No tienen, en esencia, las *'cualificaciones'* [*marks*] que nosotros, pobres seres humanos pecadores de acción u omisión, pecadores o justos que pecan por vanidad, les adjudicamos. Estaríamos autorizados a decir que, por no tener esencia, *–sustantividad, peso ontológico, dignitates ontologica–*, no la tienen las mismas propiedades, más que no tenerla los individuos a los que se las adscribimos. Son atributos, pecados y virtudes intelectuales vacías[941]. Ese juicio es el que hace ineficaces, no correlativos, los

[941] "Por tomar un historiador cristiano que goza de distinción, Herbert Butterfield, llama éste 'el humano predicamento' [*'human predicament'*][…] a aquella situación [ontológica] por la que, mientras a menudo nos sentimos lo suficientemente virtuosos para nosotros mismos, somos, empero, seres imperfectos, y estamos condenados a permanecer así merced al pecado original del Hombre, estamos condenados a permanecer ignorantes, a precipitarnos, a vanagloriarnos, a mirarnos el ombligo, a perder nuestro camino, causar prejuicios sin pretenderlo, destruir lo que perseguimos para salvaguardar y fortalecer lo que tratamos de destruir…" (Berlin, I. *Op.cit.* p. 133). Es el *'humano predicamento'* lo que nos hace retorcidos por naturaleza, *en esencia.* O eso nos parece. La idea de que estamos *curvos in se* o retorcidos [*crooked*] no le es desconocida a Berlin. Se la ha oído a R.G. Collingwood durante el seminario sobre *Filosofía de la Historia* al que asistió en 1931 en Oxford. *'Out of the crooked timber of Humanity, no straight thing has been ever made'*, 'A partir del fuste o leño torcido de la Humanidad jamás se ha hecho cosa recta alguna', es la traducción personal del filósofo inglés de la expresión kantiana [*aus so krummen Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz gerades gezimmert werden*] sita en su escrito sobre *Was ist Aufklärung?* [*¿Qué es Ilustración?*] que Berlin hereda (*vid.* Berlin, I. *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, edited by Henry Hardy, Princeton University Press, Princeton, 1998). Pero la propiedad, la virtud de *'estar torcido'* por naturaleza, es relativa y se desvanece en el plano metafísico. Deja de ser un atributo a los ojos del Altísimo. El *'perdón'* practicado como *'caridad'* [*charity*] (Berlin, I. "Historical Inevitability", en *Liberty.…* p. 133) entraña el convencimiento de que la reconciliación supone una cuenta cero en la deuda existencial del pecador. *En esencia*, en sus atributos fundamentales, ningún individuo creado puede ser malo *per se*. En su trascendencia, trascendentalmente también, el atributo o propiedad de lo torcido es aparente, está mal adscrito como cualidad o cualificación, y, por ello, se elimina. *Unum est verum est bonum.* Y esto, no por otra razón sino una basada en un principio metafísico bien claro: Si cada *virtud* o *atributo* se toma como acción –así, *à la Sosa–*, el pecado sería una acción contra Dios. Pero Dios como creador, ha distinguido con la *existencia*, que funciona como otra acción, una determinada porción del espacio y el tiempo. Es el *principio de razón suficiente.* Perdonar, es comprender. Fijarse en lo fundamental y no en lo superfluo. Ningún acto divino puede volverse en su contra. La *existencia* por sí no está condenada. El *'perdón'* es su reconocimiento. Es hacer inefectivo un rasgo no esencial de un individuo en su justa medida, es transformar a nuestro interlocutor. *'Perdonar'* es aquí *'asentir'* a la sustancia entera del individuo particular, legitimar su existencia entera (*vid. supra* nota 338) Claro que si bien "es sin duda cierto que los

anteriores términos. No significan nada, ahora de verdad. No existe una norma superior que rija el comportamiento de otra norma. No hay nivel *meta*-[942]. Lo que sí hay es el consejo de prodigar el gesto humilde y caritativo siempre que se pueda, por cuanto nuestra apreciación del carácter de las acciones es siempre defectuosa. La capa *metafísica* de lo real se engrosa. Apariencia-realidad. El *'tout pardonner'* es un borrón y cuenta nueva. El juicio del *catecúmeno* sí es *a-moral.*

El que se inhibe de juzgar moralmente movido por intereses personales incluye su actitud y se incluye a sí mismo como objeto inmediato de un juicio moral mayor que lo puede, en último término sí, redimir. Lo puede redimir en el futuro hipotético que tiene el estatuto de las cosas teóricas. La *Historia* al menos, allá a lo lejos, lo perdonará. Ni es la primera, ni es la última de las veces que esta cantinela se ha dejado oir. Una cantinela que no es en absoluto desacertada. Efectivamente, hay un escenario posible en el que "los valores en términos de los cuales habrían sido así descritos [*described*, *qualified*] los individuos serían subjetivos" porque, "habrían brotado del interés propio o de clase", pero podrían consiguientemente ser rastreados entonces hasta éste interés particular, que los explicaría, "o [si es que son] fruto de una fase pasajera de una determinada cultura [y sus caprichos]", podrían también ser por ello datados o predatados como resultado de esta su relación externa al deseo, "o [bien serían interpretados como subjetivos, es decir, *relativos al sujeto*, como] consecuencia de cualquier otra causa", y ésta, entonces, podría remontarse relativa a su efecto[943]. Remontarla, de lo *'subjetivo'*, a *'lo otro'*. Comprehenderla. El *determinista* ha hecho aquí su entrada triunfal. Berlin le franquea el paso aunque sólo sea para darle la ocasión de tropezar solo. En éstas estaría, calmo ante la inexorabilidad de la *Natura* y la

más fervientes defensores de la igualdad fueron, de hecho, […] los teístas que creían que todos los seres humanos poseían un alma inmortal, cada una de las cuales poseía a su vez un valor infinito…" (Berlin, I. "Equality", en *Concepts and Categories.*… p. 81), no lo es menos observar que, a este nivel, en el de la legitimidad de todo su existencia tomada como todo, no hay criterio superior de decisión que las juzgue. *Uno* es siempre igual a *uno.*

[942] Porque "entonces –se sigue de todo ello con seguridad– […] puesto que estamos en el mismo barco, ningún estándar puede ser invocado como objetivamente superior [a lo divino en este caso] respecto de los otros. Pues ¿qué podría querer significarse con 'objetivo' desde este punto de vista?¿Qué estándar ibamos a emplear para medir [desde fuera] su grado de objetividad? Es claro que no puede existir un 'super-estándar' ['*super-standard'*] para la comparación de escalas enteras de valor que no derive en sí mismo de un conjunto específico de creencias, de una cultura específica [con su propia lógica]. Todos estos exámenes han de hacerse de manera interna [a dicho conjunto], como las leyes de un Estado se aplican únicamente a sus propios ciudadanos" (Berlin, I. *Ibid.* pp. 136-137). Y ante los ojos de Dios, todos somos igualmente sus hijos pródigos, y somos juzgados por la misma ley.

[943] Berlin, I. *Ibid.* p. 153

Historia, cuando descubriera quizás para nuestra consternación también –ya que, por lo común de la doctrina, podría ganarse ésta nuestro asentimiento en un primer momento, *de forma natural*– que la victoria que ha cosechado es una pírrica. Y lo es porque el presunto peso que decanta en la argumentación del *'tout comprendre, c'est tout pardonner'* y el del *'to know all is to forgive all'* [*conocerlo todo es perdonarlo todo*] vienen a ser el mismo. No existe diferencia alguna que sea notable. No en la presente descripción de procederes. *'Saber'* es ya *'comprender'*[944].

Así, donde el primer motivo "es transformado en mero truismo"[945], el segundo "resulta no ser más que […] una tautología dramatizada"[946]. A saber, se presenta de más digna. Quítensele ahora los velos de la afectación, adelántese uno a la recusación por *'inadequacy'* si quiere, y lo que queda no es mucho más que antes.

¡Pero qué magra que se nos queda ahora la diferencia entre el truismo y la tautología! Ambas son traducciones de la más básica de las verdades lógicas. El *determinista* está convencido, sin embargo, de que su profesión de fe le granjeará cuanto menos su nombre inscrito a buen seguro junto al de *'los otros'*. Denunciada la actitud, sólo le queda la ganancia. La espera una cosa cierta. Pero se engañaría al buscar la prueba de la confirmación de su verdad en el gesto del crítico Berlin. Porque éste mismo asiente sin mayor dificultad a estas razones del *determinista*. *'Algunos de nuestros juicios son sin duda subjetivos, y los suyos son de otro tipo. Bien'* –diría el *Sir*. Lo que no está nada claro es que, a la vista de las consecuencias de su doctrina, por esto se entienda un *'de los otros'*, que se entienda algo más que un *'no subjetivos'*, no obstante. Y de ser esto así, en ese caso –sin arriesgarnos todavía a concluir nada más–, el *determinista* no tiene ningún derecho a distinguirse de aquellos de entre nosotros que se manejan con juicios relativos. Relativos y no subjetivos. El texto de Berlin sugiere

[944] Apenas unos meses después de la conferencia de Berlin en la London School, Hannah Arendt publicaba en la americana *Partisan Review (PR)* su artículo "Understanding and Politics" –en concreto en el volumen XX, número IV, para Julio-Agosto de 1953 y entre las páginas 377 y 392– y, en el mismo tono argumentaba que "es frecuente decir que no se puede luchar contra el totalitarismo [como doctrina total, por ejemplo] sin comprenderlo. Afortunadamente esto no es cierto y, si lo fuera, la nuestra sería una situación desesperada. [Pues] la comprensión en tanto distinta de la correcta información y del conocimiento científico, es un complicado proceso que nunca produce resultados inequívocos. Es una actitud sin fin, siempre diversa y mutable, por la que aceptamos la realidad [que no cesa de mudar, cambiar y desplazarse], nos reconciliamos con ella [o la perdonamos, sea cual sea] es decir, tratamos de sentirnos en armonía con el mundo", o, por mejor decir, *con su mundo* (Arendt, H. "Comprensión y política", en Arendt, H. *De la historia a la acción*, introducción de Manuel Cruz, Ediciones Paidós, Barcelona, 1995, p. 29)

[945] Berlin, I. *Ibid.* p. 127

[946] *Ibid.* p. 131

que dicha especie existe, pero no lo llega a decir. No lo llega a decir porque para decirlo le faltaría una figura que representara a esta *'voz'*, la figura de la transición entre el *relativista y subjetivo* y el *determinista*. ¿Un relativista objetivo? Le faltaría una figura que por lo demás llega a sugerir, pues no se puede explicar de lo contrario el hecho, curioso donde los haya, del "porqué de que cualquiera de las dos doctrinas [el *relativismo* o el *determinismo*][…] haya atrapado en su sortilegio de forma tan poderosa a las, por otro lado, más brillantes y honestas de entre las mentes" de su generación[947]. Que la referencia sea a *'cualquiera'* [*either*] de las doctrinas indica que hay un caso no trivial en que la distinción entre ellas no es operativa en absoluto. Que la referencia sea sobre *'relativismo'* y *'determinismo'* indica que, en principio, este caso es uno en que es posible la acusación de que no existe diferencia doctrinaria interna a las mismas. *No significan contenidos distintos.* Si las mentes son *'honestas y brillantes'*, no son *'prejuiciosas o ignorantes'*. En esto encontramos a *Sir* Isaiah ocupado preparando la celada.

Dejemos pensar al *determinista* "que es correcto afirmar que (en lo que están especialmente orgullosos de llamar) 'el análisis definitivo', todo –o tanto como para no producir una diferencia– se reducirá [*boils down to*] a los efectos de clase [social], o de raza, o de civilización, o de superestructura [*social structure*]"[948], ésa es su coartada. Su escudo es su método. Lo debe proteger de toda asechanza. El *análisis definitivo* disuelve las dudas en *efectos de una causa*, en *fines de unos medios*, en *realidad de unas*

[947] *Ibid.* p. 155; ¿A quién podría querer referirse Berlin si interpretamos el 'de su generación' como la suya propia? El "*to know all is to forgive all* (usado en otro contexto)" es lema y bandera "en las sorprendentes palabras de A.J.Ayer" de este *determinismo* del que hablamos (Berlin, I. *Ibid.* p. 131). Ayer, egregio representante del *positivismo lógico* es una de esas mentes brillantes con tendencias a descarriarse a las que se refiere. Compañero de Berlin en el Oxford de los 30, discutían en una etapa temprana del desarrollo intelectual de Berlin cuestiones fronterizas entre la *Lógica*, la *Moral* y la *Religión.* Ayer, escéptico en tantas cosas, habría defendido en éstas cuitas un *determinismo* a ultranza, heredero de las posiciones de Moritz Schlick, lider del Círculo de Viena. Ayer había participado en algunas de las reuniones del grupo a partir del semestre de invierno de 1932 y adoptado muchos de sus planteamientos a su vuelta a Oxford en 1933 (Ignatieff, M. *Op.cit.* p. 81 y ss.). No dejaba de ver Berlin, en la actitud beligerante de ciertos líderes políticos, el mismo espíritu vehemente de lo inevitable y de la necesidad. Uno que sanciona positivamente hasta la barbarie. Como, por ejemplo, en el ánimo triunfalista de un Winston Churchill. "De hecho, admiraba a Churchill, pero nunca llegó a gustarle. En [la sobremesa] de una cena" en Diciembre de 1949, en la casa de Oliver Lyttelton "el viejo león rugió que estaba más que deseando volver al poder y entrar en la pugna con Stalin. Con ferocidad no fingida imaginaba ya a Italia y a Francia vencidas a los comunistas, y contemplaba entonces la posibilidad de renovar su compromiso con una guerra en Europa con evidente deleite…" (Igantieff, M. *Ibid.* p. 197); Cf. con Berlin, I. "Political Ideas in the Twentieth Century", en *Liberty…* pp. 55-93; Kumar, K. "Philosophy of History at the End of Cold War", en Tucker, A. (ed.) *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*, Wiley-Blackwell, Oxford-New York, 2009, pp. 550-560

[948] Berlin, I. "Historical Inevitability", en *Liberty*... p. 119

apariencias[949]. Panacéa de lo que sorprende al conocimiento. Lo que parecía extraño resulta bien mirado ser lo familiar. No se teme por lo regular a lo que es familiar. Así se combate el miedo. Hay una identidad de procesos, sea que se llamen entender, justificar o explicar. No tiene caso, son esencialmente el mismo proceso. En el resto que queda tras la ebullición, tras el *'to boil down'*, no quedan marcas que los distingan. Pero que no hubiera que salvaguardar cierta *'correlatividad'* entre ellos –porque términos opuestos, no es que fueran opuestos– no implica que su allanamiento a la misma estrategia narrativa no tenga que sublevar el ánimo de nuestro buen entendimiento. ¿Estamos preparados para tenerlos en esencia por *'lo mismo'*? Básicamente está justificada la sospecha porque, de ser así, el *escapista judicativo* puede hacer pasar de contrabando sus razones por las del *determinista* con tan sólo disimular en su mercancía el nombre del remitente.

No siempre vamos a llevar las de perder. Digamos por una vez que la suerte juega a favor de la honestidad, y en contra de aquél. Digamos que el *escapista*, con esto de las premuras de escamotearle a los hechos su nombre y apellidos, se olvida después al pasar la frontera de cuáles eran sus pertenencias ¿No existe ya manera de inspeccionar y diferenciar un equipaje de otro? ¿Es irrelevante establecer una diferencia por el contenido? Revisemos la situación. Presentaría nuestro sujeto *qua* hechos o sucesos la *'inevitabilidad'* de lo deseado, la *'naturalidad'* de los motivos, lo inexorable de los acontecimientos, el carácter de *fatum* y destino a que las intenciones conducen sin remedio. Un motivo es una causa disfrazada. "Cuanto más alejados estamos de la omnisciencia, más amplia es nuestra noción de lo que queda a cargo de nuestra libertad y como responsabilidad y culpa nuestra"[950]. Y más extenso es el reino de sus posibilidades, de las alternativas susceptibles de libre elección de las que nos tenemos que hacer cargo muy a nuestro pesar –se lee entre líneas. Cuanto menos sabemos, mayor es la carga. Se lee también entre líneas que, entre nuestros *meta*-propósitos, debe estar

[949] Y así se reducen a la que parece una sola las típicas doctrinas del cienficisimo, el materialismo histórico, la teleología o la metafísica dogmática clásica, como Berlin desgrana en su texto (Berlin, I. *Ibid.* pp. 96 y ss.)

[950] Berlin, I. *Ibid.* p. 131; "Las explicaciones en términos de razones, motivos e intentos son sencillamente etiológicas: nos ayudan a comprender qué provocó el comportamiento en cuestión. De manera que no es en modo alguno absurdo suponer que el contraste entre causa/teleología representa una distinción *entre* distintos tipos de etiología, como opuesto a un contraste entre las etiologías y otra cosa (Wright, L. "Explanation and Teleology", en *Philosophy of Science*, Vol. 39, No. 2, June 1972, p. 205); Cf. con Wright, L. "The Case Against Teleological Reductionism", en *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 19, No. 3, Nov. 1968, pp. 211-223

pues el disminuir la ración de responsabilidad que nos toca por cabeza. O, por mejor decir, que *si* aumentamos el caudal de nuestro saber, *entonces* disminuirá en igual medida el pesar de nuestros deseos y los fantasmas de nuestras expectativas. El *relativista* no tiene desde luego ninguna dificultad en dar por buena esta idea de Mundo que tiene el *determinista.* Tanto mejor para él. Sin embargo, "muchas veces [al componer sus argumentos, hay quienes] se ven obligados a distorsionar la secuencia de los hechos", lo cual no es de por sí algo reprobable. Pero en tanto "haya una diferencia notable entre que una cosa suceda a causa de algo o después de algo"[951], la trama misma del argumento, la medida de la distorsión introducida, será de relevancia. De manera que la elección por una determinada secuencia de hechos u otra será motivo de la atención del poeta – o del historiador. Y quien dice la elección por una determinada secuencia de hechos, dice igualmente la elección por cualquiera [*either*] de las dos doctrinas *¿Porque, cuenta si no entonces el relativista, el determinista, la misma fábula, el mismo argumento, la misma trama?* Esto es, compartida la misma *Weltanschauung* [*cosmovisión*], el bello panorama límpido del conocimiento completo que determina qué es causa de qué, para que *relativista* y *determinista* signifiquen cosas distintas deben introducir alguna diferencia notable en la narración que nos ofrecen. Una orientación no trivial de los distintos episodios en pos del *finale* correspondiente…

Se articulan ambas tendencias –por poner en tela de juicio la determinación en tanto *'doctrinas'*, ya que todavía no las tenemos todas con nosotros de que no sean la misma– sobre la condición ideal de que un posible caudal máximo de información, la condición de *'ser omnisciente'*, estuviera al abasto del hipotético juez. *'Todo el repertorio de causas, de motivos y circunstancias'* sería el límite máximo. Una secuencia en la que todos los acontecimientos estuvieran ordenados, *unos después de otros*, y, además, *unos a causa de otros*. Cuanto más elementos de la misma les faltan, "me parece a mí que dichos pensadores [más] se comprometen con la creencia de que, a pesar de que no seamos capaces de trabar [*plot*, tramar] la curva exacta que cada vida individual describe con los datos a nuestro abasto y las leyes que nos ufanamos en declarar descubiertas, sin embargo, en principio, *si fuéramos omniscientes*, podríamos, *en cualquier medida*"[952]. Sostiene esta posición aquél que se compromete con la idea de que del conocimiento *completo* del conjunto entero de las circunstancias presentes a la

[951] Aristóteles. *Poética*, L. I, c. IX, 1452a, p. 59
[952] Berlin, I. *Ibid.* p. 119. El subrayado es mío.

acción y el hecho, se deduce –como el efecto de la causa, el fin del medio, la realidad de la apariencia– su determinación firme y necesaria. Y no se puede juzgar aquello que no podía haber sido de otra manera. Cuanto menos sabemos, mayor es la carga, luego, hay que saber más para aligerar peso. *'Libertad'* y *'responsabilidad'* y *juicio moral*, son "productos de la ignorancia y del temor que pueblan las regiones de lo ignoto con terribles ficciones"[953]. Y así y todo, no es menos cierto que cuanto más alejados estamos de la omnisciencia, también puede sentirse como menos amplia nuestra noción de lo que queda a cargo de nuestra libertad y como responsabilidad y culpa nuestra. Aquello de lo que podemos llegar a ser *causa*. El *relativista* comparte con el *determinista* su juicio sobre la importancia del *análisis definitivo*, sólo que considera que, por eso mismo, como consecuencia de la falta del mismo, no se ha de emitir juicio alguno en espera de más datos que nos avalen en estas nuestras actividades. No sería justo obrar de otro modo. Y esto pues, de ser temerarios, cometeríamos otro pecado, esta vez de precipitación e imprudencia, pero pecado al fin y al cabo. Es aquí también la *'ignorancia'* la que impide el *juicio moral*. Pero la *'ignorancia'* sirve aquí como justificación, como argumento, no en tanto acicate para huir de ella. Sirve porque es la medida negativa de lo que estamos por saber, aquello que está teniendo –aún por descubrir– un peso sobre las decisiones del presente. No es la *docta ignorantia* desde luego.

En ocasiones, complicados en la labor de componer argumentos, se puede uno ver obligado a distorsionar la secuencia de los hechos, pero en ningún caso a omitir que *existe una diferencia donde una cosa sucede a causa de algo, o después de algo*. Tampoco podemos allanar la situación, con más motivo, *si que de que una cosa suceda antes o después de algo, se instituye una diferencia en relación a su estatus como causa de ese algo.* Respecto de esto último, mas que de orientación, la distancia que separa a *determinista* y *relativista* tiene visos de ser de jerarquía o eminencia: para el *determinista*, un entusiasta, es el último de los acontecimientos que se suceden, lo que va al final, lo que determinará a ciencia cierta el carácter de las causas *qua* causas. Estar al final es estar en mejor posición para juzgar siempre. Para el *relativista*, no hay mejor posición. Siguiéndole el juego al *determinista*, lo que venga después no hará sino

[953] *Ibid.* p. 131

modificar las determinaciones y el carácter de lo que nos pensábamos era una causa. Sin duda. Hay que esperar pues.

Y la modificación acaecerá de la misma manera: *Todas las posiciones por delante, por determinar, afectan al carácter de nuestras afirmaciones del ahora.* Influyen en nuestro argumento. *Todo lo que queda después de algo actúa como explicación también para la visión omnisciente.* Esto concedido, no hay posición eminente desde la que juzgar, pues la siguiente marea nos arastrará mar adentro. Espera el *relativista* de las mejores condiciones que llegarán, esto lo comparte con su *partenaire*. Pero, mirando al horizonte mientras tanto... *Cuanto menos sabemos, menos carga tenemos.* Dentro del chaparrón, por mucho que nos apresuremos, más adelante habrá más lluvia[954].

[954] Esta visión un tanto pesimista –escéptica– ha sido discutida de manera excelente por Herbert Butterfield (1900-1979), historiador británico a quien ya nos hemos referido antes y que no deja de ocupar su espacio de protagonista para un Berlin preocupado por las influencias y relaciones entre ideas, ideologías y asunciones filosóficas. Butterfield, un hombre de Cambridge donde Berlin lo fue de Oxford, cree sin duda posible la operación judicativa. Podría decirse que él ya ha realizado el *juicio moral* correspondiente, y que su obras más determinante, *The Whig interpretation of History* (1931) sólo traduce esta decisión intelectual ante los que se ufanan de tan sólo deber sentarse a esperar la redención. La idea de ese *progreso* continuo en el saber como una salvación secular da para iniciar las maniobras en el foro que Berlin analiza en su trabajo sobre *inevitabilidad histórica.* Butterfield podría vestirse de *relativista*, aunque sería una vestimenta que habría que ajustar a la debilidad endémica de la naturaleza humana. Precisamente por ello predica a su vez la necesidad de la empatía y la traslocación de la propia posición en el tiempo para entender los motivos y preocupaciones de las grandes individualidades históricas, una especie de *charity* cercana al *re-enactment* de Collingwood (*vid.* la reciente biografía intelectual aparecida en Bentley, M. *The Life and Thought of Herbert Butterfield: History, Science and God,* Cambridge University Press, Cambridge, 2011); Bentley, M. "Herbert Butterfield and the Ethics of Historiography", en *History and Theory: Studies in the Philosophy of History,* Vol. 44, No. 1, Feb. 2005, pp. 55-71. Cf. con Orsi, R. *Butterfield y la Razón Histórica. La interpretación Whig de la historia,* introducción, traducción y comentarios de Rocío Orsi, Plaza y Valdés Editores, Madrid, 2013. Más problemas le ofrece a Berlin, sin duda, la corrosiva respuesta a E.H.Carr (1892-1982). Carr, historiador, periodista y hombre para el Estado era un convencido defensor del *determinismo* –que no del *fatalismo*, doctrina que minimiza el papel de los individuos frente a las grandes fuerzas impersonales– y de la *Historia* como una *ciencia más*. Nada de que sea un arte. Una vez decidido por el *individualismo metodológico* la *Ciencia* puede caminar igual de segura dentro del campo minado de la *Historia.* La *Historia* nos ofrece lecciones, ofrece bien entendida un aprendizaje para el que cierto deber ser es necesario. Se repite, aunque no sea con las maneras del experimento. A la vez, la visión subjetiva de la labor del *historiador* es innegable. Ha de ser evitada en lo posible, por supuesto. Pero es porque como individuos estamos dentro de un movimiento de tendencias e inercias que hay un sesgo esencial a todo el saber, inextricable. Carr rechaza con ello también la visión positivista, no ignora el factor humano del observador en *Ciencia.* Desprecia entonces como mero divertimento el *razonamiento contra-fáctico* y rechaza toda posibilidad de un *juicio moral* sobre los agentes en la *Historia* y sobre los *historiadores* más allá de sus motivos. También tiene al parecer tiempo de malinterpretar las posiciones del propio Berlin (*vid.* Berlin, I. "Introduction", en *Liberty.* pp. 7 y 10-11). Berlin no se sorprende –no se sorprende por veteranía de la doctrina, aunque sí por contradicción de su contenido– cuando Carr "va mucho más allá y declara que: 'El hecho es que todas las acciones humanas son libres y determinadas a un mismo tiempo, de acuerdo con el punto de vista desde el cual las consideremos'. Y de nuevo: 'los seres humanos adultos son moralmente responsables de su propia personalidad [*carácter*, interpretamos]'", como el poso necesario de la decisión libre de cada una de sus acciones independientes (Berlin, I. *Loc.cit.* p. 11. Berlin cita el *What is History?* de Carr en su

Le queda con esto asignado al *relativista* el papel de legitimador de las circunstancias actuales. Lo mismo da que sea un descreído –que no es que no dispongamos aún del análisis, los datos adecuados o las condiciones propicias, sino que todo eso no será posible– o que desee creer pero vea muy complicado llegar a divisar el éxito de la empresa. No deja éste de tener allí su Oriente. Puede que estemos "en un momento en el que hay, por lo menos en los *filósofos de la Historia*, si es que no también en los *historiadores*, una tendencia a volver a la antigua pose de que todo lo que es, es –'considerado objetivamente'– lo mejor, de que explicar es –'en último término'– justificar, o de que conocerlo todo es perdonarlo todo [*to know all is to forgive all*], persistentes falacias –benévolamente tildadas de verdades a medias– que han llevado a una defensa a ultranza de esta idea y, de hecho, una a una escala sin precedentes, y a la confusión en todo el asunto [the *obfuscation of the issue on a heroic scale*]"[955]. Falacias, porque tratan de comprar nuestras certezas con la fisonomía engañosa de la tautología. Como verdad lógica, la tautología no tiene rival, pero es un mal argumento en la práctica. Un argumento que se sostiene *'a ultranza'*, y el término que usa Berlin no es inocuo: *'special pleading'*, de *'plea'*, un ruego, una petición, a veces una súplica ante el juez.

Explica esto ahora de algún modo el origen de la casuística en que enmarcábamos a aquellas mentes honestas y preclaras. Lo que les pasa es que están *confusas.* El *relativista*, el *determinista*, atesoran la misma clase de doctrina, que da –tristemente– para la misma clase de juicios. No tienen más elementos en juego. Pero no diríamos de ambas tendencias –o de *cualquiera de ellas* [*either*]– que tienen el mismo *fin* en su arte ¿Cómo es que estos prohombres no diferencian un contenido de otro, que no puede significar lo mismo? Se dice de ellos que están *'confusos'*, pero se dice aún más: Se les tilda de *'neuróticos'*. Cierto signo de la locura de una mente dividida. En todo caso, puestos a caer en el sortilegio que nubla su buen juicio, ¿Cómo es que no se pliegan y se deciden pues por el determinismo, que es el que reclama de ellos confiado la objetividad de *'los otros juicios'*? Berlin los deja adentrarse en terreno hostil. Si es que hay diferencia entre *relativismo* y *determinismo* habrán de hacerla en sus contenidos…pero su único contenido es el sueño dorado del *'análisis'*, del que tan

edición de 1961 –London–, en concreto, su página 89, que es la página 95 en su edición en rústica del 64 –Harmondsworth–)

[955] Berlin, I. *Ibid.* p. 94

orgullosos se sienten. Y la omnisciencia sola no hace –menuda consecuencia, una a escala épica [*on a heroic scale*], total– la diferencia. Su trama no tiene una fuerza distinta en especie en uno u otro caso. Apuntilla Berlin que, no la tiene por dos razones, una de menor importancia y otra de mayor. La primera, es que la dirección y sentido de la historia influyen en la especie de la fábula. La segunda es aquélla en que se ha de echar de menos algún episodio fundamental a la composición. Se ha de echar de menos un episodio –por compilar en una sola las razones primera y segunda– gracias al cual se introduzca una diferencia notable entre que una cosa suceda a causa de algo o después de algo. Sin éste el argumento concluye siempre igual, y no significa nada.

Concluye sin echar cuentas sobre si es tragedia o comedia, sin recomendación sobre si debemos reir o llorar: "Es, en efecto, pronunciarse uno y decir que se ha de intentar no alabar o culpar a nadie, en absoluto, o, en caso contrario […][alabarlos o condenarlos a todos] porque hagan o dejen de hacer *lo imposible*"[956]

8.4. Primera apostilla no-científica al *juicio moral*: *Historia, filosofía de la Historia* e *imaginación.*

De la fábula, no es la forma que esa voz calificada de metro adquiere, ni la pintura escrita con que se delinean las efigies de los caracteres, ni mucho menos el espectáculo, el *atrezzo* y los útiles con que se engalana el escenario, lo que la metamorfosea en mágico sortilegio de secuencia de elementos discretos, uno detrás de otro, a relato. "El argumento [tampoco] es unitario, como algunos creen, si concierne a un solo ser; pues a uno le ocurren infinidad de cosas, algunas de las cuales no comportan unidad alguna"[957].

A uno le pasan un montón de cosas, infinidad, de las cuales sólo un pequeño grupo de eventos se arracima en *'tramas'*. Éstos dan para ser contados. Los demás se disponen en series y no vale la pena citarlos sobre un escenario. Son casi tiempo desgranado en cuentas. Ése es su orden todo. En esto también predica lo suyo el magisterio superior de Homero, que no tuvo la ocurrencia de, al emprender en paralelo a lomos del hexámetro el regreso narrado en la *Odisea*, de "componer todo lo que le sucedió a Odiseo […] sino que compuso la *Odisea* en torno a una acción, como

[956] Berlin, I. *Ibid.* p. 116.
[957] Aristóteles. *Op.cit.* L. I, c. VIII, 1451a, p. 53

decimos, y lo mismo hizo con la *Ilíada*"[958]. *'Mythos'*, que es fábula, relato o narración, es argumento que gusta de componerse –o dejarse componer– de un conjunto selecto de sucesos esenciales. No de cualesquiera. Los sucesos son *'esenciales'* donde, del infeliz experimento en que se nos ocurre desviar el cauce por el que corre la composición, "si se cambia de lugar [un episodio] o se suprime una parte, se desbarata y se desajusta el conjunto; pues aquello que [de] exist[ir] o no, no conlleva una consecuencia perceptible, no forma parte del conjunto"[959]. Pero aquello que se le sustrae, siendo al conjunto órgano esencial, lo priva de su existencia ordenada, *y esto es perceptible.* Supone una diferencia, vamos.

En cuestión de gustos, si se le consulta Aristóteles anticipa que "de los argumentos o *acciones simples* [a saber, los que narran una única acción], los *episódicos* son los peores". Llama *'episódico'* el Estagirita a "aquél argumento en el cual la sucesión de los episodios" se hilvana exclusivamente en función *de lo que va antes y lo que va después.* "Esta suerte de argumentos es obra, por una parte, de malos poetas, de los cuales ellos mismos son los responsables [ya que no dominan su arte, su *techné*]; y por otra"[960], obra *de buenos historiadores*.

Y resulta que puede que estemos en un momento en el que hay, por lo menos en los filósofos de la *Historia*, si es que no también en los historiadores, una tendencia a volver a la antigua pose de que, en lo que a *Historia* se refiere, la narración precisa, la fábula perfecta, es aquélla en que hay una serie de sucesos cuya esencialidad consiste en que, de cambiar de sitio o eliminar alguno, se desajusta y, con lo mismo, se desbarata el conjunto entero. Un momento en que el buen historiador tiene el deber intelectual de hallarlos y narrarlos todos entonces. La alarma está en que el *'existir o no'* puntualmente y sin excepción de cada uno de los hechos conllevaría una consecuencia perceptible en el conjunto. Ésa es la diferencia. El *'análisis definitivo'* –eso sí no todo es malo– hace de los peores poetas los mejores historiadores. En cuestión de gusto artístico, no obstante, hay que evitar "que las composiciones sean semejantes a los relatos históricos, en los que necesariamente [*esencialmente*] no se nos describe una acción única, sino por suceder en un solo período de tiempo, es decir, [se nos describe]

[958] Aristóteles. *Ibid.* L. I, c. VIII, 1451a, p. 55
[959] *Ibid.*
[960] Aristóteles. *Ibid.* L. I, c. VIII, 1452a, p. 58

todo aquello que [le] aconteció a una o más personas en ese lapso de tiempo"[961]. ¿Cuál es la relación entre estos sucesos? Responde Aristóteles: Son "sucesos que guardan entre sí una relación *puramente casual*"[962]. Y aquí se acaba el entente entre las partes. El *Maestro de los que Saben*, y el soñador del *'análisis definitivo'* dividen el camino en lo que a *Historia* se refiere.

El fin es esencial a la acción en la trama. Es esencial para garantizar unidad interna. La *Historia* da de sí para explayarse en la narración de la batalla naval de Salamina y, también, en la lucha contra los cartagineses que tuvo lugar en Sicilia por las mismas fechas, "sin que tendieran en absoluto al mismo fin"[963]. Sin fin no hay trama. Pero es que 'sin fin', sin trama, no hay contenido ni para el arte ni para la filosofía que nos valga. Da a lo sumo para una retahila, un catálogo. Sucede en épocas sucesivas, una cosa tras otra, algo después de algo, sin que por ello digamos que tiene un fin único, ni dé por eso mismo para drama alguno. En *Historia*, desde luego, todos los episodios serían *'esenciales'*. Hasta aquí de acuerdo. Pero, hay que objetar que para este tipo de *historiador* no habría una diferencia entre una cosa tras otra, y, una cosa a consecuencia de otra. Esa crítica en concreto, así, no iría con él.

Pues llama también Aristóteles "episódico a aquél argumento en el cual la sucesión de los episodios *no es ni verosímil, ni necesaria*"[964]. El *relativista*, el *determinista*, no se ven aquí reflejados. No les parece un retrato fiel, ni pensamos tampoco nosotros que les haga ninguna justicia. Para ellos "es correcto afirmar que", en el *'análisis definitivo'*, "todo –o tanto como para no producir una diferencia– se reducirá a los efectos de clase [social], o de raza, o de civilización, o de superestructura"[965], sea que los episodios hayan brotado del interés propio, o del de clase, o que sean fruto de una fase pasajera de una determinada cultura y de sus caprichos, podrán igualmente, *qua resultado*, ser rastreados "[como] consecuencia de cualquier otra causa", y ésta, por lo mismo, podrá remontarse relativa a su efecto[966]. La sucesión de los distintos elementos de la trama en su riqueza, las diversas escenas y sus desarrollos, los hechos, pueden ser puestos de *necesarios*. Un artilugio retórico más si así se quiere ver, pero un

[961] Aristóteles. *Ibid.* L. I, c. XXIII, 1459a, p. 101
[962] *Ibid.*
[963] *Ibid.*
[964] Aristóteles. *Ibid.* L. I, c. IX, 1451b, p. 58
[965] Berlin, I. *Op.cit.* p. 153
[966] *Ibid.*

artilugio presente. En tanto necesarios que son, nada obsta a que sean verosímiles. Lo que ha sucedido es sin duda posible.

Resulta ser así que cumplen contra todo pronóstico con lo que se le pide al buen relato, mejorándolo incluso si así se quiere ver, ya que esta fábula "debe surgir [con más razón si cabe] de la trama misma de los hechos [, de los episodios del argumento, sin discriminación ahora], de modo *que resulten de aquellos que han sucedido anteriormente*"[967]. La descripción es caldo de cultivo para la narración. Órgano hace referencia a organismo, conjunto de órganos. La *Historia* científica aspira a ser la mejor narración y no pretende renunciar por el camino a su buena dosis de particularidad, ni tiene realmente por qué. Tampoco va a renunciar a la forma de la consecuencia. El orgulloso poseedor del sueño del *'análisis'* podrá pensar con todo esto que el argumento en contra de su actividad ha quedado finalmente vencido. La vieja opinión sobre la profesión del *'historiar'* está contestada y regresa del argumento además con las dignidades que la *Poética* intentaba sustraerle al amparo de la noche. *Es consecuencia de lo anterior,* trastocando el orden de las figuras a resultas de las razones precedentes, "que la [*Historia*] sea más filosófica y elevada que la [*Poesía*], pues […] narra más bien lo general, mientras [la otra se entretiene con] lo particular"[968]. Ahora la *Historia* da para tejer una filosofía con ella. Abriga en su amplio seno al argumento. Da para tejer una trama de *lo particular,* sí, pero con preferencia más bien por lo general –nos aclara el vencedor. Ésta historia definitiva al menos.

Desde el suelo aún puede herir sin embargo el enemigo que queda pendiente de causa justa. "Es evidente por lo expuesto" –recuerda Aristóteles casi irónicamente en esta parte– "que la función del [que sustituya] al poeta no será narrar [tan sólo] *lo que ha sucedido, sino lo que podría suceder y lo posible,* conforme [si quiere, ahí ya no nos

[967] Aristóteles. *Ibid.* L. I, c. X, 1452a, p. 59; Para una ampliación del tema de la *explicación por continuidad narrativa* y de la relación *hecho-fin-télos-trama-historia* en Aristóteles: Powell, T.C. "Why Aristotle has no Philosophy of History", en *History of Philosophy Quarterly,* Vol. 4, July 1987, pp. 343-357; Carli, S. "Poetry is More Philosophical Than History: Aristotle on mimêsis and form", en *Review of Metaphysics,* Vol. 64, No. 2, Dec.2010, pp. 303-336; Carli, S. "Aristotle on the Philosophical Elements of Historia", en *Review of Metaphysics,* Vol. 65, No. 2, Dec.2011, pp. 321-349. Tiene especial interés el artículo de José Carlos Bermejo sobre las categorías de *presencia-ausencia* (*presentación-representación*) en *Historia,* y su papel en la ilusión de continuidad (Bermejo Barrera, J.C. "Ausencia y presencia: dos categorías del entendimiento histórico", en *Ágora: Papeles de Filosofía,* Vol. 20, No. 2, 2001, pp. 125-138). Estas categorías han sido recuperadas también ontológicamente como esenciales (*vid.* Dray, W.H. "On the nature and role of narrative in Historiography", en *History and Theory,* Vol. 6, 1967, pp. 153-171; Porter, D.H. "History as Process", en *History and Theory,* Vol. 14, 1975, pp. 297-313)

[968] Aristóteles. *Ibid.* L. I, c. IX, 1451b, p. 56

metemos en la elección] *a lo verosímil y lo necesario*"[969]. La condición debería ser descrita hacia atrás en rigor de conveniencia. Por lo expuesto, el historiador que tenga los arrestos necesarios que se prescriben para esto de hacer filosofías –para hablar de lo general conforme a lo verosímil y lo necesario– no sólo debe ser capaz de narrar *lo que ha sucedido,* describir, sino *lo que posiblemente sucediera.* Esto en el pasado. Cambiamos ligeramente el condicional. El iniciado, debe ser imaginativo en grado suficiente como para saber ver lo posible en el tiempo pasado, en lo que ha ido antes de ahora.

¿Pero cuál puede ser el significado de esto y su peso específico, toda vez que, si bien queda acortada la lista de sus pecados en el de ignorancia y el de albergar prejuicios, queda aún vivo y coleando el de su *falta de imaginación* [*lack of imagination*]? Pues no nos llamemos a engaño, una *'imaginación'* que hace de su cánon y medida uno que reduce [*to boil down*] la diferencia entre lo animado y lo inanimado, entre lo voluntario y lo involuntario, a una nada, no sólo da a la boca para que se encienda y la tache de *injusta*. Esto es sólo lo último que habrá que decir de aquélla. Lo fundamental es que dará para decir que medir, lo que se dice medir, no mide nada. No imagina diferencia ni cualidad, no imagina marca distintiva entre unas cosas y otras. No imagina pues, así, dicho en absoluto. "Somos [según ellos] lo que somos, como lo son las piedras o los árboles, como lo son las abejas y los castores, […] no menos determinado está el carácter de los seres humanos"[970]. Como el de los palos y piedras. Lo mismo da, que da lo mismo. Somos lo que somos, inevitablemente, y con esto se quiere decir que en *Historia* lo conveniente será narrar *lo que ha sucedido*, *qua causa*, y, para el caso de *lo que podría suceder*, narrarlo si y sólo si, su verosimilitud puede reducirse por análisis a aquella necesidad. *Qua efecto.* Ser humano, animal, vegetal o mineral, tanto se nos da. Hay cuerpos, y luego les llega la inercia. Ahí está todo el nervio del asunto. *'Inevitabilidad'*[*'inevitability'*] es que *lo que ha sucedido no pudiera suceder de otra manera*. La *'visión accidental de la Historia'* [*Accidental View of History*], en que somos lo que somos de *casualidad*, y una vez somos ya, todo es *causalidad*, "es víctima [, como lo son aquéllos otros de su propio sortilegio] de una ilusión", quizás éste el único rapto imaginativo que se permiten. Una *'ilusión'*, *'delusion'* –nombra Berlin–, ilusión defectiva, en que "nada en la naturaleza [o la

[969] *Ibid.*
[970] Berlin, I. *Op.cit.* p. 111

Historia] es trascendente, nada tiene [*'otro'*] propósito [tras ello que debamos suponerle imaginativamente]; todo es mensurable; el día llegara en que, en contestación a todos los quebraderos de cabeza que nos acechan, estaremos en disposición con Leibniz a decir aquello del 'calculemus', y devolver a quien sea de este modo dichas respuestas en su forma más clara, exacta y concluyente [*return the answers clearly, exactly and conclusively*]"[971].

Al alba [*the day will dawn*], los terrores nocturnos se disiparán con las primeras luces, que arrojarán sus claridades sobre nuestras cuitas pasadas. Para nada requerimos de la *imaginación*, auténtica responsable –a saber, la que nos devuelve como respuesta– del aumento de la población de lo que desconocemos, de aquellas ficciones terribles, riqueza propia de la ignorancia. En el *'análisis definitivo'*, un *calculemus* lo cura todo. Deme usted los datos, aquí tiene la cuenta cerrada. También para los excesos de *imaginación*. No hay un reverso de la hoja de cálculo, ni se imagina un doble fondo. Y así y todo, Berlin la tacha de ilusión delusiva, de *in-ludere*, entrar en el juego. De entrar en el juego, a salir escopetados [*delusion*] del mismo cuando "dicha ansia ingenua [*naïve craving*] de unidad y simetría [se logra] a costa de la misma experiencia"[972]. No deja esto de ser una pirueta de la imaginación. Todo lo imaginamos en la misma penumbra en que todos los gatos son pardos. Y la experiencia es la experiencia cotidiana. Dependerá esto, en definitiva, de la lectura que uno haga de *Natura* e *Historia*, pero una tal lectura ofrece, de entre todos los argumentos, la peor de las *Historias.* "Excepción hecha de que la historia ha de lidiar con seres humanos, bajo la asunción mínima de que son objetos materiales en el espacio –que debe, dicho con brevedad, ser conductista [*behaviourist*][hasta ahí cuanto menos]– su método apenas da para ser asimilado a los estándares de una ciencia natural exacta"[973]

¿Y cuál habrá de ser este método del que tanto hemos hablado sin decir aún nada? Más que un método, sobre lo que cabe llamar la atención es sobre un cierto olfato, un sexto sentido, la pericia de servirse de métodos. Ése es el elemento correcto

---

[971] Berlin, I. *Ibid.* p. 109; *vid.* Alston, W.P. "Ontological Commitments", en *Philosophical Studies*, Vol. 9, 1958, pp. 8-16; Dray, W.H. (ed.) *Philosophical Analysis and History*, Harper&Row, New York, 1966; Salmon, W. *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1984; Salmon, W.C. *Causality and Explanation*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1998; Pearl, J. *Causality: Models, Reasoning, and Inference*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000

[972] Berlin, I. *Ibid.* p. 96

[973] Berlin, I. *Ibid.* p. 140

del que sacar analogías en lo referente a *'estándares'*. Para el *historiador* es "la capacidad de llevar esto a término con éxito […], –la habilidad de 'tejer' [*weave together*], 'poner en uso' conceptos diversos– una cierta maña [*knack*] intuitiva (y empírica) –a menudo llamada *juicio* [*judgment*]– que a los cerebros electrónicos sus fabricantes no pueden otorgar"[974].

'Juicio', como *juicio* es la facultad de discernir. De encontrar las diferencias, tras lo cual, viene un gusto en la elección y en la decisión. El sexto sentido es este *sentido común.* No tan común como para que lo tengan las máquinas del *'análisis definitivo'* empero. Esos cerebros electrónicos. Sin duda, una habilidad instrumental, *'para servirse de…', 'para que no…'*, que va dirigida a salvaguardar el conjunto y la trama de nuestra *experiencia cotidiana.* Eso se entiende aquí por *'empírica'*. No es el 'empírica' con la pronunciación cerrada del método positivo, no, *'empírica'* pronunciado para hacer de lo dicho realidad, hecho, tejido que nos sostiene en el Mundo.

¿Y qué clase de ciencia constituiría la Historia defendida con un método semejante? Orientémonos. En esta pregunta está la cancha que creemos merece la exigencia del defensor de la ciencia positiva –si queremos darle mucha cancha a la pregunta– o simplemente de toda ciencia natural –si es que somos más modestos en la reclamación intelectual de derechos. ¿Qué es eso de una *'maña intuitiva'*?¿Y *'judgement'*? No desconfiemos tampoco del mismo método así, de entrada. Hay motivos más que de sobra para pensar que la *Historia* es una ciencia *sui generis*.

[974] El ensayo fundamental en que Berlin amalgama sus concepciones básicas sobre la actividad del *historiador* y la institución de la *Historia* fue publicado en la forma de artículo en el 60, por *History and Theory*. Cosechadas a lo largo de décadas, sus asunciones se nos aparecen como veremos en ese aire de familia que algunas partes del texto resultado recuerdan. El tema de la imaginación se repite, ahora como piedra sillar de la actividad del que *historia*. Se repiten también sus posiciones respecto de la actividad del *científico*. Es notable aquí el ligerísimo giro hacia la *Historia as an Art* que hemos de asumir heredó Berlin de Russell y, en segundo lugar, sus escaramuzas más decididas en el terreno de las categorías culturales, con usos como el de *Weltanschauung* [*cosmovisión*], *Verstehen* [*comprensión*] y *judgement* [*juicio, Urtheilskraft*] que son funcionalmente heredades del Romanticismo, de la *filosofía de la comprensión* de Dilthey, y, por supuesto, de Kant. Nos consta que, como aditamento al entrenamiento que pudiera recibir de Collingwood y su educación oxoniense, Berlin asistió y disfrutó del seminario sobre *Historia de la Filosofía* que Ernst Cassirer impartió en Oxford –sin demasiado afluencia, sin embargo en el 32–, en el que podemos presumir Kant fue uno de los temas en más profundidad tratados (En carta del 26 de Octubre del 33 a Adam von Trott, en Berlin, I. *Flourishing: Letters 1928-1946*, edited by Henry Hardy, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p. 62). Para la presente cita en el cuerpo del texto la referencia es Berlin, I. "History and Theory: The Concept of Scientific History", en *History and Theory*, Vol. 1, No. 1, 1960, p. 11. El subrayado es mío; Cf. con Hanley, R.P. "Berlin and History", en Crowder, G.; Hardy, H. (eds.) *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*, Prometheus Books, New York, 2007, pp. 159-180. Hay una respuesta y comentario a la idea de *Historia científica* de Berlin en Murphy, G.G.S. "Sir Isaiah Berlin on the Concept of Scientific History", en *History and Theory*, Vol. 4, No. 2, 1965, pp. 234-243

Merece la pena tratar de encontrarle un lugar donde se sienta cómoda antes de pedirle directamente que abandone el sitio que pretende. "La división tradicional de las ciencias es entre inductivas y deductivas" –dice Berlin. Respecto de la *Historia*, uno diría que "a menos que se reclame la familiaridad con proposiciones o reglas *a priori* [, antes de la misma *experiencia*], derivadas no de la observación [empírica], sino del conocimiento, basadas éstas ya sea en intuición o revelación, de las leyes que gobiernan el comportamiento de los hombres y sus metas, o bien de los propósitos específicos de su creador –y hay pocos historiadores desde la Edad Media que abiertamente hayan profesado la posesión de dicho conocimiento– *esta* [presunta] *ciencia* [de la *Historia*] *no puede ser completamente deductiva*"[975]. Hasta ahí todos estamos de acuerdo. Para trazar la curva exacta del desarrollo, acción y fines de cada individuo en la *Historia* hasta el omnisciente precisa de algún que otro dato. O eso, o es un iluminado. Raza, clase, interés propio, no son deducciones, son estados iniciales de una ecuación definitiva en el mejor de los casos. ¿Pero se trata en este particular de una ciencia inductiva?¿Qué clase de ciencia inductiva sería ésta?

"Podría objetarse a este punto que la única justificación lógica [epistémica] de la creencia en hechos particulares [el único lugar disponible donde intentar situar al díscolo método] debería involucrar proposiciones generales, y que, por lo tanto, descansaría en último término siempre en la inducción ¿Pues qué otra forma de justificación habría para nuestra creencia en dichos hechos?"[976]. Descartada la

[975] Berlin, I. "History and Theory... " p. 3

[976] Berlin, I. *Ibid.* p. 9; La idea de que el contraste entre proposiciones o símbolos soluciona de alguna manera el problema de su significado –o pone al menos en camino de su solución– redobla en los textos de Berlin desde su período más temprano hasta el más tardío. En torno al año 1950, Berlin presenta en una contribución a la *Aristotelian Society* de la City lo que llama los *métodos deflacionario* e *inflacionario*. "El primero [...] asume que únicamente las proposiciones completamente formadas, genuinas [originales y originarias] son la clase favorecida (siendo éstas distintas dependiendo de las distintas escuelas filosóficas [o científicas]) y que todas las demás proposiciones tienen como derivada su fuerza lógica tan sólo a través del trazado de una relación de algún tipo respecto de aquéllas primeras [...]" surgidas como *ex ovo* por revelación, aparte de estas *proposiciones universales*, genuinas y originarias, *a priori* o *analíticas*, el *método inflacionario* "es justamente la ruta inversa al primero", la suma progresiva de evidencia constituye nuevas entidades de significado, y la población simbólica claro está que aumenta (Berlin, I. "Logical Translation", en *Concepts and Categories.…* p. 60 y p. 65). "De modo bastante sorprendente, la falacia que soterraba al método inflacionario era idéntica a aquélla que viciaba el proceso inverso de la deflación [o reducción]. *Pues en ambos casos se requería la asimilación forzosa de todas las proposiciones a una clase determinada* [...] *y con el mero expediente de eliminar a todos sus rivales* a priori, *deja a la clase victoriosa sin atributos. Las propiedades que no tienen nada con lo que compararse no pueden ser descritas* [*cannot be described*]. Consiguientemente, toda proposición genuina [con significado] no puede, en principio, y literalmente, ser del mismo tipo lógico, pues de lo contrario no hay forma alguna de indicar qué es" (Berlin, I. *Ibid.* pp. 68-69. El subrayado es mío. Berlin había publicado antes este trabajo en Berlin, I. "Logical Translation", en *Proceedings of the Aristotelian*

deducción pura del émulo de Saulo, las epifanías y sus especies, la cosa debe jugarse obligatoriamente –parece– en el terreno de *lo general*. Renunciamos humildemente a *lo universal*, y nos cobijamos donde podemos.

Colocamos nuestro peso en el lugar que como el mejor nos dicta nuestro buen juicio entonces. Bueno, en el único que queda ante aquella disyuntiva entre *deducción-inducción*. Hablemos ahora pues de confianzas, de cuánto es el uso que soportan unos instrumentos y otros para ver qué método afín nos es útil para describir el comportamiento del método en *Historia*. Un test de estrés para esta *'forma de justificación'*. En este caso, es medida de racionalidad, cuando damos con una ciencia ya lo bastante madura en su desarrollo, el hacer descansar nuestra confianza epistémica –el basar nuestras certezas– en proposiciones generales. Una proposición general, por introducir la diferencia respecto de la deducción por leyes, cuadraría mejor en lo tocante al uso del vocabulario con la distinción metodológica que un retrato de lo que una ciencia inductiva sería. Valga *'generalización'* por *general*, ya que la última se obtiene por proceso e intermediación de la primera. Es la familiaridad con una regla *a posteriori* (después de la experiencia), derivada de la observación empírica. Una proposición del tipo *'Amanece cada día'* formaría obediente entre las filas de nuestro conocimiento inductivo de serie. La proposición es el hilado [*the weaving together*, 'tejido' en tanto actividad] de una serie de experiencias discretas en el tiempo. Ata a una economía de la experiencia. "Supuesto que un hombre fuera a decir cierta mañana que él no había –a pesar de haber hecho repetidos intentos– visto salir el sol […] *no sería razonable saltar a la inmediata conclusión de que* […] *de decir el hombre la verdad, toda nuestra física al completo, que tantos esfuerzos nos ha costado construir, habría de ser rechazada*, incluso siquiera que hubiera de ser modificada"[977]. Hemos sido instruidos en que basta

---

Society, Vol. 50, 1949-1950, pp. 157-188). La importancia del *'contraste'* y de su impacto en el contenido proposicional residía en dejar espacio lógico en la argumentación a la existencia de enunciados que no fueran producto de la *deducción* y la *indución* y, así y todo, representaran un significado evidente. En "My Intelectual Path", trabajo preparado en respuesta a la carta que en Febrero de 1996 Berlin recibió del profesor Ouyang Kang, de la Universidad de Wuhan en China, el oxoniense declara haciendo memoria que fue "absorbido por los problemas y teorías que esta cuestión generaba [allá a principios de los 30, atraído por las discusiones del Círculo de Viena] pero no lleg[ó] nunca a ser un fiel discípulo […] Desde un principio pens[ó] que las proposiciones generales no se verificaban de esa manera. Las afirmaciones, tanto en su uso ordinario como en las ciencias naturales (que eran el ideal de la Escuela de Viena), podían ser perfectamente significativas sin ser estrictamente verificables…" (Berlin, I. "My Intelectual Path. Verification", en Hardy, H. (eds.) *The Power of Ideas*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2000, p. 2); Cf. con Berlin, I. "Verification", en *Concepts and Categories*… pp. 12-31.

[977] Berlin, I. "History and Theory..." p. 8. El subrayado es mío.

una única instancia negativa para echar por tierra cualquier proposición general. Es más que suficiente. Esto es lógica ordinaria sin más ni más. En éstas, el tejido de las diversas proposiciones generales de la *Física* –y también de las leyes que las asistieran en casos excepcionales– resistiría impertérrito y, a las malas, se revolvería para contestar a la instancia negativa. A las malas, el aparato entero, *'toda nuestra física al completo'*, se combaría para albergar en su seno la respuesta a esta desviación, que sólo es una desviación aparente. Ni siquiera merecería modificación. La observación particular se estrellaría contra el muro de normalidad del sistema de las proposiciones generales y leyes de la *Física.* En esta lid David no vence a Goliath. Lo contrario no sería razonable: Sería, en definitiva, una cuestión de todo o nada, de permanecer en pie o caer juntas. La elección es muy sencilla llegado el momento.

Ridículo sería el someter al mismo test de *'resistencia intelectual'* a una de las proposiciones que el hatillo del *historiador* contiene. *'Napoleón (no) fue visto portando su sombrero de tres picos en la batalla de Austerlitz'* no se somete de buen grado a las exigencias más arriba dispuestas. O, por ser más precisos, dicha proposición no despierta la misma respuesta defensiva del sistema de las posibles proposiciones generales en *Historia* y su sistema imaginado. Desde luego que, la proposición lleva implicito el uso de algún concepto general. Por supuesto que, en *Historia*, no le es al *historiador* desconocida la herramienta de la ley y la generalización. Estas economías las tiene. También las del sentido común. "Todo pensar implica clasificar; toda clasificación, términos generales. Mi misma noción de Napoleón o de los sombreros o de las batallas, incluye ciertas creencias de tipo general acerca de las entidades que dichas palabras denotan"[978], pero una cosa es llevar implícito el uso de *'algún'* concepto general, y otra muy distinta poner nuestra confianza enteramente "en una teoría o una ley de acuerdo con la cual los generales franceses o los jefes de Estado iban tocados [o no] con sombreros de tres picos durante el combate", en una teoría sustentada por proposiciones generales acerca de Napoleón, los sombreros o las batallas…[979].

Bajo este supuesto de razonabilidad, la única justificación lógica de la creencia en hechos particulares debería involucrar proposiciones generales, y, por lo tanto, descansaría en último término siempre en la inducción. Una lleva a la otra en rigor de consecuencia. "La primera de estas afirmaciones es verdadera, pero la segunda

[978] Berlin, I. *Ibid.* p. 9
[979] *Ibid.*

[evidentemente] no lo es, y su mezcla conduce a confusión. Esta diferencia tan sólo, fuera su raíz la que fuese, *debe arrojar serias dudas ante cualquier intento de extraer una analogía de los métodos de la historia y aquellos que corresponden a las ciencias de la naturaleza*"[980].

Quizás la comparación intentada entre proposiciones, a pesar de haber acabado tan mal, no resulte todo lo ridícula que se presentaba de primeras. La *justificación epistémica* de creencias particulares *debe* implicar de necesidad bien proposiciones, bien conceptos, bien términos generales. Elíjase el grado de complejidad atómica que se desee en estas gramáticas. *Pero, no es necesario que* descanse en la inducción. Es decir, que para romper la consecuencia sin revolver a las dos afirmaciones una contra otra, la eliminación del *'y, por lo tanto'* se convierte en un *'no es necesario que descanse por completo'* en la inducción. El muro de normalidad que sostiene al conjunto aquí supone que "dicho de otra manera, las generalizaciones en historia, como aquellas del pensar ordinario, se hallan en gran medida desconectadas entre sí; de modo que un cambio en el grado de creencia en cualquiera de ellas no afecta automáticamente –como sí sucede en la ciencia natural– al estatus de todas las demás. *Es esto una diferencia crucial*"[981].

---

[980] *Ibid.* El subrayado es mío.

[981] *Ibid.* El subrayado es mío. En sus discusiones a partir del 31 en el *All Souls* en Oxford, los jueves por la tarde (Ignatieff, M. *Op.cit.* pp. 81 y ss.), Berlin se enzarzaba con Ayer en la argumentación avistada de una clase de proposiciones más fundamentales que completaban el *set* de lo real, y que no podían en tanto tales ser reducidas lógicamente a las *generales* y *a priori*. A su amigo 'Freddie' (Alfred Julius Ayer) tenía que decirle que "el principio de verificabilidad o verificación, tras haber jugado un papel decisivo en la historia de la filosofía moderna, librándola de confusiones, exponiendo errores mayúsculos e indicando qué eran y qué no eran cuestiones apropiadas a la inquisición filosófica [...][debe recibir] su merecido homenaje a su terapéutica influencia, [pero] es necesario que lo abandonemos o que lo revisemos considerablemente, si hemos de prevenirnos de que genere falacias de nuevo corte que vayan a ocupar el sitio de aquéllas que con él se erradicaron" (Berlin, I. "Verification", en *Concepts and Categories…* p. 12). Primero viene la *comprensión*, y luego, la *verificación.* Justo el principio contrario al defendido por Ayer. Parte de estos servicios prestados a los que se ha de estar agradecido residen en la maravillosa promoción que de parte de la *inducción* redunda en beneficio de las facultades imaginativas. Es en la formación y constructo de la *'hipótesis'* y la posterior *proposición general* donde el intelecto efectúa su salto de fe intelectual y muestras una nueva faceta más fundamental: Para aplicar la proposición general a lo particular, lo mismo que para producir heurísticamente una nueva proposición. Sorprende ver cómo la pragmática del lenguaje va permeando los planteamientos de Berlin empujada por diversas intuiciones: El magisterio de Collingwood en *historia cultural* y de la *filosofía*, la predilección por Waismann y su giro práctico antes que por Schlick o Carnap dentro del Círculo, y, cómo no, la atracción que sobre todos ejercían los avances de Wittgenstein en Cambridge. Llegaban éstos con cuentagotas, no obstante. Con lo que trabajaban Ayer y Berlin por aquella época aún era el *Tractatus*, las *Investigaciones filosóficas* estaban todavía por elaborar. En una de las reuniones de la *Aristotelian Society*, Berlin asiste a la conferencia de Margaret MacDonald sobre el *principio de inducción* y el uso de *hipótesis.* Es fruto de ello su trabajo posterior en las Actas correspondientes a 1937 de las reuniones de la sociedad, y que funciona como contestación a la revisión clásica del problema que tiende al *empirismo* romo (Berlin, I. "Induction and Hypothesis", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary

Hay una articulación factible en la cual puedo seguir creyendo en el resto de moléculas proposicionales y retirar mi confianza de una o de varias. El conjunto se equilibra. La estabilidad del compuesto se preserva. Y con ello no hay modificación ni corrección del todo. Hay facilidad para una inclusión de la norma y de lo general si acaso, que no es en modo alguno una asimilación o traducción terminológica. La misma respuesta defensiva que despertaba el *'No amanece todos los días'* del sistema no se repite en este supuesto, lo cual no significa que no se defienda para recuperar su estatus. Del mismo modo y manera, en *Historia,* una única instancia negativa, el que *'Napoleón (no) portara su sombrero de tres picos en la batalla de Austerlitz'*, no sería nunca condición suficiente para echar por tierra el sistema flotante de nuestras proposiciones. Y esto es lógica ordinaria sin más ni más. Aún mejor, esto es *'pensar ordinario'*, fruto predilecto del *'sentido común'*.

Y la comparación no es ridícula, se aclara la cosa ahora, no sólo porque significa una diferencia crucial entre métodos –horizontal. No lo es porque, lo que es una diferencia entre *estructura sistemática* [*systematic structure*] delegada y *generalización dispersa* [*scattered generalization*] mancomunada, diferencia que nos dejaría sólo el respiro del 'vuelva usted mañana en busca de su justificación' si no quedáramos satisfechos con la última de las soluciones –diferido así sólo el problema al introducir una nueva distinción–, casualmente, demuestra revelar una diferencia jerárquica, vertical. Una diferencia de este tipo fundamenta la justificación por preeminencia. Hace de uno de los métodos uno más primitivo que el otro. "Toda proposición o conjunto de proposiciones puede ser sacudida [*shaken*] *en términos de aquellas que permanecen fijas*; y luego éstas a su vez, si les llega su momento; pero no todas pueden serlo simultáneamente […][o] *de otro modo no existe posibilidad de pensamiento o comunicación*"[982]. Y las proposiciones que *'permanecen fijas'* unas respecto de otras, habrán de ser más fundamentales. Pilares y arbotantes. Y, las proposiciones más fundamentales, *no es necesario que* formen filas como *'estructura sistemática'*. Se dan por hechas. Se asumen. Son compromisos fundamentales. Las demás les serán relativas, sí. Son aquéllas menos prescindibles, más necesarias, *más inevitables*. Cuando planea la duda sobre si *'Amanece cada día'* "nuestra primera reacción [o nuestro último

Issue, Vol.16, 1937, pp. 63-102); Cf. con su acercamiento crítico al *fenomenalismo* en Berlin, I. "Empirical Propositions and Hypothetical Statements", en *Concepts and Categories.…* pp. 32-55.

[982] Berlin, I. "History and Theory..." p. 10

recurso][…] sería el intentar construir hipótesis *ad hoc* con que salvar el sistema de nuestra física". Y una hipótesis *ad hoc* no está incluida, por definición, dentro del sistema ¿Cómo resulta dicho ejercicio? Para nuestro objeto ejemplar "tendríamos que sugerir al objetor que, quizás, no estaba mirando a la región adecuada en el cielo; o que las nubes se le interpusieron; o bien que estaba distraído; que tenía los ojos cerrados; que estaba dormido [incluso]; que sufría de alucinaciones; que empleaba los términos ['amanecer', 'día', o 'sol'] de manera poco usual [*unfamiliar*]; que estaba mintiendo, o simplemente fuera de sí, demente"[983].

Cuando la duda sobre la *Física* –sobre el *sistema*– acecha [*besets it*, se planta ante ella de manera amenazadora], la *estructura* recurre primero –o al final– para nuestra sorpresa al *'pensar ordinario'*, al *'sentido común'*, a la *'experiencia cotidiana'*, "pues es la *textura general* [*the total texture*] aquello con lo que comenzamos y terminamos [fijo]. No hay un punto arquimédico, un afuera [a ésta][…] Es esto el sentir de una textura general de la experiencia –la conciencia más rudimentaria [pero más fundamental] de dichos patrones– que constituye el conocimiento de este tipo, ni inductivo, ni deductivo"[984]. Olvídese el elemento mágico de la operación realizada en el vacío. No hay *causas ocultas.* Hay otro razonamiento. Si no es ni inductivo, ni deductivo, no es en propiedad un *método.* Cierto. Es un *'sentir'* [*sense*] de sentido, de habilidad y capacidad, de facultad *para que… en vistas a…* , un oído para el tono general, el alza y el declive de lo *'disperso'*[*scattered*] que no deja caer la melodía

[983] *Ibid.* p. 9. Puestos a buscar culpables –o a buscar argumentos que funcionen como explicaciones sobre las espaldas de los cuales se puedan colocar las culpas– el intelecto se gira pidiendo auxilio hacia lo ordinario. Busca la diferencia entre la *teoría* y su *práctica*, entre lo que podemos creernos y lo que resulta del todo imposible de creer. Su molde en negativo es lo que sirve de explicación. Así, si atendemos a la naturaleza doble de los casos de error que menciona Berlin para dar un informe anotado del comportamiento que tendríamos hacia el *negador de la luz solar*, éstos se dividen en dos grupos: En un primero, cuando *'no miramos la región adecuada del cielo'*, o *'tenemos los ojos cerrados'*, *'estamos dormidos'*, *'sufrimos alucinaciones'*, *'estamos fuera de sí'*, o bien sencillamente *'padecemos demencia'*, del hecho de que el instrumento que empleamos para justificar de común nuestra experiencia no funcione como debiera, de manera correcta, no se colige que *no pueda entenderse como operante*. El método sigue siendo justiicativo. Puedo equivocarme en su uso, o simplemente no saber cómo se emplea, como *'al emplear los términos del lenguaje de forma poco usual'*. Pero *hay* un uso adecuado, propio. Existe una normatividad que se esquiva o en la que se falla. Muy distinto es el segundo grupo de recursos. En el segundo, son los factores coincidentes y casuales los que enturbian la experiencia. El azar y el contexto que la rodea. Cuando *'las nubes se interponen'* o *'estamos distraídos'*, condiciones externas evitan el uso correcto del instrumento y la verificación adecuada de la tesis sostenida –que *'Amanece cada día'*–. Contra la intromisión de dichos invitados experienciales incómodos la *Ciencia* incluye un supuesto de *ceteris paribus.* Uno que mantiene los imprevistos suspendidos en el aire. No obstante, es la necesidad de este estado de excepción que es el *ceteris paribus* el que apunta a la posición más fundamental y primitiva. A quien se le pide un tiempo muerto es al mundo que sigue girando, a la experiencia ordinaria.

[984] Berlin, I. *Ibid.* p. 10

continuada de compás a compás, su continuidad. Representa la posibilidad de la mano que usa del instrumento, no el instrumento en sí. Una conciencia *'más rudimentaria' qua* intuición –dice Berlin. ¿Deja por ello de ser conciencia? En absoluto. Es presciencia, *a priori a-conceptual*. Maña previa a la ciencia, que sería su resultado avalado ya por la puesta en claro del método empleado. Ni inductivo, ni deductivo, pero tildado de *'conocimiento'*, ojo. Un análogo del olfato, pero esta vez para el discernimiento y la diferencia, la regularidad y el patrón o dibujo. La dirección, que no la trayectoria y el sentido, finalmente. Vista para lo general y lo normal –cambiando la naturaleza de la metáfora del oído a la vista. Vista para lo módico. "Es esa red de relaciones [*network*] que son nuestras asunciones [o creencias] más generales, la que se llama conocimiento del sentido común, es la que los historiadores de manera adecuada e inevitablemente [*inescapably*, sin escapatoria, pues no habría otro sitio a donde ir] *dan por asumida*"[985]. La *'dan por hecha'* [*for granted*], como garantizada, o, mejor, como garantía. Berlin la señala así, sin más preámbulos, como la analogía correcta, adecuada, para el método utilizado en *Historia.* El *'conocimiento del sentido común'* es el espejo en el que se mira el *historiador*. Su brújula. Es además carácter específico, no sólo de género. Específico de la *Historia* y específico del *ser humano*, no por nada se cuenta a la primera como una más de entre las otrora tratadas con respeto de *Humanidades*[986].

---

[985] *Ibid.*

[986] En el otoño de 1928 Berlin encamina sus pasos a Oxford. Allí es acogido en el *Corpus Christi* College, con una beca para estudiar –precisamente– a los clásicos [*Greats*] y la *Historia Moderna*. De los autores clásicos griegos, a los romanos, sin olvidar el recorrido entero de la *filosofía moderna*. Más bagaje que sumar a su preparación analítica. Berlin parece haber sido algo ecléctico en sus intereses, amén de un autodidacto que incluía su propia rutina de lecturas y autores no tratados por la oficialidad. Con Collingwood recibirá su iluminación respecto de Vico, no menos que lo acompañará en sus primeros pasos en territorio romántico (Ignatieff, M. *Op.cit.* pp. 47 y ss.). A esta sólida formación humanista hay que deber el viraje progresivo hacia los pastos de la *filosofía de la cultura* y la *historia de las ideas*, donde se demorará en lo sucesivo. Bajo esta luz se entiende que cuando compara la *Historia* con el *Arte*, su comparación es una bien honrosa respecto de la primera, y, respecto de ambas, honrosa también para con las *Humanidades*, guardianas de la fibra moral de cualquier individuo y cordón que lo une al mundo: "La *Historia*, al igual que tantos otros relatos referidos a la vida humana, es tratada en ocasiones de afín al *Arte* [*akin to art*][…] hay un sentido profundo en el que la actividad del historiador es una de corte artístico. La explicación histórica es, en gran medida, la de colocar los hechos descubiertos en patrones que nos resulten satisfactorios en la medida en que concuerdan con la vida [*with life*] tal y como nos es conocida y la podemos imaginar. Ésta es la diferencia que separa los estudios humanistas -*Geisteswissenschaften*– de aquellos de la naturaleza" (Berlin, I. "History and Theory…" p. 24). Es una actividad fundamental, pues no podemos imaginar, ni pensar sin ella, y, a la misma vez, de la mayor seriedad: Pues debe concordar con la vida. No es pues una comparación con el *Arte* que vuelve a la *Historia* negocio para diletantes, y, aquí, no cede su parecer Berlin al por otro lado admirado Russell, que en su *History as an Art* (1954) disiente en la gravedad del oficio (Cf. con Russell, B. "History As an Art", en *Portraits from Memory and Other Essays*, Simon & Schuster, New York, 1956, pp. 190-209). Para una discusión más general sobre el tema: Berlin, I. "The Divorce between the Sciences and the Humanities",

8.5. Teoría y práctica del *je-ne-sais-quoi*

Trivialmente todos damos sin embargo por sentado el sentido común. Ha de ser aquí pues, para el *historiador*, un comentario específico que lo implica, porque no tendría mucho sentido dar como seña identitaria del que le da a eso del *'historiar'* ese *'for granted'*, y, con él, pretender decir que los usuarios del método de la ciencia natural exacta no lo dan por hecho… Como pueden reclamar con todo derecho para sí el resto de los mortales. Obviamente no renuncian estos al *'sentido común'*, luego Berlin está diciendo en realidad otra cosa. Lo está empleando en un sentido discriminador e identificativo de esa actividad en concreto del que fabrica *Historia*. Lo que cita es la diferencia, y esta diferencia se halla además articulada en los dos momentos de su definición previa.

La definición pregonaba castizamente de tales habilidades que eran un cierto "*knack* intuitivo (y empírico)"[987]. *Intuitivo* y –entre paréntesis, como un aparte proferido en el último instante– *empírico.* Vaya por delante que ninguno de los dos calificativos es casual. Berlin busca en el primero una legitimación desde y del *'pensar ordinario'* ¿Y cuál es la clase de justificación que concede la gracia de *'lo intuitivo'*? No debe rehuir por supuesto ésta el papel de explicación si es que desea conservar las dignidades de ser una alternativa.

Habría –pocos pondrán objeciones a esto a estas alturas– dos usos para el término *'por qué-porqué'* [*be-cause*]. Mientras en un primero, se reclamaría la cualificación de *'racional'* para una creencia sobre la base simbólica de una correlación o proporción legalizada entre ella y otras creencias del sistema, de manera que, caída una, se caerían todas de la mano –hasta tal punto llega su solidaridad correlativa–, ", por otro lado, [si] se me informara en el curso de una narración histórica (o en una obra de ficción, o en la vida cotidiana [tanto se nos da]) de que X estaba resentido por el comportamiento de Y, porque X era débil e Y era poderoso y arrogante; o bien que X perdonó la ofensa que había recibido por parte de Y, porque éste le agradaba en tan alto

en *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, edited and with a Bibliography by Henry Hardy, The Viking Press, New York, 1979, pp. 80-110

[987] Berlin, I. "History and Theory…" p. 11

grado que no se sintió agraviado"[988], con ello uno ha aceptado otra clase de *'porqué'* como explicación. *'La penicilina es efectiva contra la neumonía (siempre)'* es una proposición general de muy distinta índole. *'X perdonó a Y porque lo amaba'* es un motivo o causa de los comportamientos referidos. Es *su* explicación, y es antes descriptiva que simbólica. Es esto un segundo uso del término. Uno que incluye proposiciones generales –o generalizadas– no trabadas y reglas no explícitas. Es una explicación adecuada –por ser más concisos, es una explicación adecuada de un comportamiento– y, no obstante, duro lo tendría cualquiera que deseara ponerla dentro de la forma de una *ley general*. *'Los débiles siempre están resentidos respecto de los poderosos'*, *'Los seres humanos perdonan las afrentas de aquellos a quienes estiman'*, por aquello de hacer dos intentos desesperados, fracasarían en concitar nuestra aquiescencia incondicional presentadas de esta guisa a la fiesta.

Y esto porque "esta clase de *'porqué'* no es el *'porqué'* ni de la inducción ni de la deducción, sino el *'porqué'* de la comprensión –*Verstehen* [en el original de Berlin]–, [es el] del reconocimiento de un fragmento dado de comportamiento como formando parte y siendo una tesela de un patrón de actividad *que podemos seguir*, que podemos recordar o imaginar…"[989]. Pero lo comprendido es la tesela. De las tres manera de ponerlo por escrito, es la primera y menos técnica justamente en la que reposa el acento. *Que podemos seguir*, esto es, que no nos deja caer en el mutismo. No nos deja sin respuesta a la pregunta. Se explica. Forma dicha experiencia un patrón más fundamental, *un bajo tenor* que sostiene el resto de las composiciones. Es evidente por lo aquí defendido que la función del *historiador* no es sólo narrar lo que ha sucedido,

---

[988] Berlin, I. *Ibid.* p. 19

[989] *Ibid.* p. 21. Era la *Historia* afín al *Arte*, y con ello, negocio cercano a la *vida*. Es bien probable que los conceptos de *'Verstehen'* o de *'Weltanschauung'* los haya extraído Berlin de su etapa académica temprana. Cada una de las visiones e ideas de Mundo que poseían los filósofos, historiadores y pensadores estudiados sería un objeto digno de comprensión, una clase de la fagocitosis intelectual. Los conceptos en sí son originarios de las *ciencias del espíritu* [*Geisteswissenschaften*], y, por las referencias de Berlin a la intuición, el flujo vital soterrado a las formas de cada pensamiento, además de la operación empática de la comprensión, cabría datar su origen en las doctrinas de Wilhelm Dilthey (1833-1911) (*vid. supra* nota 418). La referencia al autor alemán es ineludible. *'Experiencia'* [*Erfahrung*] es a ratos la actividad de la *'vivencia'* [*Erlebnis*], sentido de sí mismo o de uno mismo, constancia y consciencia del pasar de la vida, que es tiempo concentrado. Funciona como un *principio de razón suficiente*. Todos los demás principios lo suponen. Esta toma de pulso, esta idea de que cualquier operación intelectual tiene a la base este sentido fundamental, es la *'comprensión'* [*Verstehen*] (*vid.* Dilthey, W. "Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte", en *Wilhelm Diltheys Gesammelten Schriften*, Bd.1, Karlfried, G. (hrsg.) Teubner, Stuttgart (u.a.), 1959; Dilthey, W. "Weltanschauungslehre: Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie", en *Ibid.* Bd.8. Karlfried, G. (hrsg.) Teubner, Leipzig (u.a.), 1960).

sino lo que podría suceder, que es *lo posible, conforme a lo necesario… Y lo verosímil.* Esto es, debe ser ducho en el manejo de la hipótesis *ad hoc* de lo que a la verdad se parece. Su función no es *narrar lo que ha sucedido conforme a lo necesario*, o no sólo, sino el ejercicio de la fantasía que permite la articulación de *lo necesario* sólo cuando ha claudicado parte de su fortuna a *lo posible*. Esto también. Esto es *'ser más filosófico'*. Comprehender. Imaginar las consecuencias necesarias desde lo que es posible y darles carta de realidad, darles cabida. Como aditamento, constituye el conocimiento de esta clase, conocimiento ni inductivo, ni deductivo, la capacidad del pensar. Del pensar en general. Sólo teniendo a la vez ante el ojo del alma las hipótesis y posibilidades, las bifurcaciones y permutas del juego libre de los pensamientos, se pueden comparar éstos. Es la pericia de navegar entre los islotes de las proposiciones generales, usándolas de fondeadero ocasional antes de partir en pos de la conclusión que es el mapa total del territorio marino, del posible sistema aún inexplorado *in toto*. Se *'tejen'* retales del paisaje, se *'hace uso de conceptos'*, pero la primera cabezada del método a Oriente es una que se hace sin mapa. "Sin dicha capacidad para la simpatía [, para coincidir en el *pathos* del ánimo,] y sin imaginación, más allá de cualesquiera requerimientos que el físico [por ejemplo] precise, no hay visión alguna de lo pasado o lo presente, ninguna de los otros o de nosotros mismos; [Pero hay más que decir,] *sin esto, lo que de común llamamos pensamiento –del mismo modo y manera el pensamiento histórico– se ve incapaz de funcionar en absoluto*"[990].

Sin imaginación y capacidad para la simpatía o la empatía, no hay ni pensamiento para el *físico*, ni para el *historiador*, ni pensamiento de ninguna manera. *'Pensar'* es un poder consistente en la capacidad para disponerse *'una visión'*. Para ponérsela delante. La vista, a diferencia de otros sentidos, precisa la interrelación de componentes en un mismo espacio, unos frente a otros, a la misma vez. Necesita de una imagen que sea una geografía. ¿Para el pensar? Primero el movimiento no cerrado del imaginar, donde los elementos en el plano pueden confraternizar sin direcciones impuestas *a priori*. Una especie de juego combinatorio. Una *red* [*network*] de relaciones. Un barajar la realidad. Eso es la situación del pensamiento. Hasta el *físico* necesita imaginar ¿De dónde si no va a sacarse el cultivador de la ciencia natural exacta las hipótesis de trabajo que anticipa al Mundo?

[990] Berlin, I. *Op.cit.* pp. 26-27

Éste es conocimiento *ni inductivo, ni deductivo.* No va de arriba abajo, ni de abajo arriba. *Intuición*, de *in-tueor* es un 'mirar adentro'. Es después presencia hallada. "La necesidad primera del *historiador* [que luego ya vendrán las segundas necesidades] es un conocimiento que se asemeja al saber que tenemos de los rasgos de la cara de alguien, no al conocimiento que tenemos de los hechos"[991]. El de los hechos es un saber que comprende el que uno va después de otro, que algo va detrás de algo. Una retahíla. La necesidad primera del *historiador* ningún *catálogo de los rasgos de la cara de Austerlitz* que remedara al de *Las naves* de la *Ilíada* lograría saciarla, ninguno permitiría comprender el discurrir de la batalla. Explicar la batalla o dejar que ésta se explique. Y nos hemos recatado, porque lo diríamos mucho mejor, en lenguaje llano, con un *'no permitiría imaginar (o recordar) el discurrir de la batalla'*. Ésta es, por su parte –desgrana Berlin–, una maña para la integración, para el percibir diferencias y similaridades desde el plano y no desde la línea del *antes-después*, es un sentido único que cubre la necesidad del modo en que diversos factores –*sistemáticos, causales*– tienden a combinarse –*casualmente*– para dar lugar a una situación concreta en particular –*no casual*–. Son gracias de asociación, no de disociación. Gracias de percibir las relaciones de las partes respecto del todo, percibiendo por el camino tanto a las partes como al todo, claro. De lo que resulta que, de "cambiar de lugar [uno de los episodios] o de suprimir una parte [de la explicación], se desbarata y se desajusta el conjunto; pues aquello que de existir o no, no conlleva una consecuencia perceptible, no forma parte del conjunto"[992]. La nariz extraviada se percibe en la cara presente. Claro está que, en el trasiego de estas operaciones, contamos ya con tener situaciones particulares concretas, esto es, partes, episodios para la trama, e, ingrediente que cae de puro obvio, necesitamos un todo. Uno recordado, o imaginado, o que podamos seguir. Ahora mismo tanto se nos da.

Eso es lo que el *'juicio'* distingue a primera vista, lo que señala como *'consecuencia perceptible'*. Si de haber o no, si de existir o no un todo, hay o existe diferencia *que no signifique una nada*. "Una *Gestalt* [*forma*], no como regla, capaz de ser formalizada en términos de una teoría de conjuntos"[993], sino de advertir de la pertenencia o no al conjunto. Que juegue o no para el conjunto.

---

[991] *Ibid.* p. 25
[992] Aristóteles. L.I, c.VIII, 1451a, p. 55
[993] Berlin, I. "History and Theory…" p. 29

Berlin insiste en su texto en adornar la idea –por la importancia que le concede, quizás– de toda clase de préstamos epistemológicos de otros campos para clarificársela al lector o, más bien, para sugerírsela. No ceja en su empeño. Es *'Gestalt'*, una forma o disposición de elementos en patrón regular, no sólo en serie, así vista desde fuera; es, desde dentro, desde lo relacional, también *'Wirkungszusammenhang'* [*efecto recíproco*]; es, finalmente, una *'Weltanschauung'*, una *cosmovisión*, si es que de los usos útiles a la vida parlamentamos[994]. *Y es una maña intuitiva*, pero –ahora viene la segunda parte– también lo es *'(empírica)'*. Es éste el *'empírico'* que no es inductivo, el que no se pronunciaba con aquél acento cerrado del *positivismo*. El del muro de la normalidad, el del día a día y la costumbre, el del *pensar ordinario*, real, y *cotidiano.* Es algo más, o más básico e inconmovible que el *'empírico'* del experimento, más

[994] *Ibid.* p. 29. La constelación de términos hermanados resulta, una vez incluídos uno a uno y, todos juntos, mucho más significativa de algunas de las líneas de fuerza que impresionaron a Berlin. En torno a los años 30 la llamada *psicología de la Gestalt* andaba en retirada y perdiendo la popularidad de que en otros tiempos había podido presumir. La *'escuela de la Forma* [*Gestalt*]*'* había propuesto –y seguía proponiendo a través de sus eximios representantes, Wolfgang Köhler y Kurt Koffka– la no reducción de los contenidos de conciencia a un monismo. A Berlin, que peleaba contra su propia versión del mismo en suelo inglés –el *positivismo lógico*– no debía sonarle nada mal (*vid. supra* nota 413). Esto es, dicho a la inversa, que para la *escuela de la Gestalt* la producción de cualquier acto de conciencia, desde el perceptivo hasta los crecientes en complejidad, se construía desde la condición previa de la *forma*, la *figura*, la *estructura* o la *configuración*. Un *universo*, precisamente. Lo distintivo de la escuela es que no proponían que las formas fueran *a priori*, sino que surgían de la trama misma de los hechos. Hablar de producción no es correecto del todo sino como lo es hablar de *'medio'* [*Mittel*] cuando es el propio medio el que se fragua. Principios como los de *proximidad*, *de semejanza*, *de simetría*, *de continuidad*, sostendrían la *empiria*. La experiencia. La relación más directa respecto del programa de la escuela es con la *fenomenología* (Cf. con Berlin, I. "Phenomenalism", en *The Power of Ideas…* pp. 3-4), de ésta a Kant. También es desde Dilthey –neokantiano– muy sencilla la filiación. Para su *'deskriptive Psychologie'* basta ver Dilthey, W. "Manuskripte zur Genese der deskriptiven Psychologie (ca.1860-1895)", en *Wilhelms Diltheys Gesammelten Schriften*, Bd.22, Van Kerckhoven, G. (hrsg.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2005. Es curioso ver el parecido de los mismos principios con las propuestas de desglose de lo que la causalidad pueda ser en Hume, una de cuyas interpretaciones es psicologista, y su deslizamiento hacia cierto principio bien querido por el Romanticismo alemán (Cf. con Berlin, I. "Hume and the Sources of German Anti-Rationalism", en *Against the Current…* pp. 162-187). La famosa cantinela que hondea en su pendón, que *el todo es más que la suma de las partes*, no es original suya. Se la debemos como se sabe a Aristóteles. Sirve Dilthey también de puente para llegar a la referencia a la *'Wirkungszusammenhang'*, concepto que le pertenece. El concepto tiene su origen probablemente en el *Wechselwirkung* o causación recíproca. Era ésta la traducción categorial en ontología de la tercera ley de Newton en el sistema kantiano. Una causa en los dos sentidos. *Acción y reacción.* En las doctrinas románticas alemanas, el concepto –tan querido– se hereda con un cambio hacia la mistificación. Sobre el *hén kai pan*, 'el uno y todo' panteísta se construye la nueva teoría. Formamos una unidad y un todo con el resto de la Creación, y un cambio en un extremo del universo puede ser sentido en el otro. Es el Schiller de las *Cartas sobre la educación estética del Hombre* (1795) en este caso el instructor en su nuevo manejo. Herder con su *Einfühlung* [*empatía*] tendría algo que ver con el cambio de registro. Schiller el fiel lector de Kant. Desde él se trasfunde a figuras tan dispares como Hölderlin o Hegel. Para ver su evolución es interesante: Dilthey, W. "Das Erlebnis und die Dichtung: Lessing-Goethe-Novalis-Hölderlin", en *Wilhelm Diltheys Gesammelten…* Bd. 26, Malsch, G. (hrsg.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2005. *vid.* Berlin, I. "The Divorce between the Sciences and the Humanities", en *Against the Current…* pp. 80-110. Es este uno de los pocos ensayos donde se puede descubrir la citación explícita de Dilthey, ausente en tantas y tantas otras situaciones propicias.

originario que la mera acumulación de datos. Un sentido más fundamental, del estilo de lo que el común de los mortales entiende por *'tener experiencia'*. Un sentido comentado –todo sea dicho– como de pasada. Berlin lo encajona entre paréntesis para que no se lo confunda con la mención inmediatamente anterior de lo empírico, que hacía buena la distancia para diluir todo parecido del método en *Historia* con el método positivo. Entre paréntesis, por si acaso, para ayudar a no confundirlo. Diciéndolo bajito. Éste es ya un empírico que imita a la perfección el movimiento flotante de las proposiciones. "Toda proposición o conjunto de proposiciones puede ser sacudida [, puesta en duda,] en términos *de aquellas que permanecen fijas*"[995]. Éstas, son las empíricas a las que nos referimos. Las más reales. Se ha dicho que todo pensar implica clasificar*;* toda clasificación, términos generales. Hasta ahí bien. Mi misma noción de lo que un sombrero es, una batalla, o quién fue Napoleón, pone en uso y teje una serie de creencias de tipo general. *'Todo pensar es clasificar'*, punto y aparte. Es colocar alfileres que marcan puntos fijos y sus relaciones relativas. Que podemos seguir. Si se dice algo, se significa algo, y su posición ya no puede ser ocupada sin que se le caiga por el camino el sentido. Esto es un conocimiento –conciencia– más rudimentario. Del *principio de identidad*[996]. Y ahora, punto y aparte. Porque *'todo pensar es clasificar'*, y, sólo después, luego, *'toda clasificación implica una imagen general que cabe en un término, o en un concepto, o en una proposición general'*. Recalcamos, aparte. Son dos cosas, en dos momentos. La clasificación hace de bisagra, y se llena con ello de un doble significado.

Todo concepto es un clasificar, pero no todo clasificar es un concepto o símbolo general. Si lo forzáramos a que así fuera, esto sólo podría vestirse de uso metafórico de lo que *'clasificar'* puede significar. Principalmente y en primer lugar, *debe significar* instituir una clase[997]. "Si decimos que la proposición *Hamlet* fue escrito en la Corte de Genghis Kahn en la Mongolia Exterior no sólo es falsa, sino absurda; si decimos que de suponer alguien seriamente que pudo haber sido escrito en ese momento y en ese lugar, no sólo estamos tratando con un ignorante, o con alguien que está equivocado, sino con alguien que ha perdido el juicio; que *Hamlet* no sólo no fue, sino que no pudo haber sido escrito en esas circunstancias, y como consecuencia –dicho con brevedad, que

[995] Berlin, I. "History and Theory…" p. 10
[996] Que es, qué casualidad, el principio complementario al de *contradicción*. *vid. supra* nota 322
[997] Berlin, I. "History and Theory... " p. 5

podemos rechazar la hipótesis sin siquiera entrar a discutirla– ¿Qué es lo que nos legitima para estar tan seguros?¿Qué clase de *'no pudo'* es este *'no pudo haber sido'*?"[998]

Si empujamos sin prevenciones a la proposición aspirante a un estatus histórico que es *'Hamlet fue escrito en la Corte de Genghis Kahn'* por entre los pilares firmemente asentados de la institución que sería la *Historia*, el resultado no es sólo un competidor de la misma. No es sólo un resultado que entre en disputa como negación de sus mismos fundamentos. No es una proposición esperando a ser comprehendida o rechazada en el conjunto. La proposición que se estrella contra estos pilares, sentimos que agrede en el mismo asalto los pilares que sostienen nuestra *experiencia normal y ordinaria* de lo que el Mundo sea o haya sido. Pudiera verse en esto un calco análogo al *'No amanece cada día'*. Pero la analogía termina aquí, con la violencia pretendida en el choque. *Estatus histórico* y *estatus físico* parten ahora en direcciones opuestas. Pues mientras esta última proposición aún nos dejaba expedita la huída al sano sentido común – discúlpese al observador, que miraba el sector erróneo del cielo, que lo que tenía era sueño y por eso no lo vió, que si acaso alucinaba… Que no sabía cómo emplear los términos–, aquella otra no deja ya lugar posible al que exiliarse. Ya no hay más *'afueras'*. Es por ello que no sólo es falsa, lo cuál es de por si una respuesta a su pretensión y le otorga una cierta legitimidad, la de que podría ser verdadera, vamos. No, no es sólo falsa, sino absurda. Atenta contra el *sentido común* y el *pensar más rudimentario.* Es decir, no es siquiera una pregunta, y, por eso mismo, no se le puede ofrecer una respuesta aunque quisiéramos. El proponente no es tan sólo un ignorante, cosa que consistiría en un pasar por alto *algo que de (no) existir produciría una consecuencia perceptible en el conjunto*, algo de lo que en mejores condiciones puede ser provisto en su defecto, su complemento; no está el proponente tampoco errado, equivocado, lo que sería a su vez una competición parcial y justa respecto de la existencia o no de algún elemento del conjunto. Siendo que al final, explicado el error, el error mismo pasaría a formar parte del conjunto merced a los fundamentos de la explicación que lo desactivaran. No decimos que es una *refutación empírica*. Una instancia negativa. No, aquí, el *historiador* de la literatura mogola es catalogado de *'loco'*. Esto es asunto de muy distinta naturaleza. Es lo que se dice de alguien que ha

[998] *Ibid.* El subrayado es mío.

perdido el buen juicio. Porque de aceptarse su noticia se traicionaría el sentido entero del todo. Toda una *Weltanschauung.* No sólo no fue, esto no pudo haber sido.

Dejémosle transportado un párrafo apenas por este rapto de la vena metafísica al *historiador*. El sentido entero del todo es que lo que ha sucedido, haya sucedido. El *historiador* narra, desde luego y eminentemente, *lo que ha sucedido.* De cambiar de lugar o suprimir un episodio *–hacer que lo que fue no sea, o no sea como fue–* se desbarata, se desajusta o se destruye el conjunto, y el *historiador* no narra nada. O narra mentiras o insensateces. El sentido mínimo y profundo de este uso del *'empírico'* para la *Historia* es que *'lo que no pudo haber sido'* es *lo imposible*, que es *lo que no es posible*, lo que sabemos sin más que no sucedió. No nos convencerán de lo contrario. Así de tozuda es la realidad. Sólo es imposible lo que sabemos que no sucedió. La *Historia* tiene suelo nutricio en la narración más básica, en los rudimentos de las acciones y los acontecimientos. Así pues, "lo que no ha sucedido [lo que no sabemos que ha sucedido,] no creemos sin más que sea posible", pero –*'lo verosímil'* mediante– *'pudo haber sucedido'*, pudo haber sido *posible*; también "lo que ha sucedido es evidente que es posible, pues no habría sucedido si fuera imposible"[999]. Lo *'verosímil'* es una nueva maña que se elabora sobre la anterior. Primero, la cronología huera. Una cosa que va después de otra. Pero no sólo… También se narra *lo que pudo haber sido* cortado por el patrón de *lo necesario* y *lo verosímil.* Todo esto se puede narrar. No cabe duda de que esto amplía la variedad del uso de la noción de *'lo empírico'*. Se puede fajar el *historiador* en su narrativa en estos casos ¿Qué clase de *'no pudo'*, en la práctica, es entonces ese *'no pudo haber sido'*?

A diferencia del Mundo en que *'no amanece todos los días'*, aquí, para el *historiador* y no para el *físico*, lo que hace la trama de lo real, lo que nos sostiene el juicio en su sanidad en este Mundo, no es la corrección de la mecánica celeste, *sino aquello que se oyó sobre lo que los Hombres han hecho o dejado de hacer.*

La proposición *'Hamlet fue escrito en la Corte de Genghis Kahn'* es *imposible*, por *'inverosímil'*. No da siquiera para el fantasear permitido en *Historia*, si y sólo si (sii) el conocimiento de la proposición *'Hamlet fue escrito por Shakespeare en la Corte de la reina Elizabeth'* es *posible*. *Si y sólo si.* Condición necesaria y suficiente. Si la segunda es posible, si es *verosímil.* Le cierra entonces el paso a la anterior. Esto es

[999] Aristóteles. *Poética*, L. I, c. IX, 1451b, p. 57

empiria. Por *'posible'* significamos lo que le da el material al oficio del *historiar, lo que sabemos que ha sucedido*. La vena de *lo real.* "No deben [los acontecimientos], a un tiempo, ser lo suficientemente improbables [*inverosímiles*][*unlike*] respecto de cualquier otra situación como para suponer una ruptura total con el flujo continuo del resto de la experiencia […]" , como –en este botón de muestra– el que *Hamlet* fuera escrito por un mogol algo trágico. "Y, sin embargo, no deben presentarse tan estilizados y uniformados como para ser identificados de obvia criatura de la teoría, y no de la carne y el hueso"[1000]. Que no se adelgacen tanto los hechos como para que se pueda ver a través de ellos. Que, *de hecho*, hubo un momento y un lugar para la escritura de un *Hamlet*. Que hay, por rizar el rizo, un *'concepto de Hamlet'*. Falta situarlo con corrección en su textura. Ponerlo a ocupar una serie de posiciones. Ese *'que sucedió'* es la carne y el hueso, lo que *Hamlet* no se deja arrebatar a cambio de nada de su realidad propia, de su identidad mínima. Así es como se les da la *'empiria'* a los eventos. "Lo que se quiere decir por *sentido histórico* [*historical sense*] es el conocimiento no de lo que sucedió, *sino de lo que no pudo suceder*"[1001]. Es el momento cuando *lo intuitivo* se recorta sobre *lo empírico.*

Satisfecha la necesidad primera, se comienza a proveer para las segundas. "Sin esta facultad [intuitiva (y empírica)]", que Berlin se atreve a decorar de *'don'* o *'regalo'* [*it is by means of this gift*], "no podríamos adjudicarle ningún sentido a nociones como las de lo típico, lo que es normal, lo que es discordante, o lo anacrónico, y, consiguientemente nos veríamos incapaces de concebir siquiera la historia de una institución como un patrón inteligible, o atribuir una obra de arte a su tiempo y civilización y ámbito…"[1002] . La asunción de un cierto patrón, tejido o *'texture'* de lo real, siendo elástico no cede por completo su resistencia a toda fuerza, la posibilidad de un orden objetivo particular de los acontecimientos es requisito. Es *condición necesaria* de lo objetivo, *pero no suficiente.* No hay un *'y, por lo tanto'*. "Es fácil [y uno puede verse tentado a] transitar de esto a la de lejos más cuestionable creencia de que lo que sea que fuere inalterable [*inevitable*] lo sería sólo en relación a que obedece a leyes, y

[1000] Berlin, I. "History and Theory... " p. 30
[1001] *Ibid.*
[1002] *Ibid.* p. 6

que lo que obedece a leyes puede ser sistematizado en una ciencia"[1003]. *'Uniformado'* y *'estilizado'*.

Lo normal, lo típico, la moda, lo común, lo ordinario, así como sus opuestos, representados por lo discordante, o incluso lo anacrónico, que hace que lo que iba después vaya antes, son clasificaciones también. Clasificaciones relativas. Productos reglados y conceptos en uso que jerarquizan lo principal respecto de lo secundario. Dan señas de la dirección y el sentido. Tanto se nos da que el orden sea vertical, "una sucesión en el tiempo" para Berlin, "que hace que nos demos cuenta de que los sucesos o instituciones de, digamos, el siglo catorce […] no ocurrieron antes que los del dieciséis", u horizontal, "en [cuyo concepto] subyace la percepción de interconexiones entre aspectos diversos del mismo estadio de la cultura" en cuestión[1004]. ¿Una *'metahistory'* antes de la *metahistory?* Un *modelo ideal –imaginado, pensado–* y *desviaciones* [*deviations*] posibles, a fin de cuentas[1005]. De sacudirse el patrón [*in case the pattern is shaken*], no dejará el archipiélago de proposiciones de responder sensible al cambio. Variará entonces la textura, se alargarán o acortarán las distancias relativas, puede que hasta las orientaciones entre sus elementos. Choque inelástico ahora, proporcionado. Impacto, importancia, peso e influencia relativa sobre el conjunto[1006].

[1003] Berlin, I. *Ibid.* p. 6

[1004] *Ibid.*

[1005] *Ibid.* p. 11

[1006] Dos cosas hemos de tener claras en la identificación de eso que se suele conocer por *'grandes figuras'* históricas, ésas que influyen máximamente en el flujo de los acontecimientos. En primer lugar, cuando pensamos en individuos como "Alejandro, César, Atila, Mahoma, Cromwell, [incluso] en Hitler" (Berlin, I. "Historical Inevitability", en *Liberty…* pp. 115-116) como protagonistas históricos, entendemos que, lejos de ser una cuestión baladí, tan determinante es al *juicio* del *historiador* la adscripción correspondiente del atributo o propiedad de *'ser causa'* de un evento como la repercusión o *efectos* derivados de su actuación como tal. Unos individuos son más determinantes que otros. El primer concepto gira según la dirección del viento en que sople la identificación y señalamiento del agente. Es responsable el que es causa. Punto. Se atribuye, se identifica como *condición suficiente* o *necesaria y suficiente* y ahí acaba todo. *Si no* actúa el agente, *no sucede x.* El segundo rasgo, empero, no depende del todo directamente de su naturaleza causal. Es una medición de su impacto *qua causa.* De su peso o importancia en el desarrollo de un acontecimiento o de varios –*causa múltiple* puede ser 'menos causa' y/o *efecto múltiple* puede ser dar lugar a más o menos consecuencias– "Elegimos ciertos acontecimientos e individuos [en *Historia* y no otros, con ese *gusto* o *sentido histórico* de la oportunidad,] porque creemos que tienen un grado de 'influencia' o de 'poder' o una 'importancia' especial. Estos atributos no son, como con las reglas, cuantitativamente mensurables, o susceptibles de ser simbolizados en la terminología de una ciencia exacta, o incluso de una semi-exacta. Y sin embargo, no puede ser este carácter sustraído o abstraído de los hechos –de los acontecimientos o las personas– más de lo que lo pueden ser sus características físicas o las nudas características cronológicas" (Berlin, I. *Ibid.* p. 143). La malla *vertical-horizontal* responde a las tensiones de los actos humanos y las condiciones en que se encastran. Esta malla, la que es más o menos elástica a la resistencia y la distancia relativa que los hechos y su influencia instituyen, da la idea de *lo normal, lo típico, lo ordinario, lo estable*, y también, por supuesto, en el límite la da de la fractura o sacudida como sus opuestos. De los *hechos excepcionales.* "Algunos estados son

Pero esto queda como todo solaje en común con la idea de sistema. "Es capacidad para asociar los frutos de la experiencia de tal modo y manera que permita a su poseedor distinguir, sin el beneficio que le da una regla, lo que es central, permanente, o universal, de lo que es local, periférico o transitorio –es esto lo que otorga concreción y plausibilidad [*concreteness and plausibility*], el aliento de vida [*breath of life*]", de la carne y del hueso, "a las narraciones históricas"[1007].

El aliento de la carne y el hueso ¡Tan distinto al de la piedra y el palo! Construído sobre lo que le otorga *'concreción y plausibilidad'* al *juicio histórico* aquí, lo que se entiende por normal, típico, corriente, es aplicado a la materia que es la *Historia*. Lo que ésta le sustrajo con todo derecho a la *Poesía*, podemos empezar concluyéndolo de la *Historia.* El botín de guerra se expone al público. Que esta *Historia* "narra más bien lo general, […][*de*] *lo particular*". Ahora, concluyámoslo de su objeto. La *Historia* narra *lo que es de acuerdo con lo necesario y lo verosímil, de lo que es posible.* Y se "entiend[e aquí] por general aquello que dice o hace normalmente una persona, en virtud de lo verosímil y lo necesario, y a eso aspira […][la *Historia*], aunque al final dé nombre a sus personajes"[1008]. Esa es la *'maña intuitiva y empírica'* del *sentido común*, sentido que, entre otras cosas, sirve para comprender lo normal, lo típico, lo cotidiano, del objeto que es el *ser humano.* Protagonista de la *Historia* aunque haya que dar nombres.

Recuperando el hilo para cerrar este argumento, raro será que huérfano de dicha capacidad para la simpatía, y sin imaginación, el *físico*, el *historiador*, no eche en falta el requerimiento indispensable [*inescapable*] para navegar sin mapa. Para navegar. Punto. Sin el beneficio que le da una regla, más allá de cualesquiera requerimientos

---

más estables que otros […] la estabilidad se caracteriza en términos del efecto de pequeños cambios, siendo un estado estable uno al que el sistema regresa tras haber sido sometido a un cambio mínimo", de situar una pelota dentro o fuera de la superficie cóncava de un bol, comprobaremos que la posición final única resultante de que ruede a su fondo, o las múltiples de que ruede por la superficie convexa contraria hacia su periferia, "responden a la misma ley causal (¡y determinista!) de la mecánica newtoniana, indicando [sin embargo] que *causalidad y estabilidad son nociones independientes*" (Ben-Menahem, Y. "Historical Necessity and Contingency", en *A Companion to the Philosophy of History and…* p. 121). Usando de esta metáfora, *ceteris paribus*, es compatible con el determinismo una situación en que un individuo se destaca históricamente por su trayectoria vital, del mismo modo y manera que, contando con las leyes casuales, muy distinta es la trayectoria dependiendo de las circunstancias con que se topa una bola y la otra. Dependen del medio en su interacción y efectos adicionales. *vid.* Bermejo Barrera, J.C. "La Historia como conocimiento del pasado. Acontecimiento e historicidad", en *Introducción a la historia teórica*, Ediciones Akal, Madrid, 2009. pp. 114-119; Tietzel, M. "War Cäsar ein Großer Mann?", en *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, Vol. 10, No. 2, 1979, pp. 320-337

[1007] Berlin, I. "History and Theory... " p. 30

[1008] Aristóteles. *Poética*, L. I, c. IX, 1451b, p. 56

técnicos que se precisen, *no hay visión alguna de lo pasado o de lo presente*. Estas *'reglas'* y cartas de navegación han sido tesoro codiciado por los prohombres de la ciencia natural exacta. Rutas seguras de comercio con la realidad. El *historiador determinista* no se escabulle y elude mancharse las manos en el archivo. Allí se entierra entre legajos y espera la revelación del *a priori* de volumen a volumen que vampiriza. Ya no estamos en la Edad Media. No espera una epifanía. No es un ingenuo. No hay, desde luego, una "gran máquina que lo vaya a rescatar de la labor tediosa de apilar un hecho sobre otro, para intentar reconstruir con esta actividad un relato coherente a partir del material escogido"[1009]. Pero no es menos cierto que la idea ahí está, como escorzo, como fin al que la actividad tendería con denuedo. La idea de la *'great machine'* del *calculemus* representaría –en tanto central, permanente, universal y por ello eminente– la misma que la del movimiento perpetuo en cinemática. No existe como tal un móvil eterno. Y, así y todo, de existir o no la idea de este móvil, se desbarata o desajusta una parte considerable de la *Física.* Toda la física newtoniana, sin ir más lejos. El móvil es condición ideal, pensada, pero es condición ideal operativa. Orientativa. Las demás condiciones se miden respecto de ella[1010].

Desplazando nuestras consideraciones de la *Física* a un terreno más cercano a nuestros intereses –poco más allá de la *Geología*, primera ciencia al parecer que involucra al tiempo histórico–, en concreto, moviéndonos a los dominios de la *Arqueología* y la *Paleontología*, encontramos que, en cuanto a método, nuestros esfuerzos están desde luego dirigidos no menos a la recolección y el cultivo de la *evidencia material* [*factual evidence*], el cultivo del resto, la ruina y el documento, *'lo que sucedió'*, que a la reconstrucción de lo que "ocurrió, o al menos, hubo de haber ocurrido para dar una justificación de la transición de un estadio a otro [del sentido de la evidencia] salvando un sinnúmero de fases intermedias"[1011].

Hablamos de un relato sobre el pasado. La *retrodicción* [*retrodiction*] es la inversión técnica de la *predicción* de futuribles, herramienta de la que tan orgulloso se siente el *científico natural.* Maridada con el infinito no es otra que la herramienta del *'análisis definitivo'* en edición limitada para *historiadores*. Estamos ante actividades simétricas. Actividades tendentes a permitir *la narración sobre el pasado y el presente*

[1009] Berlin, I. *Ibid.* p. 7
[1010] *Ibid.*
[1011] *Ibid.*

al menos. Valorada en su justa medida esta simetría, la narración inversa es ya un ejercicio permitido de la imaginación, que "rellena huecos en el pasado para los que *no existe ningún testimonio directo, por medio de la extrapolación* [, la suposición o hipótesis *hacia atrás*, dicho con tiento, o la invención, dicho de modo más temerario,] de acuerdo con reglas relevantes o con leyes"[1012]. La *Ciencia* en esto se parece al *Arte.* Para la *Historia*, que no se hace a eso de convertir *Hombres y Mujeres* en palos y piedras –una suerte de *Arqueología* y *Paleontología* grotesca– esta operación de simpatía e imaginación, sin el beneficio de todas las reglas o leyes del sistema, "no es sino la proyección en el pasado de aquella actividad de selección y ajuste, la búsqueda de coherencia y unidad, junto con el intento de su refinamiento consciente en su grado más elevado, convocando en su ayuda todo lo que consideremos útil –todas las ciencias, todo el conocimiento y las habilidades adquiridas, de cualquier campo […][pero, con la importancia decisiva] del sentido común […][del sentido para *lo general*] de 'profundidad' o intuición, ninguna de las cuales tiene importancia central para un físico o un geólogo. Es capacidad para entender el carácter de la gente, conocimiento de los modos en que es probable que reaccionen unos respecto de otros, habilidad para 'entrar dentro de' [*enter into*] sus motivos, de sus principios, el movimiento 'hacia dentro' [*inward*] de su espíritu (y esto es aplicable no menos al comportamiento de las masas que al desarrollo de las culturas) –estos son los dones indispensables para el historiador"[1013]

[1012] *Ibid.* El subrayado es mío.

[1013] *Ibid.* pp. 24-25. La idea *intuitivo-empática* es de Collingwood (*vid.* Collingwood, R.G. *The Idea of History*. *Revised Edition*, Jan van der Dussen (ed.) Oxford University Press, Oxford, 2005 [Hay edición en castellano en Collingwood, R.G. *Idea de la Historia*, FCE, México, 2004]; Collingwood, R.G. *The principles of history and other writings in philosophy of history*, Oxford University Press, Oxford, 1999). Berlin le cede los honores siempre que es posible a Giambattista Vico, pero el concepto de *re-enactment* [*reactualización*] del inglés es a lo que hace referencia siempre. A Vico mismo lo conoce gracias a él. "La falacia ilustrada por la cual cada uno de nosotros albergaba una naturaleza interior sencilla, única, aproblemática de la cual podían ser deducidos nuestros valores e intereses [le sublevaba a Berlin el buen espíritu]. La historia de las ideas al servicio de una visión filosófica del mundo [sin embargo lo embelesaba] *Su método era la elevada abstracción y la gran síntesis* [*the highest abstraction and grand synthesis*]. Se centró en lo que el filósofo de Oxford R.G. Collingwood llamaba 'las presuposiciones absolutas'" (Ignatieff, M. *Op.cit.* p. 203), que eran los contenidos mínimos, los pilares básicos, que permitían saber si uno estaba en el campo de una mentalidad u otra, en una época u otra. Una operación de empatía intelectual. *'Historiar'* es comprehender en el ánimo el pasado. Es la necesidad de cierta abstracción, de llegar a lo que Collingwood llama *'pensamientos'*[*thoughts*], lo cual, por otro lado, ha producido la acusación de ser una aproximación intelectualista en demasía, cosa que no se suele decir y es más difícil de aplicar a Vico. Cf. con Skagestad, P. "Collingwood and Berlin: A Comparison", en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 66, No. 1, Jan. 2005, pp. 99-112

No se nos puede acusar ahora de que sea esto un *'ejercicio de unidad y simetría'* vacuo y forzado que vaya contra la experiencia cotidiana. Es uno que se necesita. Este es el exiguo espacio en que las analogías entre ciencia natural e histórica aún no nos defraudan. El iniciado en la ciencia histórica, debe ser imaginativo en grado suficiente como para saber ver lo posible en el tiempo pasado, en lo que ha sido antes de ahora. Pero no debe serlo en demasía. No en una medida en que se nos haga suponer más de la cuenta, la de la *historia-ficción* o *historia novelada*, sino en el estilo de lo que se puede contar. La dosis adecuada de pundonor profesional en el documento llena las lagunas informativas del archivo siempre que es factible. Autodisciplina y modestia. Si es que uno aún está en la ignorancia, ejerce la fuerza necesaria como para hacer que *no exista consecuencia perceptible en el conjunto fruto de que haya (o no) una porción de la evidencia.* Investiga y 'produce' la evidencia. Obviamente, y visto lo visto, *imaginación* y trabajo en el *archivo* no compiten en absoluto como dedicaciones contrapuestas. Aquí la *Historia* bajo esta luz se parece más a la *Ciencia.* Esto es de relevancia. *'Juicio'* "no es en absoluto una facultad idéntica [o proceso idéntico] con la del razonamiento lógico y la consiguiente construcción de leyes y modelos científicos [pero, con ello] no quiero decir que sean éstas 'facultades' incompatibles, que sean capaces de funcionar en su aislamiento una respecto de la otra. *Sólo que se trata de dones disimilares*"[1014]

Dichos dones se relacionan más directamente con la práctica [*in practice*] antes que con la teoría. Esto hay que concederlo. Ahora, un individuo magro en cuestiones de entendimiento común puede ser un físico de genio, pero no llegará siquiera a ser un historiador mediocre[1015].

8.6. Apostilla conclusiva no-científica al *juicio moral* en *Historia.*

No discutiremos que, de entre los dones que engalanan el alma del *historiador*, la capacidad de *'pensar en sentido general'*, de pensar en lo *'verosímil'*, de pensar *'en posibilidades'* es suprema soberana. Es su raíz. Hacen los *historiadores* del *pensar cotidiano* principio de la profesión académica, sí. Pero si antes nos era posible organizar ahí el límite y el origen del fin de la analogía entre *Ciencia Natural* e *Historia*, fundadas ambas sobre *'facultades'* distintas aunque no excluyentes, desde el otro lado el ejercicio

[1014] Berlin, I. "History and Theory... " p. 17
[1015] *Ibid.* p. 30

de honestidad en el argumento ha de ser idéntico. Una vez las necesidades primeras han sido cubiertas, que vengan con todo derecho las segundas –podrá exigir alguien con toda razón.

Y es que, de ser los dones compatibles, ¿Por qué decidirse por lo más burdo y no por lo más sofisticado?¿Por qué porfiar en la actitud moralizante?¿Qué motivos podríamos tener para sostener tenazmente la posibilidad de un *juicio moral* en *Historia*? "Sería más civilizado no pronunciarse sobre semejantes cosas, y recordar [para poder seguir con corrección el discurrir del argumento sin rupturas] que todos podemos caer por igual –o casi por igual– bajo el engaño [, bajo el sortilegio], recordando también eso sí *que la responsabilidad moral es una ficción pre-científica* [*pre-scientific fiction*]"[1016]. Atiéndase a que éste es el último bastión e intento en el que se van a intentar cobijar las seguridades del *determinista* y el *relativista*. El de una duda razonable. Todos podemos caer presas de la ficción y el embeleco, *'por igual'* o *'casi por igual'* [*equally*]. Aquí no hay privilegios, sólo es cosa de grado. Los más excelentes en esto del pronunciarse, del *juzgar* según criterios, también yerran, aunque sólo sea por el *'casi por igual'*. Si las mentes más preclaras y brillantes no son en absoluto inmunes al sortilegio, valiente presunción sería la del que se proclamara imbatible por esta debilidad. No lo van a negar. Y, sería una presunción porque en realidad la caída es una recaída, y siempre es más fácil recaer que caer por vez primera. Es en sí una involución, un retroceso a un estadio anterior, y es posible y tan fácil porque los estados son *compatibles* y *no son independientes uno respecto de otro*. Va antes, es compatible, y no es independiente. Un poco más despacio con estas dos últimas marcas de agua. "Más allá de cualesquiera requerimientos que el físico [por ejemplo] precise, sin […] capacidad para la simpatía y sin imaginación, […] no hay visión alguna de lo pasado o lo presente"[1017]. La base está ahí y es común. Por ejemplo, es el *'comer con las manos'* una especie fundamental del género *'comer'*, pero nadie verá inconveniente en que asumámos que *'comer con cubiertos'* es un *comer* de segundo orden, *'más civilizado'*, por seguir con la metáfora. Es más, diríamos que es un *comer* complementario, y no sólo compatible. Se puede *'comer con las manos'* y/o, además y sin exclusión, *'comer con cubiertos'*. Para llegar a la maña del segundo es bien probable además que haya habido que pasar por la del primero.

[1016] Berlin, I. "Historical Inevitability", en *Liberty*... p. 138
[1017] Berlin, I. "History and Theory..." pp. 26-27

"Ya sin contraste, [*'comer con las manos'* y *'comer con* cubiertos'] no significarían nada [distinto el uno del otro]; *pues los correlatos permanecen en pie o caen juntos*"[1018]. Sin contraste, sólo habría un tipo del *'comer'*. Del mismo modo y manera, hay una conciencia más rudimentaria porque puede haberla más civilizada, y, porque puede haberla más civilizada no es totalmente irracional –o puede, a vueltas, acusárseles razonablemente de ser irracionales– suponerles a aquéllos prohombres un momentáneo estado de enajenación. A saber, que se han olvidado por un momento de dónde están y de quiénes son. Imaginación y trabajo en el archivo no tienen por qué competir en absoluto como dedicaciones opuestas. Ahora bien, sólo es esto así bajo supuesto de que es una ocupación el complemento de la otra, una nueva actividad más compleja, civilizada o sofisticada, y de que le presta a la primera lo que de otro modo le faltaría. *'Comer con cubiertos'* prolonga la actividad más sencilla del *comer*. Contra la debilidad, en nuestro caso concreto se aconseja el recuerdo pues. Recuerdo de que se venía de una fase anterior y ese camino está ya recorrido y asumido, conquistado, que hay que darlo por hecho, *'take it for granted'*. Pero, por añadidura, que no puede acabar ahí la cosa, que es aquello sólo un hito más en el recorrido. O, ¿qué significado podría tener todo esto, caso contrario?

Lo que la *Historia* sustrajo con todo derecho a la *Poesía* es que aquélla "narra [ahora] más bien lo general, […][*de*] *lo particular*"[1019]. Más bien. Somos más civilizados y preferimos, más bien, narrar esto ahora. Lo general, lo típico, lo normal, es la verosimilitud y la moda en la narración de lo que ya ha sucedido, *lo necesario y posible mediante*. Esta sería la historia contada correspondiente a *lo que podría suceder*. *Predicción.* Una en que no hay disrupción en el flujo continuo de la imaginación que de pasado, presente y futuro se hace el pensador de *leyes*. En esto es en lo que es *más filosófica.*

A la *Historia*, sin embargo, le conviene exprimir un poco más ese subjuntivo. En el extremo, ella relata *lo que podría haber sucedido* según la norma, *qua* regla no escrita, "aunque al final dé nombres a sus personajes". *Retrodicción.* El *drama*, y en esto lo acompaña también la *Historia*, "mantiene los nombres que han existido. Y esto se debe [casi podría decirse, en exclusiva,] a que lo posible es convincente"[1020]. *Lo*

[1018] Berlin, I. "Historical Inevitability", en *Liberty*… p. 153
[1019] Aristóteles. *Poética.* L. I, c. IX, 1451b, p. 56
[1020] Aristóteles. *Ibid.* L. I, c. IX, 1451b, pp. 56-57

particular ha sucedido y es por eso que convence. Es un pilar. Pero, de todo lo que sucede, lo que interesa narrar es *lo general*. No nos interesa –como tampoco le interesaba a Homero de Odiseo– relatar todo lo que le sucedió a Napoleón sin excepción, sino lo que cabe en una trama. Y lo que cabe es una acción. El *historiador*, aunque lo desconozca, aunque caiga presa del encanto de lo particular, más allá del catálogo, la lista y la cronología de los hechos y los nombres –todo caricaturas de lo que una *Historia* exigiría– narra algo más filosófico *'inescapably'*, lo desee o no lo desee: "Aquello que pudieron decir o hacer normalmente las personas, en virtud de lo verosímil o lo necesario"[1021]. Fíjese bien lo que se dice. Que las personas tuvieran nombres es algo fruto de la casualidad. Pues es casualidad que toda persona tenga nombre. Que el *ser humano* sea un objeto material en el espacio o que dé en tener nombre propio es concesión mínima. Coordenadas básicas, rudimentarias, de *lo general*. La *historia sucesiva*, la de *lo particular* que no puede sino ir en el *antes-ahora-después*, tan sólo da la oportunidad, mas no el acabamiento del relato. "Sólo hay dos modos de adquirir conocimiento de los asuntos humanos –dijo Ranke– a través de la percepción de lo particular o a través de la abstracción…el primero es el método de la historia. No hay otro modo…[Pero] dos cualidades, creo, se hacen necesarias entonces para hacer de alguien un auténtico historiador: La primera es que debe sentir participación y placer en lo particular por sí mismo… De la misma forma en que uno se delecta con una flor sin pensar en la cuestión acerca de a qué genus de Linneus… Pertenece, sin pensar cómo el todo se manifiesta en sí en lo particular. Pero esto no es desde luego suficiente; …*mientras* [el historiador] *reflexiona sobre lo particular, se le aparecerá como evidente el desarrollo del mundo en lo general*"[1022].

Cuando nos alcance al fin *lo general*, mejor que nos encuentre trabajando con las manos metidas hasta los codos en *los hechos*. La *'participación y el placer en lo particular'* es condición necesaria, *'facultad'*, del método en *Historia*. Así puesto, en calidad de lo absoluto, *no hay otro modo.* La percepción de *lo particular*, no obstante, sólo explica la adquisición del conocimiento para la *Historia*. *Subjetivamente*, como una apropiación o propiedad. Falta lo objetivo. Aquí, de momento, en la recolección de la experiencia, quizás tenemos permitido olvidarnos de ello, del *genus*, del engorro de

[1021] *Ibid.* p. 56

[1022] von Ranke, L. *The Varieties of History*, Stern, F. (ed.), New York, 1956, pp. 58-59 (Citado en Berlin, I. "History and Theory... " Nota 2, p. 28. El subrayado es mío)

Herr Linneus y sus clasificaciones. Podemos aún hacer dejación de las posiciones de *lo horizontal* y de *lo vertical*. Sólo porque es una primera toma de contacto. Sólo es entonces un permiso momentáneo. Un estado de excepción. Pues hay buenos y malos historiadores. Los buenos historiadores hemos de entender que siguen su camino sin parar mientes. Precisará el *'auténtico historiador'* de dos cualidades y no de una, y de dos cualidades que no sean excluyentes. El *historiador relativista* o el *determinista* no son deshonestos, ni son poco profesionales. No se puede decir siquiera con necesidad que sean malos historiadores. Mantener su posición digna depende, no obstante, de defenderse diciendo que están a la espera de completarse. Al querer plantarse tras el pistoletazo de salida ante la manifestación del todo se precipita aquél que busca ahorrarse el trabajo de descender al detalle de lo particular, ahorrarse todos los pasos que obran de intermediarios. Únicamente con las dos cualidades, ni con una ni con la otra por separado, se piensa lo general de lo particular y se gana por el camino un todo. Es una maña intuitiva –y empírica–.

La *Historia* "conlleva acción, y ésta se realiza [obviamente] por individuos que actúan, quienes necesariamente son de una manera u otra en función de su carácter o su manera de pensar"[1023], y es por eso que decimos que a cada acción corresponde en justicia una cualidad, o una cualificación. Una propiedad adscrita. *'Carácter'* y *'manera de pensar'* pueden datarse como las causas próximas de dichas cualidades. Es *carácter* "aquello que manifiesta la decisión, esto es, aquello que uno prefiere o evita", es *manera de pensar* "aquello a través de lo cual los que hablan manifiestan algo o dan su opinión […] son los discursos a través de los cuales demuestran qué existe o no existe, o expresan pensamientos [en general]"[1024]. Lo que se manifiesta, lo que se nos aparece, es, respectivamente, la decisión y la opinión. La expresión del pensar y del pensar en general y ordinario, que muestra lo que los personajes creen *'que existe o no existe'*. Su cosmovisión particular. Su pensamiento, que además es *'causa'*. Realmente, *lo que ha sucedido* es la elección y el discurso, no el *carácter* y la *manera de pensar*. Como en la *Poesía*, lo que a la *Historia* corresponde es sencillamente la *acción*, sea cual sea su origen ignoto o punto de fuga. Sin ejercer violencia alguna contra el argumento podría decirse que aquélla es de una manera u otra en función de los individuos que actúan, y que las cualificaciones que estos merezcan, las hereda legitimamente la trama histórica

[1023] Aristóteles. *Ibid.* L. I, c. IX, 1449b, p. 48
[1024] Aristóteles. *Ibid.* L. I, c. IX, 1450a, p. 48 y p. 51

narrada. En general. Es la trama, la composición, el argumento, lo que hace a la *Historia*. El argumento es el protagonista auténtico.

Decimos *'en general'*, pues sin acción no puede haber tragedias, pero sin caracteres, es viable[1025]. Sin los particulares, o a pesar de los particulares. Así, también sin nombres, sin una cronología exacta, sin un catálogo o taxón cerrado puede haber *Historia*, pero sin acciones no es viable. El fetiche de la *historia de los grandes Hombres y Mujeres* y la de las *personalidades*, también el del detalle preciso, no deja de ser sólo parte de la verdad histórica. Su ocasión, la oportunidad de que se manifieste. La parte que se heredaría del estado transitorio de dominancia, de enajenación –en que una facultad se hace por un momento ajena a su vecina, se separa–, de una sola capacidad. Porque *sin nombres y sin caracteres* es viable la *Historia.*

Todos podemos caer por igual en esta regresión cognitiva porque todos la utilizamos. La admiración, el rapto estético, están ahí para tentarnos siempre. Porque será, sin duda, "una parte de la tragedia el aderezo del espectáculo", la escenografía, la puesta en escena, el ornato. La *ilusión estética*, en definitiva y la *participación placentera*. "[También] la composición musical y la elocución, porque con estos medios [se] lleva a cabo la imitación"[1026]. Simplemente porque son los medios. Se debe sentir *participación y placer en lo particular por sí mismo*, de la misma forma en que uno se delecta con una flor, sin pensar. Esto lo primero. Es uno de los modos de adquisición de conocimiento de los asuntos humanos. Uno de ellos sólo. *'Napoleón se encontraba dominando el campo de batalla en Austerlitz tocado de su tricornio'* da para un cuadro. Aunque no sólo para un cuadro. Así, "no se debe buscar placer por doquier en la tragedia, sino tan sólo el que es propio de ella […] Y aquellos que pretenden suscitar mediante el espectáculo [cualquier cosa][…] nada tienen que ver" con ella[1027]. Hay *un placer y participación en lo particular* propio de la *tragedia*, y, cómo no, uno propio para la *Historia.* Lo habrá también impropio. Indigno de ella. Como habrá también malos poetas, y, consiguientemente, malos historiadores. "El espectáculo, ciertamente, es algo entretenido, pero no menos propio del arte poética [que de la *Historia*], pues la fuerza de [éstas] existe también sin representación y sin actores [, sin nombres propios y

[1025] Aristóteles *Ibid.* L. I, c. IX, 1450a, p. 49
[1026] Aristóteles. *Ibid.* L. I, c. IX, 1449b, p. 48
[1027] Aristóteles. *Ibid.* L. I, c. XIV, 1453b, p. 67

sin fechas][…][Más] importante sería [en estos casos] el arte del que hace los trajes que el de los poetas"[1028].

En efecto, muchas son las fuerzas como muchas son las especies de la *Poesía* y la *Historia*, y es posible con ellas –como medios– suscitar pasiones, remover la compasión y el temor, la ira y la indignación, y tantos otros entusiasmos que se les asemejan. Pero no sólo. Es posible elevar el ánimo y deprimirlo. Amplificarlo y disminuirlo. La *'letra'* es, en efecto, un sonido indivisible. Como sonido que es, le tiene un aire a la composición musical, y podría tomarse de simple aderezo y como ligereza. Aquí acaba sin embargo todo el parecido. "La letra es un sonido indivisible, pero no cualquiera, sino aquel del que se deriva, de forma natural, una voz inteligible"[1029]. Es un pacto de sentido. Un compromiso. Su causa natural, lo que se deriva de la *'voz humana'*, a diferencia de la de los gorriones, es que como todo aquello que el lenguaje procura –y los gorriones no tiene por ello un lenguaje propiamente dicho– tiene en correspondencia "un pensamiento"[1030]. Aquello que el lenguaje procura –para la *Poesía*, para la *Historia*, toda vez que se desgrana un relato– da para suscitar pasiones, no menos que para "demostrar y refutar […] La diferencia estriba en que aquí deben manifestarse [ambas cosas] sin una explicación"[1031]. ¿Y cómo es que la Poesía, la Historia, pueden producir semejante maravilla de la narrativa prescindiendo de la clarificación explicativa? Con un peculiar tipo o especie de *'por qué-porqué'*. Es posible "a partir de la trama misma de los hechos –lo cual es preferible y propio del mejor poeta–"[1032]. En *Poesía*, Aristóteles llama a dichos artificios narrativos *'reconocimento'* [*anagnórisis*], y *'peripecia'* [*agnición*]. Son "los medios principales, con los que la tragedia conmueve el alma, [y] son partes del argumento"[1033].

Antes "nos quejábamos […] de que la noción de injusticia no estaba [en esto] inoperante, de que se podían, con propiedad, conceder cualificaciones a la conducta"[1034] del *ser humano* a través de la manifestación que son sus *acciones*. Juzgarlo moralmente. De *Poesía* a *Historia*. Nos quejábamos, de que hay especies para la *Poesía*, para la *Historia*, en que hay diferencia entre que una cosa suceda despúes de otra, o a causa de

[1028] Aristóteles. *Ibid.* L. I, c. VI, 1450b, p. 51
[1029] Aristóteles. *Ibid.* L. I, c. XX, 1456b, pp. 87-88
[1030] Aristóteles. *Ibid.* L. I, c. XIX, 1456a, p. 86
[1031] *Ibid.*
[1032] Aristóteles. *Ibid.* L. I, c. XIV, 1453b, p. 67
[1033] Aristóteles. *Ibid.* L. I, c. VII, 1450b, p. 50
[1034] Berlin, I. "Historical Inevitability", en *Liberty…* p. 119

otra. En lo que a *Historia* se refiere, lo que Berlin defiende es que de la primera idea a la segunda hay una articulación posible si de verdad los caracteres y la manera de pensar se presentan al servicio como causas ¿Y si no, de qué iba a tratar la *Historia*?¿Por qué no una sociología zoológica del ser humano o una antropología histórica? Hay una *'noción de justicia'* que rige como causa y criterio del expediente de la adjudicación de cualificaciones a la conducta, y que puede cargar con el peso de uno de aquellos *juicios históricos*. Existen actitudes metafísicas apropiadas por la sencilla razón de que también las hay de las veleidosas. Como correlatos. No hay ningún acto de conocimiento –ningún acontecimiento de la *'letra'*– cuya relación con el sujeto sea puramente estética, si por *'estética'* quiere decirse *'irracional'* y, por *'irracional'*, quiere decirse *'ininteligible'*. Hasta el placer es en el *ser humano* cosa intelectual.

"Agrada ver las imágenes, [sólo] porque al mismo tiempo que las contempla[mos] aprende[mos] y va[mos] deduciendo qué es cada cosa, como por ejemplo, éste es fulanito"[1035], así, como en el conocimiento que tenemos de los rasgos de la cara de alguien pero, sacado del de sus acciones. Lo reconocemos en sus acciones. Dichas categorías poéticas no protestan demasiado si han de hacer mudanza y trasladarse a las de la otra narrativa. Se define primeramente el *'reconocimiento'* –Aristóteles lo define– como ese giro del espíritu que se revuelve de la ignorancia al estado de conciencia de lo que ante sí se tiene. Por ilustrarlo, es la distancia que hay entre un *mirar* y un *ver*. Aquello en que participamos y con lo que nos delectamos, lo que luego comprehendemos. Una *maña* o *cabriola intuitiva* de la que todo aquél que disponga de pensamiento es capaz. *'Peripecia'*, por su parte, es el cambio del sentido natural y curso de las acciones –reza su definición. Se esperaba una sucesión de acontecimientos, *de acuerdo con lo necesario*, y ésta se toma otro derrotero, *de acuerdo con lo verosímil*. Esto dicho, apenas un leve roce nos decanta la argumentación: Si aunque sin caracteres, con lo que desde luego no puede haber tragedia es sin acción, y, si las partes principales con las que ésta se compone su argumento son la *peripecia* y el reconocimiento, huera de ellas nada narrará el poeta, y el historiador por mucho que lo pretenda, tampoco. Para ambos, es esto toda la narración de *lo que podría o hubiera podido suceder, de acuerdo con lo necesario y lo verosímil*. Es medio fundamental. Hablemos pues ya de similaridades. Nadie pondrá a este punto mucho empeño en

[1035] Aristóteles. *Ibid.* L. I, c. IV, 1448b, p. 42

levantar su objeción a que el *'reconocimiento'* y la *'comprensión'* [*Verstehen*] son dones narrativos que parecen semejantes. Lo que se veía, ahora se mira. Nuestro sentido de lo ordinario convierte los fragmentos dispersos en un todo. La simpatía, la empatía, la intuición, la labor de la imaginación, son procesos idénticamente funcionales: De *gran síntesis.* Buscando a todo esto comparaciones ¿qué técnica narratológica es la correspondiente entonces a la *'peripecia'* en *Historia*?¿Cuál es su análogo en funciones?

Cae la noche en Troya, y se hace la hora. Berlin puede tomar la ciudad donde se asienta la *Escuela Anti-moralista*. La llave, el caballo en el que viaja el ejército invasor, es el análogo requerido de la *peripecia* en *Historia.* La toma además sin despertar a nadie. Ése es su mérito. Sin violencia. No yerran el *historiador determinista* o el *relativista* porque sí. Ninguno está equivocado, ni desean tampoco ser unos ignaros. Yerran porque dicen media verdad. No hay nada que objetarles, ni siquiera se les afea en principio su actitud, se les supone honestos. Precisan tan sólo de algo de ayuda en su decisión epistemológica. La precisan –completamos– allí donde a su planteamiento le queda poco para resultar del todo compatible con la experiencia. Con *lo empírico*, con nuestro mundo. La ciudad se conquista de tal modo que, por la manana, los habitantes se despiertan sin haberlo notado, con las mismas leyes, a otro gobierno. Poco más arriba hemos aludido al complemento que una facultad es para otra facultad ¿Qué consecuencias se arrastran de sumar a la primera cosmovisión una segunda?¿Intenta competir alguno de los nuevos sitiales con los antiguos en el espacio?¿O se puede todavía construir sin hurtarle al otro terreno? Economías del paisaje fijo. Todos los correlatos se mantienen en pie o caen juntos. El *anti-moralista* puede si quiere plantarse y defender "aquello [de que hay cosas] que no podemos cambiar, o que no podemos cambiar en la medida en que habíamos supuesto", *lo que sabemos que no podemos desear,* antes, o bien aquello contra lo que nuestra voluntad sin trabas se estrella por un error de cálculo al *desear, sin saber, lo que no podemos alcanzar,* después. Puede defender lo que es *'necesario'*, lo que es *'inevitable'*, irre-vocable, la *'voz'* que no podemos dejar de haber pronunciado, puede defender que esto, como poder, "no puede ser empleado como evidencia en nuestra contra [para ser juzgados][…]", o al menos *no puede ya –o todavía– ser empleado como evidencia*. "*Puede hacernos sentir orgullo, vergüenza, remordimientos, interés, pero no arrepentimiento* [*remorse*]; *se lo puede*

admirar, envidiar, deplorar, disfrutar, temer, sentir admiración ante ello, pero no (salvo en algo así como un sentido cuasi-estético) *ser alabado o condenado*"[1036]. Lo que ha de apelar en su defensa a un *'sentido cuasi-estético'*, ya a toro pasado, habrá de hacerlo ante el tribuno de la *ficción*. Por eso, no da para sostener las razones que el *historical judgement* [*juicio histórico*] o *moral judgement* [*juicio moral*] necesita. Sabemos antes que no da, sabemos después que no da. Por eso, será el que esto juzgue irracional o arbitrario si acaso hace fuerza con su juicio. Si hace de lo imposible, algo posible. Si pretende negar la necesidad. Únicamente la representación poética, el *drama*, permite este salto merced a la ilusión. Esto, no obstante, presentado como la verdad bien redonda, es sólo parte de la enunciada.

Esta parte de la verdad ninguneada se guía sin embargo por el mismo principio que la otra no puede negar sin llegar al absurdo. El de que sólo "lo posible es convincente"[1037]. Sólo lo que sabemos que podemos cambiar, antes, o lo que podemos cambiar en la medida que nos hayamos propuesto, después, hace doblarse a nuestro ánimo. Es lo posible. Nos convence con su certeza. "Así pues, lo que no ha sucedido [antes, por supuesto *ya con necesidad*,] no creemos sin más que sea posible"[1038], y, *lo que no ha sucedido*, después, obviamente tampoco. Pero debe narrar el iniciado en las tramas de la *Historia* no sólo *lo que ha sucedido*, que es convincente, desde luego –como convence saber que *lo necesario debe ser posible–, sino lo que podría suceder*, que es mucho más y un conjunto mayor –el conjunto de *lo posible*– tan acogedor y flexible como para que quepan en él también lo necesario y lo verosímil. *'No creemos sin más'*. Hasta aquí, Berlin puede caminar parte de su trayecto con el *anti-moralista*. Un *'sin más'*, de ser además inverosímil, será –además– imposible y no moverá ya en absoluto a la menor convicción[1039]. Lo convincente, es posible. Lo que no convence, es imposible. *Aquello que (no) podemos cambiar, de acuerdo con lo necesario, o lo verosímil, es (im)posible.* "Se han descrito cosas imposibles: se ha cometido un error"[1040]. Sólo entonces se yerra, por exceso de imaginación. Pero…si bien no se equivoca, no acierta sin duda el que la raciona sin motivos. No es casualidad, sino causalidad, que Berlin se decida justo por este punto a la hora de iniciar la

[1036] Berlin, I. *Ibid.* p. 125
[1037] Aristóteles. *Ibid.* L. I, c. IX, 1451b, p. 57
[1038] *Ibid.*
[1039] *Ibid.*
[1040] Aristóteles. *Ibid.* L. I, c. XXV, 1460b, p. 109

contraofensiva. "Donde haya de ser situada la frontera entre la libertad y las leyes causales [del *determinismo*] es un asunto crucial, pero es asunto que debe ser determinado *de un modo práctico*"[1041]. Hay que descender a la empiria, al dato y la situación concreta y ver *qué creen aquéllos que exista y que no exista, qué los motiva y qué suponemos que (no) pueden cambiar.* Qué suponen, qué opinan, qué piensan. Hay que escrutarles el corazón y los riñones, el *carácter* y la *manera de pensar*, en definitiva. Pero hay que hacerlo por mediación de sus expresiones, única oportunidad en que se manifestan. "Para ver si un personaje ha dicho o hecho algo bien o mal, hay que considerar no sólo al que lo hace y dice [, su *carácter*], sino también lo hecho o dicho, mirando si es algo virtuoso o vil [lo dicho tanto como lo hecho], [y] a quién, cuándo, cómo y por qué motivo [se le hace o dice]…"[1042]. Hay que estudiar su pensamiento tanto como su acción. Esto es el ver *'las manifestaciones de su manera de pensar'*.

Y esto, visto de *'modo práctico'* [*in practice*], a saber, en la experiencia, de manera ordinaria, "pudiera muy bien mostrar que el progreso de la ciencia y del conocimiento histórico tenderán a aclarar, de hecho –a hacer esperable–, mucho de lo que hasta la fecha había sido atribuido a los actos de la voluntad sin trabas de los individuos, y que podría ser explicado de modo satisfactorio ahora únicamente por mediación de la intervención de otros factores de tipo impersonal, 'naturales'; aclarar que, en nuestro estado de ignorancia o vanidad, hemos extendido el reino de la libertad humana en demasía. Y, sin embargo, el mismo significado de términos tales como 'causa' o 'inevitable' depende de la posibilidad de que se contrasten al menos con su opuesto imaginario. *Dichas alternativas pueden ser improbables, pero han de ser cuanto menos concebibles*"[1043]. Han de ser cuando menos *posibles al pensar*. El significado, la práctica y uso de términos como 'causa' o 'inevitable', es posible sólo como actividad complementaria del uso de sus opuestos, *'libertad'* –ojo, no *'azar'*– y *'alternativa'*. El *determinista* debe aceptar este hecho cotidiano. Imaginamos cursos posibles a nuestras acciones, y, eso es de hecho el pensar. Prevemos disyuntivas,

[1041] Berlin, I. *Ibid.* p. 125

[1042] Aristóteles. *Ibid.* L. I, c. XXV, 1461a, p. 111. Cambiamos aquí el orden de las dos razones que da el texto por motivos de coherencia. Aristóteles pone siempre por delante como razonamiento conclusivo el argumento basado en la fuerza de las manifestaciones de lo dicho y lo hecho, antes que aquél basado en la fuerza y efecto del *carácter* o la *manera de pensar* –al que lo hace o dice–. Esto es, de hecho, el *'de modo práctico'*. *Lo que sucede*, de hecho.

[1043] Berlin, I. *Ibid.* p. 125

consecuencias dispares, opciones. Suponemos, las imaginamos sin más. Sin esta habilidad el pensamiento no es posible. Recortamos, sólo después, de entre estas posibilidades la inevitabilidad atribuida a los hechos. Como una negación del atributo más básico, el móvil. Algo es inevitable porque hay cosas que se pueden evitar. *Lo que (no) puede, o pudo, ser de otra manera.* Y si esto es así, entonces es lo que *(no) puede ser empleado como evidencia en nuestra contra. (No) ser alabado o censurado en un sentido no estético.*

Pero no se tema a la novedad –se tranquiliza a la contraparte. Los forofos del *'análisis definitivo'* no tienen por qué sufrir. Berlin no los desdice, no los amenaza con sacudir aquellos de entre sus pilares fijos a los que se amarran con toda su fe. Pero lo que no se puede consentir es dejar pasar el tiempo abrazados a los mismos. Lo que los invita es a no cejar en su esfuerzo de compleción de la realidad, a seguir siendo diligentes. Esto si es que no se han de dejar llevar por el pueril e ingenuo afán de simetría y unidad a despecho de la experiencia del día a día: Berlin lo que querría, para no molestar a nadie, es simplemente construir en torno a aquellos pilares y evitar así susceptibilidades.

Permitida la aventura ¿cómo es que se ejerce la fuerza del argumento de los opuestos imaginarios en este caso? Sin cortapisas. De hecho, *'en la práctica'*, en el ejercicio de la imaginación y la simpatía del *físico* –llamado de ordinario *'hipótesis'*– *'lo esperable'* es la expectativa de la que se va a tener una explicación para después, como *retrodicción.* Una *predicción* es una explicación hacia atrás –Hempel *dixit*. Y, hasta aquí la simetría de las razones, porque esto es todo el reino de *lo que ha sucedido* y *sucede*, el de lo pasado y lo presente, y si nos parece poca cosa, también el reino de *lo que puede suceder.* No obstante, la alternativa –se nos dice– ha de ser concebible, siempre que sea de acuerdo con lo necesario y lo verosímil. "Lo que se quiere significar por *sentido histórico* es el conocimiento no [tanto] de lo que ha sucedido, sino de lo que no pudo suceder"[1044]. Para nuestro caso de estudio, aquí, ya en el presente, la explicación retrodictiva del historiador tendrá la forma de seguro de un ejercicio de proyección imaginativa. Porque es una predicción, aunque sea una desde un momento anterior irrecuperable, una en y desde el pasado. Dicha proyección tendrá en cuenta, como si de un experimento mental se tratase, el impacto y la influencia de la suposición

[1044] Berlin, I. "History and Theory... " p. 30

del (no) existir del acontecimiento o acción estudiado sobre el conjunto todo y la textura de los hechos que lo rodeen. A saber, su influencia, peso e importancia relativa correspondiente. En concreto, y, desde la perspectiva del agente histórico, lo que se tendrá en cuenta es cuán amplio es el reino de las posibilidades que se imagina –que se hace verosímiles– tiene por delante, y cuánto espacio se regala para uso y disfrute de su libertad, su responsabilidad, y su culpa. Entonces tiene todo el sentido hablar de justicia o no, tiene sentido hablar hasta de *arrepentimiento* [*remorse*], un gatillo actitudinal determinante. Es la constatación, *in practice*, de la reserva de independencia y el límite para con las *leyes naturales* de cualquier individuo, bajo sus propios estándares. *Aquello que (no) suponíamos que podíamos haber cambiado.* Es el límite que le supone a la acometida de su acción, expresada en su manera de pensar y de actuar, son los obstáculos que cree que existen y los que no. Sujetos ambos para un juicio. Es *lo que pudo haber sido hecho, y lo que no pudo haber sido hecho. Lo que se sintió capaz de hacer.* Si fue acaso o se pensó como *'causa'*.

Del ajuar con que el *historiador* provea su *portmanteau*, el "condicional subjuntivo que presuponga la falsedad de su antecedente"[1045] será por ello a no dudarlo herramienta esencial a su profesión. Hemos de ver en la negación del antecedente también el tan ansiado cambio de sentido. Tener *sentido histórico* ayuda en el *conocimiento no sólo de lo que (no) pudo suceder, sino de lo que (no) podría haber sucedido.* Unen indicativo y subjuntivo fuerzas para ofrecerse a *lo necesario y lo suficiente*. La *'peripecia'* era "el cambio de las acciones en sentido contrario, según quedó dicho, y esto, como decimos, de acuerdo al curso natural o verosímil de las cosas"[1046]. Para nuestro caso, en *Historia*, es la alternativa imaginable en la trama al curso de los acontecimientos, y se llama *contrafáctico*[1047]. Es el análogo narrativo

[1045] Weynrib, E. "Historiographic Counterfactuals", en *A Companion to the Philosophy of History and...* p. 109

[1046] Aristóteles. *Ibid.* L. I, c. X, 1452a, p. 59

[1047] La bibliografía sobre *razonamiento contrafáctico* es –por decir algo– casi inabarcable. Se reparte no obstante en una serie de publicaciones periódicas bastante cerrada. Por limitarnos a los últimos años y referidos a las consideraciones que hasta aquí traemos podríamos citar por su relevancia a Placek, T.; Muller, T. "Counterfactuals and Historical Possibility", en *Synthese*, Vol. 154, No. 2, Jan. 2007, pp. 173-197; Dehgbani, M.; Iliev, R.; Kaufmann, S. "Causal Explanation and Fact Mutability in Counterfactual Reasoning", en *Mind and Language*, Vol. 27, No. 1, Feb. 2012, pp. 55-85; Hendrickson, N. "Counterfactual Reasoning and the Problem of Selecting Antecedent Scenarios", en *Synthese*, Vol. 185, No. 3, Ap. 2012, pp. 365-386; Demarest, H. "Do Counterfactuals Ground the Laws of Nature? A Critique of Lange", en *Philosophy of Science*, Vol. 79, No. 3, July 2012, pp. 333-344; Nolan, D. "Why Historians (and Everyone Else) Should Care about Counterfactuals", en *Philosophical Studies*, Vol. 163, No. 2, March 2013, pp. 317-335. Hay que destacar un texto que emplea un interesante caso de estudio

buscado. Una vez se tiene ¿por qué porfiar a todo esto todavía en la actitud moralizante?¿Por qué seguir dando carácter de realidad a esta ficción pre-científica? Sencillamente, porque, de acuerdo con nuestras convicciones y por lo dicho, parece resultar una condición no sólo compatible, sino complementaria del pensar ordinario y la experiencia de vida del día a día. Es de sentido común, es lo que se hace en la práctica…

publicado también hace poco. Nos referimos a Harvey, F.P. *Explaining the Iraq War. Counterfactual Theory, Logic and Evidence*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012

CONCLUSIONES

9. LAS CRÓNICAS LAPLACIANAS, LA *CAUSA JUSTA* Y EL ÓBITO INOPINADO DEL *JUICIO MORAL* EN *HISTORIA*.

Vale la pena apuntar, para todos aquellos a los que les haya pasado inadvertido quizás el detalle, que tienen el *razonamiento lógico-causal* y el *contrafáctico* un evidente parecido de familia en lo que a mañas se refiere. Que se tengan un aire permite atreverse a anticipar que presumiblemente va a poder con la carga de la prueba de un *juicio histórico.* Como no son lo mismo, y nos hemos de preciar de ser rigurosos, tocará introducir la consiguiente distancia y diferencia para no faltar a las buenas costumbres. Incluir su contraste. *Aquello que (no) hubiera podido cambiar*, lo que me señala como (no) reo de *culpa o arrepentimiento*, parece no ser sino lo que se permite el lujo de darme como referencia y como causa más próxima o no de su acaecimiento. Es una medida hipotética avanzada de responsabilidad individual. Juramentados bajo este credo en general se nos dice que, en su gramática, dados dos acontecimientos *e* y *f* que *han sucedido*, podría ser el caso que *'de no haber ocurrido el acontecimiento e, entonces el acontecimiento f no habría tenido lugar'* –y así tal cual se nos propone el *contrafáctico* por su parte, subjuntivamente. Cuando "pensamos en una causa", por otro lado, la pensamos también "como algo que produce una diferencia, y la diferencia que produce *debe ser una diferencia respecto de lo que pudo haber ocurrido sin su intervención*"[1048]. Su *ausencia-presencia* juega un papel en todo. Una vez la *causa* ocurrió, una vez *'ha sucedido'*, hay un *antes y un después* para la descripción del acontecimiento de referencia. Una perturbación del todo. Causa y efecto también se mantienen en pie o caen juntos, pero claro, no es asunto que no nos interese el del orden en que caerían. Pues hay una diferencia perceptible en el conjunto entre que una cosa vaya después de otra, u otra sea la que va después de una. Esto es su necesidad, y a esta diferencia se le suele llamar tiempo –si estamos por las ontologías– o *implicación* [*entailment*] –si tenemos un ánimo más técnico y nos decidimos por la dupla *antecedente-consecuente.* No obstante, en la práctica, para presentar a la segunda hemos tenido que recurrir a la ayuda, a la *'letra'*, de la primera. *'Causalidad'* es, así, tal cual, un caso de *'dependencia*

[1048] La obra clásica, sin embargo, es la de David Lewis (Lewis, D. *Counterfactuals*, Harvard University Press, Cambridge MA, 1973), de la cual hemos extraído la determinación de lo que una *'causa'* sería dentro del contexto de estas modalidades. En su definición nos vemos obligados a utilizar la técnica de lo posible recién introducida (En concreto, la cita es de Lewis, D. *Ibid.* pp. 160-161). Cf. con Lewis, D. "Causation", en *Journal of Philosophy,* Vol. 70, pp. 556-567

contrafáctica' [*counterfactual dependence*] en que estaríamos legitimados al decir que las posibilidades imaginativas, en gran medida, se nos han clausurado para nuestra desgracia. Uno en que queda ya mucho de *lo necesario*, y muy poco de *lo verosímil*. Es la *'causa'* la que se define desde lo primitivo del concepto de la *posibilidad contrafáctica*, y no al revés. Como su limitación. Es el *contrafáctico* lo que pulido puede lucir como *'causa'*, a poco que creemos o creamos la implicación adecuada entre los hechos. La causa adecuada es la inmediata. La directa. La *causa próxima*[1049].

Lo *'necesario'*, lo *'inevitable'* son conceptos lógicamente posteriores y derivados. Esto es, no son primitivos lógicamente hablando. Pueden aún reducirse. *'Causa'* es un recorte en las posibilidades a pensar de *lo verosímil. (No)* es *'efecto'* lo que *(no) podría haber sido posible de (no) mediar para su acaecimiento el evento que imaginamos su causa*[1050].

[1049] La *'causa próxima'* o *'responsable directo'* suele ser la causa justa y adecuada. La propia. La *condición necesaria y suficiente de un suceso* frente a las incertidumbres de las *causas múltiples* –hemos dicho. La conocida como *'metodología de la causa justa'* tiene sus orígenes, cómo no, en la doctrina lógica aristotélica. Es en los *Analíticos Segundos* donde se nos aparece la feliz idea de que sólo es *causa* aquél suceso que está en una relación tal –*directa, cercana* e *inmediata*– con su supuesto *efecto* que se nos permite el intercambio de posiciones entre ambos. Esto viene a significar la conocida implicación y la proporcionalidad que hace que cambios determinados en uno de los elementos produzcan, o se deban, a cambios de la misma magnitud en su contraparte. Una ligazón. "En la medida en que el efecto y su causa son coextensivos, entonces es posible intercambiar la causa y el efecto y seguir teniendo un argumento correcto (aunque no válido)" (Martínez, S.F. "La teoría de la explicación en Aristóteles", en *De los efectos a las causas: Sobre la historia de los patrones de explicación científica*, Editorial Paidós, México, 1997, p. 43). Cuando la *causa* es *verdadera, próxima*, el argumento debe poder ser correcto, es decir, debe poder estar bien elaborado, debe ser estructuralmente equivalente y proporcional. Coextensivo. Pero no es *válido*, esto es, no lo es *por la diferencia que se suele llamar tiempo*: las *causas* preceden a sus *efectos* (Cf. con Martínez, S.F. "La relación entre la lógica y la ontología desde el punto de vista de la historia de la física", en *Analogía Filosófica*, Vol. 13, No. 2, Jul.-Dic. 1999, pp. 119-131); *vid.* Barnes, J. "Aristotle Theory of Demonstration", en *Phrónesis*, Vol. 14, No. 2, 1969, pp. 123-152

[1050]Existen discrepancias que separan nítidamente y recortan, gracias a la diferencia funcional, ambas clases de razonamiento. Contrastemos los *opuestos imaginarios*. De algún modo el razonamiento contrafáctico permite la posibilidad de la estabilidad dependiente de las *causas* por una infradeterminación-sobredeterminación de las condiciones generales de los sucesos. Por ejemplo, es obvio que los *efectos* no producen sus propias *causas*. No hay una *causación inversa*. No estamos hablando aquí de *teleología.* Sin embargo, bajo la perspectiva del análisis contrafáctico, la relación puede ser de *simetría* –quizás porque se rinde al subjuntivo– "Si el mundo más próximo [en modalidad] al nuestro es uno donde de no suceder la causa, no sucede el efecto, ¿Por qué no el [mundo hipotéticamente] más cercano, [que posee más características en común con el actual que habitamos], en que el efecto no sucede, no va a ser un mundo donde tampoco la causa suceda?" (Weynrib, E. *Op.cit.* p. 112). Podría decirse entonces que el *efecto* (no) produce su *causa.* Pero la relación debe ser *asimétrica*, la causa debe preceder a su efecto. Se asume también que la *causalidad* goza de transitividad, característica que, obviamente no presentan los *razonamientos contrafácticos*. Como consecuencia de la asimetría destapada, un evento *g* puede depender contrafácticamente de *f*, y *f* contrafácticamente de *e*, pero *g* podría no depender contrafácticamente de *e* y aún así ser su efecto. Tantas posibilidades...Tampoco permite diferenciar o identificar o hacer dependiente, la *causa justa* o *adecuada* de un suceso (*vid. supra* nota 338). Se puede razonar contrafácticamente con *omisiones* y *prevenciones –acciones no acometidas, no-causas*–, y tampoco es que haga distingos a la influencia o importancia de la diferencia que puede existir

Pero, a tenor de esto puede confesarse Berlin, y permitirse decir que "no dese[a] sostener con todo esto que el determinismo sea necesariamente falso, únicamente que *ni hablamos ni pensamos como si pudiera ser verdadero*, y que es difícil, y puede que sea algo que esté más allá de nuestro poder, el concebir cómo sería nuestro cuadro del mundo si creyéramos seriamente en algo tal que así; de modo que […] hablar en la manera en que algunos teóricos de la historia (y científicos con inclinaciones filosóficas) lo hacen, como si uno pudiera (en la vida [*in life, in practice*] y no sólo en sus estudios) aceptar la hipótesis determinista, y, sin embargo, continuar hablando y pensando como se hace realmente, no es sino dar pábulo y animar a la confusión intelectual"[1051]. Ni hablamos, ni pensamos, ni actuamos *como si el determinismo*

---

entre *causa* y *condición* o *contexto* (*vid.* Weynrib, E. *Ibid.* p. 113). *vid.* Collins, J.; Hall, N.; Paul, L.A. (eds.) *Causation and Counterfactuals,* MIT Press, Cambridge, MA, 2004; Weaver, C.G. "What Could be caused Must Actually be caused", en *Synthese,* Vol. 184, No. 3, Feb. 2012, pp. 299-317; Di Tillo, A; Gilboa, I.; Samuelson, L. "The Predictive Role of Counterfactuals", en *Theory and Decision: An International Journal for Methods and Models in the Social Decision Sciences,* Vol. 74, No. 2, Feb. 2013, pp. 167-182; Barnett, D. "Counterfactual Entailment", en *Proceedings of the Aristotelian Society,* Vol. 112, 2012, pp. 73-97

[1051] Berlin, I. "Historical Inevitability" p. 122. La *pragmática* del lenguaje arroja siempre luz sobre las asunciones metafísicas con las que cargamos. Varias pistas aportan peso a la reflexión de Berlin sobre *el continuar hablando y pensando* y *el poder hablar y pensar.* Las *'presuposiciones absolutas'* a que se refería Collingwood y que Berlin adopta es el precedente inmediato quizás (*vid. supra* nota 445). La importancia del lenguaje para este último data de sus comienzos en la disciplina oxoniense, sin embargo. A la referencia anotada, hay que comenzar por sumar como factor el propio ambiente de la institución. En la primera mitad del siglo XX, John Cook Wilson, un aristotelista de pro allí afincado, había llamado la atención sobre los componentes ontológicos relevantes del lenguaje ordinario en comparación –una en la que perdían estos últimos– con los términos técnicos. F.H.Bradley marcaba a finales del XIX a Oxford con su influencia idealista. La escuela de Wilson tomó su relevo y prevaleció. A Wilson le interesaba el vocabulario que el lenguaje convencional producía para las normas de la *obligación* y la *promesa*, y cómo se articulaban. Sus discípulos –H.A. Prichard, H.W.B. Joseph y W.D.Ross entre otros– que fueron maestros de Berlin, habían virado ya animados por el maestro a la crítica de un criterio unitario para el concepto de *valor* en *Ética*, uno como seria alternativa al *utilitarismo* dominante. Gilbert Ryle es otro nombre a anotar, profesor en Oxford por aquél tiempo. No menos decisivo sería el trato con sus condiscípulos. Si Ayer es el eterno antagonista en cuestiones lógicas y sobre el libre arbitrio, J.L. Austin (1911-1960), el teórico de los *actos del habla*, es el aliado natural. Austin había llegado a Oxford en 1929, al *Balliol College*, licenciándose en el 33 también con la más alta distinción. Su materia, *Greats.* Su aportación, la importancia de los elementos *performativos* del lenguaje. Es la línea Wilson-Ryle-Austin la que explica el acercamiento de Berlin al *pensar ordinario.* Terreno abonado pues para el amanecer del segundo Wittgenstein por llegar, a través de su predilección por Friedrich Waismann. (*vid.* Berlin, I. "Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy", en *Essays on J.L. Austin,* Clarendon Press, Oxford, 1973, pp. 1-16; Berlin, I. "Notes on the Foundation of Wolfson College", en *Lycidas,* Vol. 1, pp. 2-4; Ignatieff, M. *Op.cit.* pp. 81- y ss.). "Cuando uno considera cuantos de estos hechos –hábitos, creencias– damos por hechos al pensar o decir cualquier cosa, cuántas nociones, éticas, políticas, sociales, personales, intervienen en la impresión externa que cualquier individuo nos ofrece, *sin consideración de cuán simple o irreflexiva sea, e independientemente de su entorno,* comenzamos a darnos cuenta [...] cómo nuestro lenguaje, o cualquier simbolismo con el que pensemos, está él mismo impregnado por estas actitudes básicas" (Berlin, I. "The Sense of Reality", en *The Sense of Reality*… p. 15). El ensayo sobre *historical inevitability* está también trufado de la misma idea. *Ni hablamos ni pensamos como si le determinismo fuese verdadero, pero es que, de serlo, ni hablaríamos ni pensaríamos, en absoluto.* "Sobre todo, [Comte] captó el asunto central a toda filosofía –la distinción

pudiera ser verdadero, en absoluto. Tampoco estaría en nuestro poder. A saber, no mostramos en el lenguaje que sea de necesidad, y el lenguaje mismo no puede mostrarlo. "El *historiador* [en su caso] puede incluso considerar determinadas causas como condiciones necesarias, tanto en el mundo presente como en el posible, de modo que [respecto de ellas], un segundo mundo posible podría ser postulado, y un tercero, y así en adelante…"[1052]. Determinadas causas. Luego, puede señalar a otras y determinarlas con ello. La proporcionalidad no se pierde. Recordemos que, "toda proposición o conjunto de proposiciones puede ser sacudida [*shaken*] *en términos de aquellas que permanecen fijas*; y luego éstas a su vez, si les llega su momento; pero no todas pueden serlo simultáneamente […][o] *de otro modo no existe posibilidad de pensamiento o comunicación*"[1053]. Nada se dice de cuáles hayan de ser éstas elegidas. La comunicación depende de condiciones necesarias y de condiciones suficientes. Pudiera ser que en lo referente al *relativismo*, al *determinismo*, "ambas tesis fueran verdaderas […] pero ninguna de las dos parece concordar con nuestras creencias más básicas"[1054].

Hágase notar que, lo que contradice nuestras creencias más básicas que aquella manera de hablar refleja –y si hemos de creer a Aristóteles, aquella *manera de pensar*– es la aparente convivencia imposible entre dos asunciones que se presentan como *'incompatibles'*, cuando en realidad no lo son. *(No) agotar el análisis causal en lo definitivo y juzgar moralmente*. Berlin no les disputa a sus contrincantes la concepción metafísica que defienden. Para él, pudiera ser verdadera. El *Mundo* pudiera ser eso, pero, déjesenos dudar de que la *Historia*, ese *Mundo de lo humano*, nos permita hablar de él de este modo. Como hipótesis, el *relativismo* y el *determinismo* sostienen una más. Tan digna como la mejor. Nuestro lenguaje cotidiano, ordinario, nuestras creencias más comunes, no menos que el lenguaje de la Academia, el del *historiador*, le llevan la contraria sin embargo al *determinista*, al *relativista*, en las consecuencias derivadas de ella si se toma por la única hipótesis posible. Puede negarse aquél en redondo a aceptar esas otras creencias, pero entonces no es un ignorante, sino un loco, propalador de

---

entre palabras (o pensamientos) que tratan sobre palabras, y palabras (o pensamientos) que tratan sobre cosas…", y la importancia, por supuesto de la doble cara del objeto *palabra-pensamiento* (Berlin, I. "Historical Inevitability", en *Liberty*… p. 95)

[1052] Weynrib. *Op.cit.* p. 114

[1053] Berlin, I. "History and Theory... " p. 10

[1054] Berlin, I. "Historical Inevitability" p. 131 y p. 136

sinsentidos. Este mismo lenguaje no es capaz de demostrar o refutar la otra parte de sus asunciones tampoco. Por eso se complementan. No sólo son compatibles, no sólo no se entorpecen en su discurrir, sino que una forma asiste a la otra en sus miserias. Si se dice algo, se tiene que significar algo. Es el pacto de la *'voz'* y la *'letra'*. Independientemente, pero *no de manera excluyente*, la *'hipótesis determinista'* queda, sin ser verdadera, no bajo el estatus de falsa. El que usa el *contrafáctico*, en la práctica, lo prueba. Y Berlin no necesita más que esta duda razonable. El *libertario* no precisa de más resquicios. Pues ella sola, sin socavar el suelo firme de la asunción *'cuasi-estética'* del *determinista* y del *relativista*, puestos en que ambas posturas comparten el sueño dorado de la omnisciencia y el *análisis definitivo*, deja espacio para admitir que no es irracional o arbitrario adjudicar cualificaciones, *notas mejores o peores* [*marks*] a la conducta, a lo que los *seres humanos* deciden (no) hacer y, al final, (no) hacen. Que, incluso, se puede ser justo e injusto al repartir dichas calificaciones. Y éstas se basan y dependen, felizmente, de *'nuestras propias nociones de lo que queda a nuestro cargo o no'*. "Cuanto más alejados estamos de la omnisciencia [de tener todo bien atado como *condición necesaria*], más amplia es nuestra noción de lo que queda a cargo de nuestra libertad [o que no queda a cargo de las *leyes causales deterministas*] y como responsabilidad y culpa nuestra, más extenso también el reino de las posibilidades y de las alternativas susceptibles de libre elección"[1055], más ocasión hay para el *remordimiento*, para el *arrepentimiento* [*remorse*], pero es esto la "acción y la vida, […] la felicidad y la infelicidad están [sólo] en la acción […] Y los personajes son tales o cuales según el carácter; *pero según las acciones son felices o lo contrario*", *porque* actúan *son felices o lo contrario*[1056].

Una *imaginación* demasiado estrecha ofrecerá pocas posibilidades y alternativas. Aquí, en el *determinismo*, en el *relativismo*, la realidad es más estrecha, y, con ello, más mentirosa sin tener necesidad de serlo. Repetimos, sin tener necesidad de serlo. Lo cotidiano le tiende una mano que aquéllas posturas rechazan o ignoran. El *determinista*, el *relativista*, defienden a su manera la misma versión allanada de la *Naturaleza* y de la *Historia*. Una versión en que no existe una posición de eminencia ontológica en el encadenamiento de los distintos eventos, y, consecuentemente, no existe tal posición para la *Moral*. Unos resultan de otros. Ya está. Por mejor decir, es una versión en que

[1055] Berlin, I. *Ibid.* p. 131
[1056] Aristóteles. *Op.cit.* L. I, c. VI, 1450a, p. 49. El subrayado es mío.

sólo es narración que funcione como explicación aquélla compuesta de lo que va después, como producto de lo que va antes. Hablando de *'causas'*, *'motivos'* y *'responsabilidades'*, las posiciones que van después, incluso la última, han de ser incluídas como razones implicadas. Tienen más consecuencias inimaginables por delante –más efectos posibles que explican la causa– y por detrás –más candidatas a ser *causas* de ella que la explican como efecto–. Ninguna posición es preferible. Más consecuencias que envilecen cualquier adjudicación, identificación e imputación precisa nos esperan, y nos preceden. Todos los lugares están sometidos a la misma determinación o indeterminación, y ninguno es diferente.

Pero porfiamos. Continuamos hablando y pensando. *'No tendrías que haber [o no necesitarías haber] hecho eso'*, *'¿Ha sido realmente necesario que hayas cometido esta terrible equivocación?'*, *'Podría llevarlo a cabo, pero preferiría no hacerlo'*, *'¿Por qué se vio obligada Austria a firmar frente a Napoleón la paz de Presburgo?'*. Expresiones de este tipo nos llevan a pensar en que la *posibilidad lógica de alternativas* distintas a las realizadas de hecho, en el tiempo, es factible. Que el *determinismo* no se encomienda al menos al mecanismo plano de los choques pasivos por mucho que se ceda al *conductismo* lo de que somos una clase más de objetos materiales en el espacio. Al menos señalan a modo de cuenta [*token*] a que dichas posibilidades se incluyen en el conjunto de lo que existe o se cree que existe. En la manera de pensar, por la manera de hablar. También indican cuándo dichas posibilidades no lo son –y nos sentimos *'obligados'*, o tenemos *'necesidad'*, en algún sentido. Entonces las descontamos. Indican que, de ser contadas, existir o no, supondrían una diferencia en el *antecedente* del razonamiento condicional que se omite en la elipsis: *'Eso'*, *'La terrible equivocación'*, *'El proyecto ideado'*, *'La victoria de Austerlitz'*. Esta diferencia, (no) produciría un resultado significativamente distinto para hacer de *consecuente*. La ligazón causal variaría. Lo cual sería, por supuesto, definitorio. Simbólico, palabra que remite a pensamiento. "Esto es, [en concreto, expresiones de este tipo nos llevan a pensar] en diferencias entre las situaciones en las cuales los individuos pueden razonablemente ser tenidos por responsables de sus actos, y aquellas en que no"[1057]. Nos llevan a pensar en diferencias, *compatibles y complementarias* con una visión del *Mundo* determinada en sus *causas* a veces, en que hay cosas que van antes y cosas que

[1057] Berlin, I. *Ibid.* p. 121

van después de las que no nos a-propiamos, que no son nuestra propiedad, atributo o manifestación de la causa que es nuestro carácter. Y nos llevan a pensar asimismo en las que sí. Y son éstas las que nos llevan a poder juzgar, discriminar, diferenciar, moralmente. Lo que sea que se encuentre como razón, es jugado y usado como evidencia, como prueba en el antecedente. "El observador de Laplace", tan amigo de Linneus, "(provisto del conocimiento adecuado de hechos y leyes) podría, *en cualquier instante* del tiempo histórico, describir correctamente cualquier acontecimiento pasado y futuro, incluídos aquellos de la vida 'interior', esto es, los pensamientos, sentimientos, y actos humanos"[1058], pero *si* se atreviera a usar contrafácticos –y, caso de meterse a *historiador* tendría necesidad de ello en algún momento– *entonces* debería comprometerse a juzgar moralmente. Tendría que aceptar un *juicio histórico* en su hatillo. No hay composición de lugar sin él. Hasta el *relativista* ha tenido ya que tragar con el uso imaginativo propio de situarse en *'cualquier lugar'*, aunque sea para sentenciar tras ello de forma pesimista que ninguno es mejor que el anterior. Jugando ya puestos con este razonamiento, *'si el observador de Laplace (no) empleara contrafácticos, entonces (no) podría emitir juicios morales, ni ser historiador'* dicho en absoluto –suscribiría sin titubear quizás *Sir* Isaiah[1059]. La *Historia* –ya que no la

[1058] Berlin, I. *Ibid.* p. 120

[1059] La compatibilidad y relaciones del *razonamiento contrafáctico* con el *razonamiento lógico-causal* nos recuerda de algún modo a aquellas cercanías no conceptuales entre las *proposiciones generales* y las *generalizaciones desperdigadas* [*scattered generalizations*] (*vid.* Berlin, I. "History and Theory…" p. 9). La proporción y distancias relativas y la articulación de las distintas *proposiciones generales*, su índice, su contenido fijado, no empañan la naturaleza necesaria de las mismas. El carácter laxo y flexible cuando se han de articular como fragmentos no es un inconveniente. De igual manera, el *contrafáctico* propone alternativas irreales, variaciones sobre un tema, pero las ha de proponer bajo regla de *causa*. La *causa* es el mínimo común múltiplo hasta de *lo típico, lo normal y lo ordinario*. Tanto "los contrafácticos construidos sobre mundos plausibles [*plausible counterfactuals*], como los contrafácticos milagro– [*miracle counterfactuals*] son legítimos [, correctos aunque no sean válidos]. Los *contrafácticos milagro* son apropiados cuando la cuestión tratada es si hay algún factor de efecto continuado en el tiempo que ha influenciado significativamente un sistema. La así llamada función milagro es aquí también una herramienta analítica" (Weinryb, E. *Op.cit.* p. 114). El *contrafáctico milagro* analiza la influencia, significación e importancia de un factor improbable en un contexto determinado. El '*factor improbable'* no puede ser *'no plausible'*, a saber: Ha de ser *verosímil.* Podemos estar interesados en una desviación plausible –pero que no ha sucedido realmente– que por su persistencia se torna más improbable todavía (*vid.* Lebow, R.N. "What's so Different about a Counterfactual?", en *World Politics*, Vol. 52, pp. 550-585). La dinámica modal de los '*mundos posibles'*, de las alternativas imaginativas, es originaria también de David Lewis. La pretensión del ejercicio lógico que nos ofrece reside en el aislamiento de características del mundo presente que conocemos y su transformación o supresión posible. Hay *mundos modalmente cercanos* y *lejanos.* Cada cambio da para un mundo distinto, algunos cambios son *imposibles*, siendo dichos rasgos *necesarios* en todos los *mundos posibles*, los mundos son dependientes de ellos. Otros rasgos pueden retorcerse o eliminarse sin producir la menor de las protestas. Como quiera que fuese, dichos mundos son *inclusivos* o *cohesivos* respecto de todos sus rasgos. Forman un conjunto compacto. Lewis dice defender por ello no una entelequia, sino un *realismo modal*. Dichos

Naturaleza a la que le basta con la explicación del *mecanismo*– es la *acción* dramatizada, fruto predilecto de la *manera de pensar* y el *carácter* de cada individuo, y cuya *'cualificación'* [*mark*], su *'nota'*, depende –implica, incrimina– de la que los agentes que participan en ella se granjean. La trama hereda estas cualificaciones, sus cualidades. Cualidades que deben ser contadas, de las que se puede contar, con las que se debe contar, pues su *existir o no* supone una adición o sustracción al argumento, a la *explicación qua narración de lo que va antes, después y por qué.*

Y es que, de hecho, el *portmanteau* del *historiador* contiene abundancia de *contrafácticos.* Es su llave maestra para extender, auscultar y someter a un test de estrés a tantos y tantos *'branching points'* [*puntos de ramificación*, de inflexión, derivaciones] a los que el mapa de la *Historia* cobija y desea representar[1060]. Y, porque hay posibilidad de *contrafáctico*, la hay de este juicio. El *historiador* –Berlin *dixerat*– puede y ha de *juzgar moralmente.* Por eso se porfía en la actitud moralizante. Hay una necesidad corriente, un suceso ordinario, que nos invita a juzgar y nos hace responsables de nuestro juicio bajo criterio justo cuando narramos. Berlin dice que sí, que *hay y existe una posición privilegiada en la Naturaleza, y en la Historia: La posición del que cree que puede elegir, la del que puede decidir-se.* Pues éste agrega una nueva cualidad, una propia, un atributo y propiedad, y se dice la última palabra en la narración que toque[1061] ¿Y por qué resistir el imperio del determinismo, del

---

mundos *existen*, redundan unos en otros por alusión indirecta de la modalidad. Los functores lógicos modales primitivos se interdefinen (Lewis, D. *On the Plurality of Worlds*, Basil Blackwell, Oxford, 1986). Una ampliación de las derivaciones modales de los *contrafácticos* en Cross, C.B. "Comparative World Similarity and What is Held Fixed in Counterfactuals", en *Analysis*, Vol. 71, No. 1, Jan. 2011, pp. 91-96; Dodd, D. "Quasi-miracles, tipicality and Counterfactuals", en *Synthese*, Vol. 179, No. 3, Ap. 2011, pp. 351-360; Barker, S. "Can Counterfactuals Really Be about Possible Worlds?", en *Nous*, Vol. 45, No. 3, Sep. 2011, pp. 557-576. Berlin se acerca al problema de las alternativas hipotéticas en Berlin, I. "Empirical Propositions and Hipothetical Statements", en *Concepts and Categories…* pp. 32-55

[1060] Weynrib. *Op,cit.* p. 114.

[1061] En su primera cruzada, la epistemológica, dice Berlin que "la traducción de […] enunciados hipotéticos en […] categóricos existenciales (a cualquier 'nivel') es una operación peligrosa y no se ha de dejar en manos de la operación mecánica de las reglas 'sintácticas', porque distintos tipos de oraciones tienen de hecho determinados usos normales en el lenguaje ordinario […] *que ignoraremos a nuestro propio riesgo*. El nominalismo a lo Humpty-Dumpty va demasiado lejos" (Berlin, I. "Empirical Propositions and Hipothetical Statements", en *Concepts and Categories…* pp. 41-42. El subrayado es mío). Los usos normales, del *lenguaje ordinario*, de enunciados hipotéticos, condicionales, o disposicionales, no dan para ser reducidos a enunciados categóricos. A un concepto. Berlin contesta así, *'sintácticamente'*, a los partidarios de molerlos hasta sus átomos mínimos. El *positivismo lógico* tiene aquí otro pero de su parte. "Las oraciones hipotéticas implican, por supuesto, del mismo modo que las implican otras expresiones empíricas, el uso de palabras que, para tener significado alguno, deben ellas mismas ser capaces de ocurrir bajo la forma de oraciones ostensivas verdaderas que de algún modo 'señalan' [*point*] –palabras como 'lluvia' o 'paragüas' o 'Hitler', pero en sí mismas, las oraciones hipotéticas no 'señalan' nada; de no ser así, dejarían de ser hipotéticas…" (Berlin, I. *Ibid.* p. 47). Las

cientificismo y el materialismo en el presente, para dejarlos escapar salvos a la orilla del pasado?¿No nos empleamos también allí a fondo en estas actividades de lo posible?¿No existe un uso del *contrafáctico* en *Historia*? No, Berlin no sólo pretende privarles de esta mano de triunfos llamando a la *libertad* actual, sino que les disputa a todos aquellos descreídos la partida ya jugada, nada menos… También allí en *lo pasado, lo sucedido*, existe un juicio no retórico sobre los factores en litigio. Uno que importa. La profesión de *historiador* se basa en ello. Se puede y se debe juzgar moralmente a los individuos históricos. Y así y todo puede haber puesto Berlin su peso en la nada…

---

hipótesis, en probidad, no describen nada. Contienen fragmentos que, como en el caso de las *proposiciones generales*, son duros y resistentes. Contienen eso que se llama *referente*, que es a lo que se puede 'señalar', pero su carácter es justamente el de no ser reductibles a eso. Son una *texture*. Las *oraciones hipotéticas* son sumamente interesantes, porque en el lenguaje cotidiano pueden servir para indicar *acciones*, tienen aquí efecto *performativo* (Berlin, I. *Ibid.* p. 42). La problemática analítica se desliza hacia la problemática de la *acción*, y esto por la sencilla razón de que el *uso* es ya una actividad, una disposición, que supone el motor de unos *presupuestos absolutos*. Es la manifestación del *carácter* que es la *manera de pensar. Se asume que hay una relación referencial entre la segunda y el primero, que es su causa, pero esto no implica que pueda ser reducida. Tampoco implica que el primero pueda ser 'señalado'*. El *presupuesto absoluto* de la *acción* es para Berlin la *'libertad'* irreductible como posibilidad encaminada (*vid.* Berlin, I. "My Intelectual Path", en *The Power of Ideas* pp. 15 y ss. y pp. 11 y ss.). Ese es un atributo del carácter humano. De la *Lógica* y la *Ontología* nos vamos desplazando a cuestiones políticas. *'Libertad'* implica hasta cierto punto *'pluralismo'*, posibilidades de la *acción* son posibilidades del *deseo*, y ocasiones de encontrar *esa felicidad o desgracia que hay en la acción.* Pero sus conexiones se han de dilucidar. De idéntica forma que en las cuestiones de sintáxis, no existe un criterio racional que decida entre la postura *deflacionaria –reductivista–* y la *inflacionaria –inclusivista–* en materia de arbitrio. ¿Hay unos fines determinados de antemano a los que deben reducirse todos los demás propuestos?¿Todos los fines son válidos?¿No hay orden jerárquico o entre los fines propios y los ajenos? La lección inaugural de Berlin de 1958 era la traducción al lenguaje político de los principios básicos de la *acción*: Desmadejar la implicación que el concepto de *libertad positiva –romántica* en un ensayo previo– y *negativa –liberal* primero– comparten es promover no sólo la confusión, sino la caída de las dos juntas (*vid.* Berlin, I. "Two Concepts of Liberty", en *Liberty.…* pp. 166-219). Necesitamos los dos. La *no interferencia* y la *autonomía de los fines propuestos.* La *limitación y distinción* y la *sustantividad.* Pues, de primar la sustancia de una de ellas, el *monismo reductivo*, la amenaza totalitaria, destruye todo contraste con su lógica dominante (*vid. supra* nota 538 para las consecuencias de la *sustantividad* total y absoluta o el *'paternalismo'* en el ensayo de Berlin). Hemos comentado como los discípulos de Cook Wilson, H.A. Prichard, H.W.B. Joseph y W.D.Ross, entendieron que las distintas variaciones del lenguaje convencional desmontaban las intenciones que el *utilitarismo* tenía de hacer triunfar un modelo *monista* de *valor* que lo permitiera graduar, 'nivelar' todo valor (*vid. supra* nota 383). No existe una unidad de *valor*, y, de la misma forma, no cabe en una sola categoría. Esto es un argumento a favor de la *inflación.* Puede que Berlin haya extraído de aquí el núcleo de su *pluralismo.* La idea de *limitación* o *negatividad* es básica, pues *contradicción* complementa a *identidad*: Variaciones sobre el tema en Upton, S. "Isaiah Berlin as Anti.Rationalist", en *Philosophy and Literature*, Vol. 21, No. 2, Oct. 1997, pp. 426-432; Meyers, E. "From Pluralism to Liberalism: Rereading Isaiah Berlin", en *Review of Politics*, Vol. 72, No. 4, Fall 2010, pp. 599-625. Se da por supuesto que de alguna forma el *pluralismo* de Berlin implica su *liberalismo* (*vid.* Crowder, G. *Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism*, Polity Press, Cambridge, 2004), en Talisse, R. B. "Does Value Pluralism Entail Liberalism?", en *Journal of Moral Philosophy: An International Journal of Moral, Political and Legal Philosophy*, Vol. 7, No. 3, 2010, pp. 303-320 y en Choi, N. "The Post-Analytic Roots of Humanist Liberalism", en *History of European Ideas*, Vol. 37, No. 3, Sep. 2011, pp. 280-292, se disputa esta idea, sosteniendo que la relación sería una de corte psicologico…es decir, que no hay relación de implicación lógica sino casualidad afectica y preferencia. Así, Isaiah Berlin sería una de esas *clear minds* que caen bajo un embrujo, sin razón, pero al menos este embrujo es uno benigno.

Dicen que no hay tarea ardua, sino herramienta inadecuada. Hasta aquí, es evidente que la genialidad de Berlin estaría en hacer trabajar a su favor la asunción metafísica fundamental de la *Escuela Anti-moralista*, para después mostrarle a ésta que, muy a su pesar, las consecuencias que se extraen de ella son de muy distinta naturaleza a las que cabía esperar de su primer derecho sobre la interpretación. Despiertan a una nueva *idea de Naturaleza e Historia.* Berlin sabe que sólo si se asume con generosidad dicho compromiso metafísico, sin protestarles, puede ahorrársele a aquéllos el levantar la voz. Así, construídas las alternativas sobre plano, sobre el plano del *'análisis definitivo'*, no se negará que las cosas podían haber sido de otra manera. El logro conseguido, el mejor o peor análisis hilado, las vías por las que *lo que ha sucedido* corcovea, permiten el ejercicio imaginativo de la identificación de las alternativas colindantes. Lo que pudo haber sido, la intervención de los protagonistas mediando. El primer movimiento del pensamiento, de la imaginación, es, cómo no, el supuesto de la negación. El molde cuajado en negativo. "Una inteligencia [*necesaria*] que por un instante pudiera comprender todas las fuerzas que animan la naturaleza y la situación respectiva [*horizontal* y *vertical*] de los seres que las componen –una inteligencia lo suficientemente vasta [o amplia] para someter todos estos datos a análisis– abarcaría en la misma fórmula los movimientos de los cuerpos más grandes del universo y los de los átomos más ligeros, *para ella nada sería incierto, y el futuro, así como el pasado, estarían presentes a sus ojos*"[1062]. Y repite Berlin, "el observador de Laplace […] (provisto del conocimiento adecuado de hechos y leyes) podría, *en cualquier instante* del tiempo histórico, describir correctamente cualquier acontecimiento pasado y futuro, incluídos aquellos de la vida 'interior', esto es, los pensamientos, sentimientos, y actos humanos"[1063], y en esta descripción, incluiría un *juicio histórico,* o *debería.* Pero la verdadera cuestión entonces es ¿cómo puede hacer diferencia *'el observador de Laplace'* entre la descripción correcta de cualquier acontecimiento del pasado y del futuro, los de *'la vida interior'* también, y los acontecimientos que serían propios?¿No es cierto que sólo el agente en conciencia puede declararse culpable o inocente, y es el primero en elogiarse y reprobarse, hecho con ello de más o de menos?¿Pueden ser estos

[1062] La cita más famosa de Laplace se puede encontrar en Laplace, P.S. *Ensayo filosófico sobre las probabilidades,* introducción, traducción y notas de Pilar Castrillo, Alianza Editorial, Madrid, 1985, p. 25. El subrayado es mío.

[1063] Berlin, I. *Ibid.* p. 120

usos *'justos'*?¿Tenemos la obligación de ejercer sólo de narradores en primera persona?[1064]

No es un asunto de magnitud, de si nos las habemos con *'cuerpos más grandes'* o *'cuerpos más pequeños'*. Lo exterior o las sutilezas anímicas de lo interior. Esto queda para la composición y sus episodios participantes. De lo que aquí se trata es de las posibilidades de la trama. Si, además de necesaria, la inteligencia fuera capaz del movimiento del pensar que es el de lo verosímil –y si piensa ya sabemos que debe poder

[1064] Puede que sugerida por las lecciones sobre *filosofía de la mente* de Gilbert Ryle, la tentación de decidirse en lo que a *autoridad epistémica* por la primera persona no es asunto de mucho pensar. Es la visión *omnisciente*, es la *visión desde ningún lugar*, es la *presencia continua* ante la experiencia del testigo directo de los acontecimientos –*interiores* [*inward*] y *exteriores* [*outward*]– que otorga privilegios (*vid.* Ryle, G. *Op.cit.* y Nagel, T. *Op.cit.*). Y decimos que no es una posición que cueste mucho ocupar porque nos permite el acceso ideal. Nos permite conocer todo. Bajo este supuesto –y parafraseando algo bastardamente el famoso ejemplo de Collingwood– *no quieren decir nada, ni pueden exigir que exista diferencia aquéllos que sostienen que no es lo mismo conocer el conjunto de los motivos, deseos, intereses, y acciones de Napoleón, o ser Napoleón mismo.* La idea de las dos cadenas de acontecimientos a estudiar es de Collingwood. Podemos comenzar *'outward'*, luego *'inward'* secundados por testimonios y documentos, y después…después no queda nada. *'Ser Napoleón'* no es otra cosa así dicho (Collingwood, R.G. "Epilegomena §1: Human Nature and Human History", en *The Idea of History.* pp. 205 y ss.). La naturaleza de la *experiencia* así tomada tiene algo de particular y concreto. Formaría parte de lo que una *explicación descriptiva* sería antes que de lo que correspondería a una *causal* (Dray, W.H. "Explaining how possibly", en *Philosophy of History.* pp. 26 y ss.). El *hecho*, el *pensamiento*, explica por sí solo. La explicación no es un terreno de la exclusiva pertenencia de la *ley*. Los *acontecimientos* pueden ser explicativos y responder de ello. Hay dos tipos de *porqués* (*vid. supra* nota 385). Una situación respecto de la prueba y la evidencia del carácter de la presentada nos regalaría una pequena justificación de los extravíos románticos. En el imperio de la *evidencia* y la *experiencia directa*, ser *historiador* es *'revivir'* el hecho histórico. Aquí viene a cuento Dilthey. Es una concepción *estética* del *juicio histórico*, una en que el *positivista* y el *filósofo de la comprensión* se prometen una tregua. Las *'nostalgias'*, el *'fetiche'* nacen de esto (Appadurai, A. "Consumption, Duration and History", en *Stanford Literary Review*, Vol. 10, Ns. 1-2, Spring-Fall 1993. pp. 11-23) "Debe ser anotado que mientras un monumento moderno *presenta* aquí y ahora en la actualidad un acontecimiento del pasado, difícilmente podría decirse que lo *re*presenta […] Se acerca más a la reliquia que al informe pintado, escrito o esculpido de lo que ocurrió –a pesar de que difiere, por supuesto, en el sentido de que su presencia es transferida a un objeto nuevo y a tal efecto construido. De modo que *mientras los monumentos pre-modernos metafóricos están comprometidos en la transferencia de significados, los monumentos modernos metonímicos se concentran en la transferencia de la presencia*…" (Runia, E. "Presence", en *History and Theory*, Vol. 45, 2006, p. 17. El subrayado es mío) Bajo este panorama, el hecho investigado es el hecho jugado. Presente sobre la mesa de juego. Pero con él, y desde esta posición, se puede perder la perspectiva y la distancia. La acusación de *abstracción* y de *intelectualismo* afectarían a Collingwood en este sentido, pues, *¿De veras no se puede entender la diferencia entre el historiador que conoce por completo a Napoleón y Napoleón mismo?* La pista *presencia-ausencia* o *presentación-representación* nos ha de ayudar: Podríamos aventurar como hipótesis por nuestra parte, aunque con algo de temeridad y con peligro, pues nos las veríamos con gran parte de la tradición filosófica, que *para los hechos pasados, la existencia sí es un predicado.* Hay un objeto, llamado *'Napoleón'* al que atribuimos la *'existencia'*. Parecería como si Ayer se tomara su revancha contra Berlin, pues, de alguna manera, esto último es lo que se asume cuando se nos presenta la ocasión de explicar cómo funciona la *texture*, las *'presuposiciones absolutas'* son aquellas cuya *comprensión es su verificación.* Esto es, que se las entiende como *'existentes'* o *fijas* aunque no se predique esto de ellas. La fijeza en el pasado ha de constar, no obstante, en los atributos de lo que forma la textura. *Por eso nos parece imposible que Genghis Kahn escribiera el Hamlet. Porque ha existido un Shakespeare*. Puede consultarse para los usos del *fetiche*, la *memoria* y la *nostalgia* a Lowenthal, D. *El pasado es un país extraño*, Ediciones Akal, Madrid, 1998

en alguna medida–, ya sabemos entonces que lo que así pensara lo pensaría bajo forma de *contrafáctico.* Entonces, *'lo que creíamos que (no) se podía cambiar'*, por negación subjuntiva, ofrecería una interpretación moral al valor de verdad en la proposición, que de ser *a-moral* devendría *moral/inmoral.*

La ciencia natural tiene por necesidad primaria la de fijar el retrato del ser humano como objeto entre objetos, en el espacio y en el tiempo. Así, tal cual determinado. También sus pensamientos, sus deseos, motivaciones e intereses pueden ser reducidos a efectos para una causa, sin duda. Ahí está si no la *Psicología* para probarlo. Esto, que como satisfacción de dichas necesidades puede dejarnos ahítos, no pasa de ser entremés, de ser presentado a la mesa del que espera una *Historia* ¿La imaginación? Es una necesidad secundaria al servicio de la primera y que define la misma actividad. Los dones son disimilares, los apetitos diferentes. Si del orden de las necesidades nos preocupamos, la inversión, la traslocación de las *'facultades'* implicadas, el razonamiento lógico y la participación en lo particular, deberían llenarle el estómago sin queja al que espera un primero y un segundo ¿Deseamos poder explicar cómo es posible un *juicio moral* en *Historia*? Necesitamos explicar que el entremés anuncia ya un segundo plato. El *contrafáctico* es el puente. Las necesidades primarias y secundarias se invierten. La *Historia* se entretiene con la acción humana, y en su complejidad, la *Historia* debe tener los instrumentos adecuados para interpretarla cuando deviene –y gusta en llamarse– *'moral'*. *'No tendrías que haber [o no necesitarías haber] hecho eso'*, *'¿Ha sido realmente necesario que hayas cometido esta terrible equivocación?'*, *'Podría llevarlo a cabo, pero preferiría no hacerlo'*, son ejemplos, expresiones indicativas. Se dice algo y se significa algo. Son *'letra'* y *'voz'*.

¿Pero de qué exactamente son *'letra' y 'voz'*?¿Qué significan y dónde hacen su diferencia? Buscando en esto una ganancia ilustrativa a nuestro caso –la pretendida por Berlin, además–, en el razonamiento histórico, no sería del todo temerario reducir los cometidos usuales que se le encargan a un iniciado en este secreto a tres: Un *historiador* debe *describir*, después debe *explicar* y, en todo ello debe ser capaz de *comprender*. Un *historiador* debe poder estar presto a narrar lo que ha sucedido, no menos que lo que posiblemente sucediera. La necesidad secundaria viene a redondear lo que es la primaria.

Así, las tres habilidades pueden –y casi deben– ser traducidas y ahormadas a la clase de herramienta que acabamos de catalogar de fundamental. Si da para la reducción de la mismísima dupla *causa-efecto*, qué no hará con estas sus variedades. Puestos a ello, ya en harina y en primer lugar, "se espera por parte del historiador que reproduzca en el lector la ilusión contrafáctica de que puede observar los acontecimientos del pasado a la manera en que un testigo ocular podría haberlos observado"[1065]. Es ésta la primera pirueta en contra de la dirección de los acontecimientos. La *'peripecia'* narrada bajo forma de *Historia*. El estudioso se sitúa contemplativamente en aquél instante elegido, y se sitúa como un contemporáneo de ellos. Sometido a todas las *'causas posibles'*. La descripción así aclarada es en realidad más una proyección, pues, en puridad, sólo nos es dado describir lo presente. Lo que tenemos ante los ojos. El famoso lema de Ranke, el que identifica la labor de la *Historia* como la de narrar *'was ist eigentlich gewesen'* [*lo que realmente –propiamente– ha sucedido*], se transforma en esencia tomado desde la perspectiva adecuada. El *historiador*, en el presente, pretende una traslación mimética, una *ilusión*. Su describir es un tipo de *concebir lo necesario en el momento en que ha sido posible*. Un tipo de *contrafáctico* disimulado.

No menos ilusión contrafáctica es la propia *explicación histórica*, interpretada como una respuesta desencadenada por el asombro. "Hempel insistió en la identidad estructural de la explicación y la predicción. Consideraba la labor de la explicación [su desencadenante, su *por qué-porqué*,] la de la resolución de una suerte de extrañeza [*puzzlement*]" ¿Qué desencadena nuestro uso de la explicación?¿Cuál es su motivación? "La ocurrencia de un evento inesperado [, que cambia la dirección de nuestra atención,] es causa típica de aquélla ¿Pero cómo es que un acontecimiento del pasado puede provocar la sorpresa del historiador que se halla en el presente? Es por todo ello tentador emplear en esta situación un contrafáctico: *si el historiador hubiera vivido en la época sometida a discusión, entonces el acontecimiento carente de explicación lo hubiera sorprendido.* Mostrar cómo el suceso *hubiera podido ser esperable* dadas las circunstancias conocidas nos libraría de la extrañeza"[1066]. El movimiento del *'explicar'* se comienza con un tipo de condicional subjuntivo. Ya con la *presencia-ausencia* del suceso se opera un cambio en la dirección de los acontecimientos –para eso, el *describir*–. La novedad se asimila por medio de la explicación, pero no se asimila lo

[1065] Weinryb, E. *Op.cit.* p. 110
[1066] Weyinrib. *Ibid.* p. 110

suficiente como para quedar uniformada y estilizada en el abstracto de la unidad de lo esperable. Por último, y por abreviar, no es del todo necesario insistir demasiado llegados hasta aquí en que el *'comprender'* [*Verstehen*] supone una operación más de traslación equivalente por parte del historiador –la tan cacareada maña intuitiva (y empírica)[1067]. In practice, el historiador comienza con la adscripción de una causación, en el sentido de condición necesaria, a la secuencia de los acontecimientos. Una cosa va detrás de otra, algo antes y después de algo. Es el ritmo de lo inexorable. "Narrar esta secuencia […] en el mundo ante nosotros presente no precisaría de teoría alguna". Es un *'describir lo que ha sucedido'*. "La teoría, no obstante, nos es indispensable [o, no podemos escapar de ella, es *inescapably*,] cuando entramos en el universo de las hipótesis, para el que carecemos de evidencias"[1068]. Aquí, la confección de la hipótesis experimental nos obliga más allá del documento y de la prueba. La condición necesaria anterior, fija, "cuando el *historiador* penetra en el mundo de los contrafácticos, se troca éste en el modelo de cobertura legal [de Hempel] *en una condición suficiente*"[1069]. De condición necesaria, a suficiente. Aclárese esto con que, al decir del cambio, *'lo suficiente'* no es sino *lo que no es necesario*. Es una condición operativa, aún así. No pierde esta dignidad ontológica. Es *verosímil*. Es *posible*… Entre otras. Eso explica que "en la descripción del mundo posible haya dos rasgos de contraste"[1070]. Un mundo que contrastar de acuerdo con lo necesario, y de acuerdo con lo verosímil. Así se hacen las *hipótesis.*

'¿Por qué se vio obligada Austria a firmar frente a Napoleón la paz de Presburgo?' es un *contrafáctico* encubierto que resume varias proposiciones en una: *'Austria no firmó la paz de Presburgo'*, *'Austria firmó la paz de Presburgo'*, y todas las circunstancias que rodean y dan algún sentido a las *proposiciones generales* que dichas sentencias contienen. "Se han descrito cosas imposibles: se ha cometido un error"[1071]. Sabemos que sólo una de las sentencias es *lo que ha sucedido*, pero "lo que se quiere

[1067] *Ibid.* p. 111

[1068] *Ibid.* p. 114. Esto es, para el que carecemos de la *presencia*, la *existencia*, la *evidencia*, la *prueba*, el *documento*, la *pátina*, el *fetiche*. Contra esto, la teoría no es ni más ni menos que la *trama* y la *composición* del argumento, que salva las leyes del convencimiento: La *'peripecia'* en la *explicación sub species contrafáctica* es el regusto de lo inesperado de acuerdo con lo *verosímil*. *¿Y no es el 'reconocimiento'* [*anagnórisis*] *como giro de la ignorancia al conocimiento un cuidado argumentativo de la novedad?* Como si de un redoble del pasado se tratase. Una *existencia* que redobla por si había pasado inadvertida (*vid. supra.* nota 182)

[1069] Weynrib. *Ibid.* p. 114

[1070] *Ibid.*

[1071] Aristóteles. *Op.cit.* L.I, c.XXV, 1460b, p. 109

significar por *sentido histórico* es el conocimiento no [tanto] de lo que ha sucedido, sino de lo que no pudo suceder"[1072], y *'Austria no firmó la paz de Presburgo (y continuó la guerra manteniendo la Tercera Coalición)'* es *verosímil, pudo haber sucedido, conforme a lo necesario.* A saber, *qua causa* o conjunto de causas. "Pensamos en una causa como algo que produce una diferencia, y la diferencia que produce *debe ser una diferencia respecto de lo que pudo haber ocurrido sin su intervención*"[1073]. Expresiones como el *'no tendrías que haber [o no necesitarías haber] hecho eso'*, *'¿Ha sido realmente necesario que hayas cometido esta terrible equivocación?'*, o la entusiasta *'podría llevarlo a cabo, pero preferiría no hacerlo'*, remiten a no dudarlo a una *'causa'*. El *agente* o *actuante* produciría una diferencia –*counterfactual dependence*– en la textura de los hechos con su (no) intervención. "Aquello que […] podemos cambiar, o que […] podríamos cambiar en la medida en que nos habíamos propuesto […] puede ser empleado como evidencia en nuestra contra [para ser juzgados]"[1074] ¿Hay alguna diferencia entre las expresiones del grupo primero y las del grupo segundo? Asumido el uso aperturista del *contrafáctico*, ¿son procederes idénticos? De no haber diferencia, ¿significan entonces lo mismo?¿Sigue siendo Napoleón, aún hoy, bajo la mirada judicativa del discípulo de Berlin, de firmar o no la paz de Presburgo? En definitiva, y por orientar las cuitas en alguna medida, ¿cuáles son las diferencias en cuanto a necesidades que distancian lo que una *Ética* y una *Historia* son si es que ambas han de ser capaces de juzgar moralmente?

'Si un evento e no hubiera ocurrido, entonces un evento f no habría tenido lugar'. El *contrafáctico* no decide nada sobre su uso. Es una herramienta. Permite sólo el movimiento del indicativo al subjuntivo, *de lo que ha sucedido a lo que pudo suceder*. El *'observador de Laplace'* –dice Berlin– *caso de que* se atreviera a usar contrafácticos –y, caso de meterse a *historiador* tendría que– debería comprometerse a juzgar moralmente. *'Si el observador de Laplace (no) empleara contrafácticos, entonces (no) podría emitir juicios morales, ni ser historiador'*. Pero *post hoc* no tiene por qué ser *propter hoc*. Puede una cosa ir después de otra, y no ser causada por ella. Para poder emitir juicios morales puede ser necesario que el agente sea capaz de razonar contrafácticamente. Es necesario, pero no suficiente. *'Ser capaz de razonar*

[1072] Berlin, I. "History and Theory... " p. 30
[1073] Lewis, D. *Counterfactuals...* pp. 160-161
[1074] Berlin, I. "Historical Inevitability..." p. 125

contrafácticamente' no ha de implicar de necesidad la emisión de un *juicio moral.* Precisaría una *Ética* de la emisión de juicios morales, y el *juicio moral* tampoco nos introduce en la actividad del narrar *Historia.* Se puede juzgar a los individuos en *Historia* como *'libres'* y así y todo no creerse autorizado a juzgarlos moralmente. Hay otros modos del uso del razonar contrafáctico en la *Historia.* Ahora, nuestro cometido en las pocas páginas de este capítulo que quedan es mostrar que además la apuesta metafísica fundamental del *anti-moralista,* y con ella, la de Berlin, se pierden. Que el empleo necesario de una segunda herramienta profesional de que se vale el *historiador* la confronta y la vence, y que, por todo ello, el *juicio moral* se nos hace –si es que aún cabía alguna duda– impracticable. *Ad absurdum.*

Todo el argumento de Berlin depende de la línea de fuerza que hace que, (i) *'La visión omnsciente necesita de complemento, no sólo de la compatibilidad de la experiencia', condición necesaria,* pero no *suficiente* de la *experiencia cotidiana* (ii) *'El observador de Laplace, si es que piensa, piensa contrafácticos',* (iii) *'Si se es capaz de razonar contrafácticamente, se es capaz de juzgar moralmente',* (iv) *'Ser capaz de juzgar moralmente, supone ser juzgado moralmente'*. Pero "hay una diferencia [, no obstante,] entre que una cosa suceda a causa de algo, *o después de algo*"[1075]. *'Si un evento e no hubiera ocurrido, entonces un evento f no habría tenido lugar',* si y sólo si *e, f. Qua causa.* Condicionalmente. Ésta es la fuerza causal de que es capaz el *contrafáctico* consciente de lo que puede y no puede cambiar con su intervención entre los elementos. No suena igual de bien, en esto del soportar cargas morales, claro, poner el *contrafáctico* desnudo tal cual lo usa el *historiador*: *'Si e no hubiera ocurrido, entonces f posiblemente (no) habría tenido lugar',* como *condición* diluida, debilitada, de *causalidad hipotética* no dependiente.

La *libertad,* la riqueza de las posibilidades y el vértigo, consisten en una *manera de pensar* consciente de que puede tener opiniones y cuáles son éstas. *Libertad* es poder hacerse a la idea del rebobinar, es *libertad* de haberse decidido por otra opción, para lo que se saben ambas opciones, pero se desea otra. Sin embargo, no todas las elecciones tienen por qué someterse al chantaje del dentro o fuera, *morales-inmorales.* Hay que creer en que existen decisiones no tintadas de estos colores. En todo caso, para que la opción sea *'otra',* y, para que *'siendo otra'* pueda ser entonces juzgada, ambas deben

[1075] Aristóteles. *Op.cit.* L. I, c. X, 1452a, p. 59

permanecer en el pensamiento del *contrafáctico* iguales a sí mismas…por hacerles la distancia *'después'*. *'Napoleón decide firmar el armisticio en Presburgo, pues desea la paz'*, *'Napoleón decide no firmar el armisticio en Presburgo, pues no desea la paz'*. Una opción al lado de la otra. Todo el razonamiento de Berlin depende de ello, y el del *juicio moral*, también. *Sin cierta visión omnisciente* –el *mundo posible* a la firma de la *Paz de Presburgo–, no hay posibilidad de juicio moral.*

Arthur C. Danto nos pide en este sentido que supongamos entonces que una solución total a la descripción de una acción en *Historia* fuera posible[1076]. Pongámonos en el papel del que asume aquélla asunción metafísica del *omnisciente futuro.* Es decir, que fuéramos capaces como, a través de unas capacidades cognitivas y de análisis ampliadas, como premio por *diligentes*, de llevar a cabo una "*descripción completa* de un acontecimiento E". Esto es, "de poder afirmar todo aquello que ha sucedido en E"[1077]. Una tal descripción, un recuento de todas las causas y circunstancias en liza y su ligamento, sería una *cronología extendida* e, incluso, algo más, en el sentido de que constituiría un informe detallado y *'que preservaría el orden'* de todo lo acaecido. Danto nos dice, de hecho, que su configuración sería *isomórfica*, "como en un mapa"[1078]. Los elementos ordenados en vertical y horizontal. El *pasado*, entonces, sería considerado a modo de un gran *contenedor* [*container*], en el que los diversos acontecimientos irían acumulándose unos encima de otros. No desde luego de manera desordenada, pues el tiempo les impone un rígido devenir, pero sí consecutivamente. Unos antes y otros después. El pasado así descrito "es un contenido que aumenta de tamaño por momentos, alargándose hacia adelante en su dirección [de antes a después], y, por momentos, más lleno a medida que cae una sobre otra cada una de las capas de acontecimientos, en esa masa fluida, acomodándose"[1079]. Nadie nos dirá que no es ésta, bien entendida, la imagen que el común de los mortales y, los protagonistas hasta aquí presentados, tienen de los acontecimientos pasados. Los acontecimientos E_i ocupan un lugar en función de un tiempo y una posición relacionándose así al menos unos con

[1076] Nos referiremos a partir de ahora y, por cerrar la argumentación, a la obra de Arthur C. Danto en Danto, A.C. *Narration and Knowledge: Including the Integral Text of Analytical Philosophy of History*, Columbia University Press, New York, 2007

[1077] Danto, A.C. *Ibid.* p. 148

[1078] *Ibid.*

[1079] Danto, A.C. *Ibid*. p. 146.

respecto a otros. Es un orden mínimo, pero desde luego que se trata de un orden *fijo* [*fixed*][1080].

Esto es el campo de juego. Nos pide Danto, ya puestos, que hagamos un segundo esfuerzo imaginativo. Imaginemos ahora a un hipotético *historiador* supervitaminado. Danto lo llama *'El Cronista Ideal'* [*Ideal Chronicler, I.C.*][1081]. Es éste un individuo cuanto menos peculiar. Lleva trabajando tiempo por su cuenta. Entre los méritos y las referencias que figuran en su impresionante currículum están los de *'ser capaz de conocerlo todo'*. Esto es, dicho con llaneza, ser omnisciente. Y no es sólo una forma de hablar. Y es que nuestro supercronista cuenta como una más de entre sus habilidades con la de poder escrutar incluso el contenido de las mentes. Es decir, es capaz –con esa deliciosa forma de expresarlo que tuvo Pedro Abelardo– de escrutar el corazón y los riñones, para descubrir los más recónditos motivos e intenciones, que figuran entre sus saberes. *'Outward'* e *'inward'*. Hasta aquí, conformes y satisfechos Berlin y sus amigos. Además, y por si fuera poco en su enorme hoja de servicios al abasto –que diríamos que ya está bien de avasallar–, lo conoce todo cuando pasa. Ni antes ni después, en ese mismo instante, y dónde pasa, en ese mismo lugar. Su mirada es ubicua –si así se desea expresar. Lo puede anotar todo en el orden en que sucede…y lo hace además en cuanto sucede. "*Transcribe instantáneamente y a la perfección*" el hecho en su suceso narrativo[1082].

Se le contrata inmediatamente, no faltaría más, y se lo coloca –sin haberlos advertido de ello para evitar frustraciones profesionales– al lado del resto de *historiadores* del Departamento. Confiados, los dejamos trabajar durante un tiempo a todos juntos, y regresamos al cabo para comparar resultados. "Podríamos pensar en cada una de las partes de lo que escribe el *C.I.* como informes a los que los historiadores en prácticas tienden a aproximarse en sus propios refrendos"[1083]. De modo que podemos decir que, la nueva incorporación nos será de gran utilidad porque nos indicará los intentos más prometedores de manera asintótica. El informe del *Cronista Ideal* va a servirnos de baremo para colocar al resto de *historiadores* en su sitio justo. Y,

[1080] De hecho, que ésta es la imagen que tiene Danto en la cabeza lo prueba su propia introducción del problema, donde cita a Charles Sanders Peirce como epítome de las concepciones estáticas del pasado: el *pasado* está "*absolutamente determinado, fijo,* fait accompli, *y muerto*" [absolutely determinate, fixed, *fait accompli*, and dead] (*vid. Ibid.* p. 143)

[1081] *Ibid.* p. 149.

[1082] *Ibid.*

[1083] Danto, A.C. *Ibid.* p. 149

relamiéndonos ya, nos dejamos vencer por la impaciencia y nos decidimos a hacer una primera comparación al cabo de unos años –antes de unos años no suele pasar nada en el Departamento de Historia– y, cuando se cierra la sección para comer, nos acercamos a la mesa del *Cronista Ideal* que sigue trabajando sin descanso acompañado de un sándwich a la vera y nos ponemos, sin interrumpirle a comparar alguno de sus primeros informes con algún otro de entre los de sus compañeros…y es entonces que nos llevamos una desagradable sorpresa. Revisa que te revisa, somos capaces de encontrar parejas de transcripciones de sucesos *válidos* y *correctos*, pero que, comparados, *cuentan el mismo acontecimiento E de dos maneras distintas*. Dígase si no: *'Isaac Newton ha nacido hoy, día de Navidad de 1642 en Woolethorpe, Inglaterra'* indica el mismo hecho que *'El hombre que escribió los Principia Mathematica nació el día de Navidad de 1642 en Woolethorpe, Inglaterra'*[1084]. Miramos los registros y descubrimos, por ejemplo, que nadie más nació en Woolethorpe, Inglaterra, ese mismo día, ese mismo año. Luego sólo pueden ser la misma persona. Bien.

Un poco más allá, el *historiador imperfecto* –dicho así, pero sólo con ánimo de relacionarlo con la nueva incorporación a plantilla y no de faltarle al respeto– ha hecho la siguiente anotación: *'Los* Principia Mathematica *fueron escritos entre los años 1685 y 1687'*. Con lo que podemos decir que su primera información sólo es cierta a partir de 1687. Pero, podemos también decir sin lugar a dudas que a dicha afirmación la salva el hecho de que es del tipo de afirmaciones que suele hacer un *historiador*, mientras que los informes que tiende a *'ejecutar'* –por usar una palabra adecuada a la precisión y sesgo de su trabajo– el *Cronista Ideal* son muchas veces inútiles para la sección y sus propósitos divulgativos. "Siempre nos encontramos revisando nuestras creencias acerca del pasado, *y suponerlas 'fijas'* [*por siempre*] *sería una falta de fidelidad al espíritu de la investigación histórica* [*y de la misma naturaleza del Mundo, por si el atentado contra la de la Historia fuera poco*]. En principio, nuestras creencias sobre el pasado están abiertas a revisión, exactamente de la misma manera en la que están abiertas a revisión nuestras creencias sobre el futuro"[1085]. Basta con que pasen cosas. Que la existencia y los sucesos esenciales pasen unos detrás de otros, para dar unas y otras tramas. La naturaleza de la investigación histórica es inclusiva siempre, realista con la prueba demostrada. No es éste el modo abierto en que se acomodan las creencias del

[1084] *Ibid.* p. 158
[1085] Danto, A.C. *Ibid.* p. 145

relativista, y esto porque Danto de veras cree que existe una posición de privilegio en estas narraciones: la del narrador que viene después, que no la del agente. En nuestro hipotético *'contenedor'* histórico los acontecimientos no sólo se ordenan por fechas y lugares, sino que al añadirse, modifican la sustancia misma de los que ya se encontraban allí contenidos. Porque por encima de la situación en que la comprensión es su verificación, la roca dura y resistente, densa, de la de la *referencia*, las afirmaciones del *historiador*, que son sobre acciones, es más porosa. El último en narrar, el que recoge la novedad, posee eminencia. El sentido de los eventos, se modifica. La explicación en Historia es una narrativa, la explicación misma es el conjunto de los hechos hasta la fecha. Cada uno de los episodios, uno detrás de otro, y respecto del último, cada uno detrás de otro son su causa[1086]. Éste, y no otro, es el *'espíritu de la investigación histórica'*.

[1086] *¿Cómo suena esta sugerencia a tenor de lo que Monsieur Laplace ha sostenido hace unas páginas?* Nada mejor que escuchar a alguien parafraseándolo, Charles Darwin, pensando en la *teoría evolucionista*, por ejemplo, nos propone que "supongamos que existe un Ser con una penetración suficiente como para percibir las diferencias imperceptibles para el hombre entre la organización exterior y la interior, y con capacidades de previsión que se extienden por siglos para observar con el mayor de los cuidados, y seleccionar por cualquier rasgo que interese, la cría de un organismo producido en las circunstancias anteriores; no veo ninguna razón por la cual él no pudiera formar una nueva raza adaptada a nuevos fines. Dado que hemos supuesto que su poder de discriminación, su previsión y su constancia son incomparablemente mayores que la de los hombres, podemos suponer que la belleza y las complicaciones de las adaptaciones de las nuevas razas y sus diferencias respecto de la cepa original son mayores que las diferencias que han sido producidas en las razas domésticas por los hombres" (Darwin, C. citado por Martínez, S.F. *Op.cit.* p. 141) Para Darwin la situación es muy diferente. Su presunto 'ser superior' trabaja esencialmente con el *tiempo*. Es decir, suponiendo que *se haga algo*, como de forma impersonal, lo mismo nos da la naturaleza del que lo haga o de lo que lo ejecute desde el punto de vista científico. *Para hacer algo* se necesitan ciertas variables, una de ellas es que lo que se hace se tiene que hacer *dentro de un tiempo*. Es éste un requisito principal para poder realizar la labor. El 'agente divino' de Darwin cuenta con ella, ahora sí. Tiene que "observar con el mayor de los cuidados, y *seleccionar* por cualquier rasgo que le interese, la cría de un organismo" (*Ibid.*) El término 'seleccionar' indica ya una acción bastante significativa. El *tiempo histórico* pasa porque, en la metáfora que Darwin aprovecha, hay que ejecutar una acción que consiste en particular en *elegir*. El 'ente divino' de Darwin no es un mero contemplador. Necesita que los *hechos*, los *organismos* o los *individuos* sean algo concreto desde el punto de vista ontológico para poder elegirlos. Los elige en referencia a 'cualquier rasgo que le interese', luego tienen rasgos. Ahora los efectos de la selección se acumularán. Habrá una memoria de lo hecho, y cada elección trabajará sobre la anterior. *Lo hecho, cuenta*. Es un sumatorio de efectos conjuntos basados en *particularidades*, en 'rasgos'. El problema apunta justo a la singularidad de los *acontecimientos*. Los *hechos*, las acciones, los *individuos*, son particulares, y no universales, no repetibles, no predecibles por lo mismo, y, bajo el esquema explicativo que se había considerado válido hasta las fechas en que Darwin escribe –y que continuó siéndolo aún a pesar suyo durante mucho más tiempo– lo *particular*, lo *contingente*, no explica nada. No tiene capacidad explicativa. Lo que explica son las *leyes* y lo *universal*. El desarrollo de las especies acumula una serie de decisiones y ofrece una serie de informaciones o explicaciones sobre el mismo proceso que, en tanto deba considerárselo un proceso, funcionan de manera acumulativa. Es decir, acumulan *historia.* La explicación de la evolución de una especie responde a una ley que indica la necesidad de recurrir justamente –y como si fuera paradójico– a algo que no es propiamente una ley: los diversos estadios de desarrollo, de encuentro con el medio, de adaptaciones, que la especie ha recorrido en el tiempo hasta llegar a ser lo que es. La especie en concreto *se explica* en

Danto ha explicado este fenómeno haciendo uso del que cree instrumento típico y central al *'historiar'*, a su juicio. El que emplea una y otra vez el *historiador* de carrera, la *oración narrativa* [*narrative sentence*][1087]. Y éste es, precisamente, el tipo de instrumento que no es capaz de utilizar nuestro *Cronista Ideal* en su ejercicio fáctico perfecto. Sabe usar el paquete de Office, es ducho en la materia, y tiene habilidades naturales de observación, pero, es incapaz *de unir dos momentos temporales diferentes*. Las "oraciones narrativas refieren al menos a dos acontecimientos separados en el tiempo, a pesar de que sólo *describen* (o tratan *sobre*) el acontecimiento más alejado en el tiempo de los dos"[1088]. Son, efectivamente, un artilugio retórico más a la mano del *historiador*, como lo han sido los *contrafácticos*, y gozan del mismo estatuto temporal supuesto sobre las *posibilidades* y no sobre el peso de los acontecimientos, las *facticidades*. El *tiempo* o, por mejor decir, *los acontecimientos que pasan sobre el tiempo*, son capaces de influir sobre el sentido y determinación de otros acontecimientos ya ocurridos, modificando incluso su significado e *intensión*. El *juicio moral* sobre la afirmación *'Los Borgia son (o no) una familia decente'* sufre de modificaciones en el mismo concepto de *'decencia'* que nos permite el juicio, sólo a partir del año 1503[1089].

La pregunta que nos hemos de plantear entonces es, dado que el único esquema posible de *sanción* y *juicio moral* en *Historia* parecía depender de una asimilación de

---

referencia al proceso que condujo a su estadio actual, y la referencia a la ley que lo rige nos devuelve justamente a la historia de sus aventuras. Los *motivos* que 'el diseñador inteligente' tendría para seleccionar ésta y aquélla característica *son* la historia del proceso, y funcionan exactamente como explicación del resultado que es la cría concreta, del organismo. Las razones son hechos concretos, y la 'intención' del agente, como explicación, ya está presente en la selección realizada. Se "aceptaba que la teoría de Darwin se adecuaba a la metodología correcta [, esto es, a la de la *vera causa*], pero esto no era una prueba de su hipótesis, pues no había una deducción a partir de los fenómenos [por *el modelo nomológico deductivo*] y, por lo tanto, no era más que una inducción que partía de algunos datos aislados pero que no probaba nada y que, a lo más, podía sugerir elementos para una teoría futura […] Una explicación es histórica si incorpora en el *explanans* aspectos contingentes que no están subordinados a leyes (i.e. aspectos contingentes que no pueden modelarse como meras condiciones iniciales requeridas para la aplicación de las leyes)" (*Ibid.* p. 145). Sucesos que se consideran *únicos* en sí mismos, sucesos como la extinción de una especie, no son únicos sino por dependencia de un contexto, el de su *explicación histórica* (*Ibid.* p. 154). Instaura esto desde luego una relación de *asimetría* y *desproporción* como garante de la fuerza explicativa. El posible predicado de *existencia* rompe la pauta. Cada hecho cuenta en la explicación, y la función de la *'causa'* como sola explicación válida es disputada y vencida: A la *asimetría causal* en estas explicaciones se le suma que, la *explicación histórica* o *narrativa* no goza de *transitividad*, que no diferencia necesariamente la *condición* y el *contexto*, y que funciona también como explicación las *omisiones* y las *prevenciones* (*vid. supra* nota 481). Para la *Historia*, "nos damos cuenta del hecho de que las operaciones humanas tienen una *historia* y no tan sólo una *génesis*" (*Ibid.* p.145).

[1087] Danto, A.C. *Ibid.* p. 143.
[1088] *Ibid.*
[1089] El ejemplo es de Danto. En Danto, A.C. *Ibid.* p. 153

información referida a motivos, intereses, y sentido profundo de la acción, y estos cambian en su interpretación y en su elección con el paso del tiempo… Incluso cumpliendo con ayuda del *Cronista Ideal* el sueño del máximo caudal informativo, y libres de prejuicios condenatorios y fijistas, siguiendo a Berlin ¿Nos sería posible emitir un juicio moral adecuado con semejantes premisas sobre cualquier acción sobre cualquier individuo, en *Historia*? *Y líbranos de la tentación…*

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

- Aramayo, R.R. (ed.), Kant, I. *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid, 1986

- Aramayo, R.R.; Roldán Panadero, C. (eds.) *Lecciones de ética*, Crítica, Barcelona, 1988

- Aramayo, R.R. (ed.), Kant, I. *Antropología práctica*, Tecnos, Madrid, 1990

- Aramayo, Roberto R. *Crítica de la razón ucrónica. Estudios en torno a las aporías morales de Kant* (con un prólogo de Javier Muguerza), Tecnos, Madrid, 1992. https://digital.csic.es/handle/10261/13639

- Aramayo, R.R., Muguerza, J. y Valdecantos, A. *El individuo y la historia*, Paidós, Barcelona, 1995 https://digital.csic.es/handle/10261/13642

- Aramayo, R.R., Muguerza, J. y Roldán, C. *La paz y el ideal cosmopolita de la educación*, Tecnos, Madrid, 1996 https://digital.csic.es/handle/10261/32134

- Aramayo, R. R. "Autoestima, felicidad e 'imperativo elpidológico': las razones del (anti)eudemonismo kantiano", en *Dianoia (UNAM)*, Vol.43, 1997, pp. 77-94

- Aramayo, R.R. *La Quimera del Rey Filósofo. Los dilemas del poder, o el peligroso idilio entre lo moral y la política*, Ediciones Taurus, Madrid, 1997

- Aramayo, R.R. "La versión kantiana de la 'mano invisible', y otros alias del Destino", en *Laguna. Revista de Filosofía*, Vol.5, 1998, pp. 101-122

-Aramayo, R.R. *Immanuel Kant. La utopía como emancipación del azar*, EDAF, Madrid, 2001

-Aramayo, R.R. "Las sin(razones) de la esperanza en Javier Muguerza e Immanuel Kant", en *Isegoría*, Vol.30, 2004, pp. 91-105

-Aramayo, R.R. "La sinrazón sin esperanza. El imperativo de la disidencia como fundamentación para una razón utópica", en Álvarez, J.F.; Aramayo, R.R.; (eds.) *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, Plaza&Valdés Editores, Madrid/México, 2006, pp. 41-71

-Aramayo, R.R. (ed.), Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Alianza Editorial, Madrid, 2012

-Aramayo, R.R. (ed.), Kant, I. *Crítica de la razón práctica*, Alianza Editorial, Madrid, 2013

- Aramayo, Roberto R. "Crisis y revoluciones. Aproximaciones a su interdependencia desde la Filosofía y sus clásicos: Rousseau, Kant, Tocqueville, Cassirer y Arendt", *Claves de razón práctica* 227 (marzo/abril 2013), pp. 100-111

- Aramayo, R.R. (ed.), Kant, I. *¿Qué es Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia,* edición, traducción y notas a cargo de R.R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2013

- Arendt, H. *De la historia a la acción,* introducción de Manuel Cruz, Ediciones Paidós, Barcelona, 1995

- Aristóteles. *Metafísica,* introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, Madrid, 1994

- Aristóteles. *Física*, traducción y notas de Guillermo R. De Echandía, Editorial Gredos, Madrid, 1995

- Aristóteles. *Retórica*, introducción, traducción y notas de Alberto Bernabé, Alianza Editorial, Madrid, 2002

- Aristóteles. *Poética*, edición trilingüe, introducción, traducción y notas de Valentín García Yebra, Editorial Gredos, Madrid, 2010

- Aristóteles. *Poética*, traducción, introducción y notas de Alicia Villar Lecumberri, Alianza Editorial, Madrid, 2011

- Aristóteles. *Metafísica*, edición trilingüe. Introducción, traducción y notas de Valentín García Yebra, Editorial Gredos, Madrid, 2012

- Audi, R. *Belief, Justification and Knowledge. An Introduction to Epistemology*, Wadsworth Publishing Company, Belmont, 1988

- Barthes, R. *Le bruissement de la lange. Essais critiques IV,* Éditions du Seuil, París, 1984 [Hay traducción castellana en Barthes, R. *El susurro de la lengua: Más allá de la palabra y la escritura,* Editorial Paidós, Barcelona, 1994]

- Beiser, F.C. *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Harvard, 1987

- Berghahn, K. L. (ed.) *Briefwechsel zwischen Schiller und Körner*, Winkler Verlag, München, 1973

- Berlin, I. "History and Theory: The Concept of Scientific History", en *History and Theory*, Vol. 1, No. 1, 1960, pp. 1-31

- Berlin, I. *Concepts and Categories. Isaiah Berlin Selected Writings*, edited by Henry Hardy. With an Introduction by Bernard Williams, The Viking Press, New York, 1979

- Berlin, I. *The Sense of Reality. Studies in Ideas and their History*, edited by Henry Hardy, with and Introduction by Patrick Gardiner, Chatto&Windus, London, 1996

- Berlin, I. *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, edited by Henry Hardy, Princeton University Press, Princeton, 1998

- Berlin, I. *Three Critics of the Enlightenment. Vico, Hamann, Herder*, edited by Henry Hardy, Princeton University Press, Princeton&New Jersey, 2000

- Berlin, I. *Liberty. Incorporating Four Essays on Liberty*, edited by Henry Hardy, with an Essay on Berlin and his Critics by Ian Harris, Oxford University Press, Oxford-New York, 2002 [Hay edición en castellano de los textos, a excepción de las adiciones críticas y el ensayo que da título al trabajo en inglés en Berlin, I. *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 2000]

- Bermejo Barrera, J.C. "Ausencia y presencia: dos categorías del entendimiento histórico", en *Ágora: Papeles de Filosofía*, Vol. 20, No. 2, 2001, pp. 125-138

- Bermejo Barrera, J.C. *Introducción a la historia teórica*, Ediciones Akal, Madrid, 2009

- Bernabé, A. (ed.) *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*, introducción, traducción y notas de Alberto Bernabé, Alianza Editorial, Madrid, 2010

- Bloch, M. *Introducción a la historia*, FCE, México-Madrid-Buenos Aires, 1982

- Brauer, D.; D'Aprile, I.; Lottes, G.; Roldán, C. (eds.) *New Perspectives in Global History*, Wehrhahn Verlag, Berlin, 2012

- Bury, J.B. *La idea del progreso*, Alianza Editorial, Madrid, 2009

- Carroll, L."Lo que dijo la tortuga a Aquiles", en *Matemática demente*, edición de Leopoldo Mª. Panero, Colección Fábula, Tusquets Editores, Barcelona, 1999

- Carroll, L. "What the Tortoise said to Achilles", en *Mind*, New Series, Volume 4, No. 14, Oxford University Press, April, 1895, pp. 278-280

- Chartier, R. "Le monde comme représentation", en *Annales. Histoire, Sciences*, Vol. 44, No.6, EHESS, 1989, pp. 1505-1520 [Hay traducción castellana en Chartier, R.

El Mundo como Representación. Historia Cultural: Entre práctica y representación, Editorial Gedisa, Barcelona, 1992]

- Chartier, R. *La historia o la lectura del tiempo,* Editorial Gedisa, Barcelona, 2007

- Collingwood, R.G. *The principles of history and other writings in philosophy of history,* Oxford University Press, Oxford, 1999

- Collingwood, R.G. *The Idea of History*. *Revised Edition*, Jan van der Dussen (ed.) Oxford University Press, Oxford, 2005 [Hay edición en castellano en Collingwood, R.G. *Idea de la Historia,* FCE, México, 2004]

- Conrad, S. *Globalgeschichte. Eine Einführung,* C.H.Beck Verlag, München, 2013

- Crosley, P. K. *What is Global History?* Cambridge Polity Press, Cambridge, 2007

- Cruz, M. *Filosofía de la Historia. El debate sobre el historicismo y otros problemas mayores,* Alianza Editorial, Madrid, 2008

- Dancy, J. *An Introduction to Contemporary Epistemology,* Basil Blackwell, New York, 1989 [Hay edición en castellano en Dancy, J. *Introducción a la Epistemología Contemporánea*, Editorial Tecnos, Madrid, 1993]

- Danto, A.C. *Narration and Knowledge: Including the Integral Text of Analytical Philosophy of History,* Columbia University Press, New York, 2007

- Day, M. *The Philosophy of History: An Introduction,* Continuum International Publishing Group, London&New York, 2008

- Descartes, R. *Oeuvres de Descartes. Discours de la méthode & Essais,* VII, Publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Vrin, Paris, 1983

- Dray, W.H. *Laws and Explanation in History,* Oxford University Press, Oxford, 1957

- Dray, W.H. (ed.) *Philosophical Analysis and History,* Harper&Row, New York, 1966

- Dray, W.H. *Philosophy of History,* Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1993

- Fairweather, A.; Zagzebski, L. (eds.) *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility,* Oxford University Press, Oxford-New York, 2001

- Fetzer, J. (ed.) *The Philosophy of Carl Gustav Hempel*: *Studies in Science, Explanation, and Rationality*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2000

- Friedell, E. *Kulturgeschichte der Neuzeit*, Diogenes Verlag, Zürich, 2013

- Getz, T.R.; Hoffmann, R.J.; Rodríguez, J. *Exchanges: A Global History Reader. Volume I: To 1500*, Pearson Education, 2008

- Getz, T.R.; Hoffmann, R.J.; Rodríguez, J. *Exchanges: A Global History Reader. Volume 2: From 1450 to the Present*, Pearson Education, 2009

- Goedeke, K. (ed.) *Schillers Briefwechsel mit Körner: von 1784 bis zum Tode Schiller*, Veit Verlag, Leipzig, 1878

- Gomá Lanzón, J. *Imitación y experiencia*, Editorial Crítica, Barcelona, 2005

- Gomá Lanzón, J. *Ejemplaridad pública*, Editorial Taurus, Madrid, 2009

- Gutiérrez Aguilar, Ricardo. "Immanuel Kant. La historía filosófica moral y los límites de la teleología", en *Mundos posibles*, Palza y Valdes, Madrid, 2013, pp. 125-147.

- Hardy, H. (ed.) *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, The Viking Press, New York, 1979

-Hardy, H. (ed.) *The Power of Ideas*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2000

- Hegel, G.W.F. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Gesammelte Werke*, Band 19, Herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas, Deutschen Forschungsgemeinshaft, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1989

- Hempel, C.G.; Oppenheim, P. "Studies in the logic of explanation", en *Philosophy of Science*, Vol. 15, No. 2, April 1948, pp. 135-175

- Hempel, C.G. *Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science*, Free Press, New York, 1965

- Hempel, C.G. *La explicación científica. Estudios sobre la filosofía de las ciencias*, Editorial Paidós, Barcelona, 2005

- Himmelfarb, G. *Lord Acton: A Study in Conscience and Politics*, University of Chicago Press, Chicago, 1952

- Honneth, A. *Reification: A Recognition- Theoretical View*, The Tanner Lectures on Human Values. Berkeley, California, 2005

- Hopkins, A.G. (ed.) *Global History: Interactions between the universal and the local*, Palgrave MacMillan, Houndmills, Basingstoke, Hampshire & New York, 2006

- Hugues-Warrington, M. (ed.) *Palgrave Advances in World Histories*, Palgrave MacMillan, Houndmills, Basingstoke, Hampshire & New York, 2005

- Huizinga, J. *El concepto de la historia y otros ensayos*, FCE, México, 1977

- von Humboldt, W. "Über die Aufgabe des Geschichtschreibers", en *Wilhelm von Humboldt's Gesammelten Werke*, Erster Band, G. Reimer (hrsg.), Berlin, 1841

- Ignatieff, M. *Isaiah Berlin: A life*, Penguin Books, Harmondsworth-Middlessex, 2000

- Locke, J. *An Essay Concerning Human Understanding*, edited by Peter H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford, 1985

- Lycan, W.G. *Judgment and Justification*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988

- Malcolm, N. "Knowledge of other minds", en *Journal of Philosophy*, No. 55, 1988, pp. 969-978

- Martínez, S.F. *De los efectos a las causas: Sobre la historia de los patrones de explicación científica*, Editorial Paidós, México, 1997

- Martínez, S.; Barahona, A. (eds.) *Historia y explicación en biología*, Ediciones Científicas Universitarias/FCE, México, 1998

- Matthias, S. (ed.) *Knowledge, Truth and Duty: Essays on Epistemologic Justification, Responsibility, and Virtue*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2001

- Mazlish, B.; Iriye, A. (eds.) *The Global History Reader*, Routledge, London and New York, 2005

- Mazlish, B. *The New Global History*, Routledge, New York, 2006

- Nagel, T. *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford, 1986

- Nietzsche, F. "Unzeitgemäße Betrachtungen. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben", en *Neitzsche's Werke*, Erste Abtheilung, Band 1, C.G. Naumann Druck und Verlag, Leipzig, 1899

- O'Brien, P. "Historiograhical traditions and modern imperatives for the restoration of Global History", en *Journal of Global History*, Vol. 1, No. 1, March 2006, pp. 3-39

- Prauss, G. *Einführung in die Erkenntnistheorie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1980

- von Ranke, L. *Geschichten der romanischen und germanischen Völker*. *Von 1499 bis 1514*, Dritte Auflage, Verlag von Duncker&Humblot, Leipzig, 1885

- von Ranke, L. *The Theory and Practice of History*, edited with an Introduction by Georg G. Iggers, Routledge, New York, 2011

- Rohbeck, J. *Geschichtsphilosophie zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg, 2008

- Rohbeck, J. *Aufklärung und Geschichte: Über eine praktische Geschichtsphilosophie der Zukunft*, Akademie Verlag, Berlin, 2010

- Rohbeck, J. *Zukunft der Geschichte: Geschichtsphilosophie und Zukunftsethik*, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 31, Akademie Verlag, Berlin, 2013

- Roldán Panadero, C. *Entre Casandra y Clío. Una historia de la Filosofía de la Historia*, Ediciones Akal, Madrid, 2005 [Segunda edición]

- Roldán, C.; Moro, O. (eds.) *Aproximaciones a la contingencia: historia y actualidad de una idea*, Ediciones Catarata, Madrid, 2009

- Ryle, G. *The Concept of Mind*, with an introduction by Daniel C. Dennett, The University of Chicago Press, Chicago, 2000 [Hay edición en castellano, en Ryle, G. *El concepto de lo mental*, edición en castellano de Eduardo Rabossi, Ediciones Paidós. Barcelona, 2005]

- Salmon, W.C. *Causality and Explanation*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1998

- Salmon, W. *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*, Princeton University Press, Princeton-NJ, 1984

- Schelling, F.W. J. *Schellings Werke. Münchner Jubiläumsdruck*, Erster Hauptband, Jugendschriften 1793-1798, Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung herausgegeben von Manfred Schröter, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1958

- Schiller, F. *Friedrich Schiller. Sämtliche Werke*, Alt, P.-A. (ed.), Carl Hanser Verlag, München-Wien, 2004

- Schiller, F. "Schillers Briefe (1772-1785)", en Müller-Seidel, W. (ed.) *Schillers Werke, Nationalausgabe, Briefwechsel,* Band 23, Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar, 1956

- Simmel, G. "Die Probleme der Geschichtphilosophie [1892]", en *Georg Simmel Gesamtausgabe*, Band 2, Hrsg. Von Otthein Rammstedt, 1. Auflage, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989

- Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper). *Characteristicks of men, manners, opinions, times: In three volumes*, Vol. I.I., Printed by John Darby, London, 1711

- Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper). *Carta sobre el entusiasmo*, introducción, traducción y notas a cargo de Agustín Andreu, Editorial Crítica, Barcelona, 1997

- Skagestad, P. "Collingwood and Berlin: A Comparison", en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 66, No. 1, Jan. 2005, pp. 99-112

- Sosa, E. "The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge", en *Midwest Studies in Philosophy*, 1980, pp. 3-25

- Sosa, E. *Knowledge in Perspective.* Cambridge University Press, Cambridge, 1991

- Sosa, E. *A Virtue Epistemology. Apt Belief and Reflective Knowledge. Vol.I*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2007

- Strawson, P.F. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphyshics*, Methuen & Co.Ltd., London, 1959 [Hay edición en castellano en Strawson, P.F. *Individuos: Ensayo de metafísica descriptiva.* Traducción de Alfonso García Suárez y Luis M. Valdés Villanueva. Ediciones Taurus. Barcelona, 1989]

- Strawson, P.F. *Freedom and Resentment*, Methuen&Co.Ltd., London, 1974 [Hay edición en castellano del grupo de los ensayos originales centrado en los problemas morales en Strawson, P.F. *Libertad y resentimiento y otros ensayos*, introducción de Juan José Acero, Ediciones Paidós, Barcelona, 1995]

- Stutchtey, B.; Wende, P. (eds.) *British and German Historiography. 1750-1950. Traditions, Perceptions and Transfers*, Oxford University Press, Oxford, 2000

- Tucker, A. (ed.) *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*, Wiley-Blackwell Publishing, Oxford, 2009

- Veyne, P. *Comment on écrit l'histoire: essai d'épistémologie*, Éditions du Seuil, Paris, 1970 [La edición castellana del mismo aparece con la adición "Foucault révolutionne l'histoire" que se añadió en el 78 a la segunda edición francesa: Veyne, P. *Cómo se escribe la historia*, versión española de Joaquina Aguilar, Alianza Editorial, Madrid, 1984]

- Veyne, P. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Éditions du Seuil, Paris, 1983 [Hay edición en castellano, en Veyne, P. *¿Creyeron los griegos en sus mitos? Ensayo sobre la imaginación constituyente*, Ediciones Granica, Barcelona, 1987]

- White, H. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-century Europe*, The Johns Hopkins Univeristy Press, Baltimore, 1975 [Hay edición en castellano en White, H. *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, traducción de Stella Mastrangelo, FCE, Buenos Aires-México, 1992]

- Wright, L. "The Case Against Teleological Reductionism", en *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 19, No. 3, Nov. 1968, pp. 211-223

- Wright, L. "Explanation and Teleology", en *Philosophy of Science*, Vol. 39, No. 2, June 1972, pp. 204-218

BIBLIOGRAFÍA ESPECIALIZADA

-Acha, O. *Freud y el problema de la historia*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2007

-Acosta, E. *Schiller vs. Fichte: Schillers Begriff der Person in der Zeit und Fichtes Kategorie der Wechselbestimmung im Widerstreit*, Rodopi, Amsterdam, 2011

- Aird, D.M. *The Civil Laws of France to the Present Time: Supplemented by Notes Illustrative of the Analogy Between the Rules of the Code Napoléon and the Leading Principles of the Roman Law*, Nabu Press, 2010

-Alexander, P. *Sensationalism and Scientific Explanation*, Thoemess Press, Bristol, 1992

- Alston, W.P. "Ontological Commitments", en *Philosophical Studies*, Vol. 9, 1958, pp. 8-16

- Alston, W.P. "Varieties of privileged access", en *American Philosophical Quarterly*, No. 8, 1971, pp. 223-241

- Alt, P. -A. "Natur, Zivilisation und Narratio. Zur triadischen Strukturierung um Schiller Geschichtskonzept", en *Zeitschrift für Germanistik*, Neue Folge, vol. XVIII, no. 3, 2008, pp. 530-545

- Álvarez Gómez, M. "El hombre como medio y como fin en la Historia", en Álvarez Gómez, M.; Paredes Martín, M.del C. (eds.) *La Filosofía de la Historia a partir de Hegel*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2009

- Allison, H.E. "The Gulf Between Nature and Freedom and Nature´s Guarantee of Perpetual Peace", en Robinson, H. (ed.) *Proceedings of the Eighth International Kant Congress Memphis 1995*, Marquette University Press, Milwaukee, 1996, pp. 37-49

- Allison, H. *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990

- Ameriks, K. *Kant and the Historical Turn: Philosophy as Critical Interpretation*, Oxford University Press, Oxford, 2006

- Annas, J. *Hellenistic Philosophy of the Mind*, University of California Press, Berkeley, 1992

- Anderson, D.J. "Knowledge and Conviction", en *Synthese*, Vol. 187, No. 2, July 2012, pp. 377-392

- Andress, D. *El Terror. Los años de la guillotina*, Editorial Edhasa, Barcelona, 2011

- Appadurai, A. "Consumption, Duration and History", en *Stanford Literary Review*, Vol. 10, Ns. 1-2, Spring-Fall 1993, pp. 11-23

- Aramayo, Roberto R. "Una filosofía 'moral' de la historia", estudio introductorio a I. Kant, *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Alianza Editorial, Madrid, 2013, pp. 9-84

- Arnold, G. " 'der grösste Mann den Deutschland in den neueren Zeiten gehabt' –Herders Verhältnis zu Leibniz", en *Studia Lebnitiana*, Vol. 37, No. 2, 2005, pp. 161-185

- Arregui, J.V. "Yo pienso y yo quiero, razones de una asimetría", en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, No. 28, 1994, pp. 211-226

- Aurnhammer, A.; Manger, K.; Strack, F. (ed.) *Schiller und die höfische Welt*, Walter de Gruyter Verlag, Tübingen, 1990

- Axinn, S. "Kant, Authority and the French Revolution", en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 32, No. 3, September 1971, pp. 423-432

- Baker, L.R. "Why Constitution is Not Identity", en *The Journal of Philosophy*, Vol. 94, No. 12, Dec 1997, pp. 599-621

- Balcerak Jackson, M.; Balcerak Jackson, B. "Reasoning as a source of Justification", en *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 164, No. 1, May 2013, pp. 113-126

- Baldacchino, L. "Kant's Theory of Self-Consciousness", en *Kant-Studien*, Vol. 71, Ns. 1-4, 1980, pp. 393-405

- Banaschweski, P.E. *Macaulay und Acton: Ein Beitrag zum Freiheitsbegriff in der englischen Geschichtsschreibung*, München-Gräfelfing, 1960

- Barker, S. "Can Counterfactuals Really Be about Possible Worlds?", en *Nous*, Vol. 45, No. 3, Sep. 2011, pp. 557-576

- Barner, W. "Die Erfährung des Mangels als Impuls zur Modernität bei Schiller", en Hinderer, W. (ed.) *Friedrich Schiller und der Weg in die Moderne*, Königshausen&Neumann, Würzburg, 2006, pp. 67-82

- Barnes, J. "Aristotle Theory of Demonstration", en *Phrónesis*, Vol. 14, No. 2, 1969, pp.123-152

- Barnett, D. "Counterfactual Entailment", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 112, 2012, pp. 73-97

- Bauke, J.P. *Christian Gottfried Körner – Portrait of a Literary Man*, Dissertation, Columbia University, New York, 1963

- Baum, A. "Selbstgefühl und reflektierte Neigung: Ethik und Ästhetik bei Shaftesbury", en *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, vol. 46, n. 2, 2001, pp. 291-301

- Baumanns, P. *Die Seele-Staat-Analogie im Blick auf Platon, Kant und Schiller*, Königshausen&Neumann, Würzburg, 2007

- Bayly, C.A. *The Birth of the Modern World, 1780-1914: Global Connections and Comparisons*, Blackwell Publishing, Oxford, 2004

- Beck, L.W. "Kant and the Right of Revolution", en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 32, No. 3, September 1971, pp. 411-422

- Beck, L.W. "Über die Regelmäßigkeit der Natur bei Kant", en *Dialectica*, Vol. 35, 1981, pp. 43-56

- Beiser, F.C. *German Idealism. The Struggle Against Subjectivism. 1781-1801*, Harvard University Press, Harvard, 2002

- Benjamin, W. Tiedemann, R.; Schweppenhäuser, H. (eds.) *Gesammelte Schriften*, Band I/1, Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991

- Benoist, J. *Kant et les limites de la synthèse: Le sujet sensible*, PUF, Paris, 1996

- Bentley, M. "Herbert Butterfield and the Ethics of Historiography", en *History and Theory*, Vol. 44, No. 1, Feb. 2005, pp. 55-71

- Benton, R.J. "Kant's Categories of Practical Reason as such", en *Kant-Studien*, vol. 71, 1980, pp. 181-201

- Bentley, M. *The Life and Thought of Herbert Butterfield: History, Science and God*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011

- Berghahn, K.L. *Schiller. Zur Theorie und Praxis der Dramen*, Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, Darmstadt, 1972

- Berlin, I. "Induction and Hypothesis", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Issue, Vol. 16, 1937, pp. 63-102

- Berlin, I. "Logical Translation", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 50, 1949-1950, pp. 157-188

- Berlin, I. "Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy", en *Essays on J.L. Austin*, Clarendon Press, Oxford, 1973, pp. 1-16

- Berlin, I. "Notes on the Foundation of Wolfson College", en *Lycidas*, Vol. 1, 1973, pp. 2-4

- Berlin, I. *Flourishing: Letters 1928-1946*, edited by Henry Hardy, Cambridge University Press, Cambridge, 2004

- Bernecker, S. *Metaphysics of Memory*, Springer, 2008

- Bernecker, S. *Memory. A Philosophical Study*, Oxford University Press, Oxford, 2010

- Berthier, F. *Le Code Napoléon*, facsimile Edition 1870, Elibron Classics, 2006

- Bertomeu, M.J. "Ila se iactet in aula!", en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, No. 42, Enero-Julio 2010, pp. 73-90

- Bien, G. "Das Geschäft der Philosophie, am Modell des juristischen Prozesses erläutert", en Landgrebe, L. (ed.) *Philosophie und Wissenschaft. 9. Deutscher Kongreß für Philosophie*, Meisenheim, Düsseldorf, 1972, pp. 55-77

- Billig, M. *The Hidden Roots of Critical Psychology: Understanding the Impact of Locke, Shaftesbury and Reid*, SAGE Publications, London-Thousand Oaks-New Delhi-Singapore, 2008

- Bittner, R. "Kausälitat aus Freiheit und Kategorischer Imperativ", en *Zeitschrift für philosophischen Forschung*, Vol. 32, No. 2, 1978, pp. 265-274

- Blecher, I.S. "Kant on Formal Modality", en *Kant-Studien*, Vol. 104, No. 1, pp. 44-62

- Bobzien, S. "Die Kategorien der Freiheit bei Kant", en Oberer, H.; Seel, G. (eds.) *Kant. Analysen, Probleme, Kritik*, Königshausen&Neumann, Würzburg, 1988, pp. 193-220

- Bocayuva, I. "Catarse na trageda grega: aprendendo a viver, 'vivendo'", en *Ethica: Cadernos Academicos*, Vol. 15, No. 1, 2008, pp. 35-42

- Bollenbeck, G. "Von der Universalgeschichte zur Kulturkritik", en Bollenbeck, G.; Ehrlich, L. (ed.) *Friedrich Schiller. Der unterschätzte Theoretiker*, Böhlau Verlag, Köln, 2007, pp. 11-26

- Bondeli, M. "Von Herder zu Kant, zwischen Kant und Herder, mit Herder gegen Kant –K.L. Reinhold", en Heinz, M. (ed.) *Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus*, Fichte Studien Supplementa 8. Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 1997, pp. 203-234

- Borchmeyer, D. "Friedrich Schiller oder die Chance der Freiheit im Notzwang der Begebenheiten", en Stasková, A. (ed.) *Friedrich Schiller und Europa: Ästhetik, Politik, Geschichte*, Winter Verlag, Heidelberg, 2007, pp. 59-82

- Braeker, M. *Ch.G. Körners ästhetische Anschauungen*, Dissertation, Münster Universität, Münster, 1927

- Brandom, R.B. *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Harvard, 1994

- Brandt, R. "The Epistemological Status of Memory Beliefs", en *Philosophical Review*, No. 64, 1955, pp. 78-95

- Brandt, R. "Quem facta non ducunt, trahunt", en Klaus-Michael, K. (ed.) *Der Vernunft-Frieden. Kants Entwurf im Widerstreit*, Königshausen&Neumann, Würzburg, 1996, pp. 61-86

- Brandt, R. "Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung: Kants 'Streit der Fakultäten'", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Sonderband 5, Akademie, Berlin, 2003

- Breitenbach, A. *Die Analogie von Vernunft und Natur*, Walter de Gruyter, Berlin & New York, 2009

- Brian, D.J. "Trial Argumentation: The Creation of Meaning", en *International Journal for the Semiotics of Law*, Vol. 22, No. 1, March 2009, pp. 23-44

- Brito, H. "*A poietike techne* como instrumento meta-filosófico", en *Kriterion: Revista de filosofía*, Vol. 53, No. 125, Jan-June 2012, pp. 41-58

- Brogaard, B. "Moral Relativism and Moral Expresivism", en *Southern Journal of Philosophy*, Vol. 50, No. 4, Dec. 2012, pp. 538-556

- Brunschwig, J. *Passions and Perception: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 1993

- Buchdahl, G. *Kant and the Dynamics of Reason. Essays on the Structure of Kant´s Philosophy*, Basil Blackwell, Oxford, 1992

- Buck, G. "Kants Lehre vom Exempel", en *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. XI, n. 2, 1967, pp. 148-183

- Buhr, M.; Lehrke, W. "Beziehungen der Philosophie Immanuel Kants zur Französischen Revolution", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Vol. 3, 1989, pp. 628-636

- Burg, P. *Kant und die Französische Revolution*, Duncker&Humblot, Berlin, 1974

- Butterfield, H. *The Whig Interpretation of History*, Penguin Books, Harmondsworth, 1973

- Butts, R.E. "Hypothesis and Explanation of Kant's Philosophy of Science", en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Vol. 43, 1961, pp. 162-166

- Butts, R.E. *Kant and the Double Government Methodology. Supersensibility and Method in Kant`s Philosophy of Science*, D. Reidel, Dordrecht, Boston, Lancaster, 1984

- Cabanas, L. "El concepto de infinito en Leibniz y Locke", en *Ontology Studies: Cuadernos de Ontología*, vol. 10, 2010, pp. 143-152

- Camigliano, A.J. *Friedrich Schiller and Christian Gottfried Körner: A critical Relationship*, Heinz Verlag, Stuttgart, 1976

- Cammilleri, R. *Los monstruos de la razón. Viaje por los delirios de utopistas y revolucionarios*, prólogo de Vitorio Messori, Ediciones RIALP, Madrid, 1995

- Caponigri, R.A. "The Science of Humanity", en *Time & Idea. The Theory of History in Giambattista Vico*, Henry Regnery Co., Chicago, 1953

- Cardenal Motraveta, S. *El tipo penal en Beling y los neokantianos*, Editorial PPU, Barcelona, 2002

- Carey, D. "Locke, Shaftesbury and Innateness", en *Locke Studies: An Annual Journal of Locke Research*, vol. 4, 2004, pp. 13-45

- Carli, S. "Aristotle on the Philosophical Elements of Historia", en *The Review of Metaphysics*, Vol. 65, No. 2, Dec. 2011, pp. 321-349

- Carli, S. "Poetry is more philosophical than history: Aristotle on mimêsis and form", en *The Review of Metaphysics*, Vol. 64, No. 2, December 2010, pp. 303-336

- Castillo, M. *Emmanuel Kant. Histoire et politique*, VRIN, Paris, 1999

- Cicerón. *Disputaciones tusculanas*, introducción, traducción y notas de Alberto Medina González, Gredos, Madrid, 2005

- Chadwick, O. *Acton, Döllinger and History*, Deutsches Historisches Institut London, London, 1987

- Chipman, L. "Kant's Categories and Their Schematism", en Walker, R.C.S. (ed.) *Kant on Pure Reason*, Oxford University Press, Oxford, 1982, pp. 100-116

- Choi, N. "The Post-Analytic Roots of Humanist Liberalism", en *History of European Ideas*, Vol. 37, No. 3, Sep. 2011, pp. 280-292

- Chignell, A. "Kant, Modality, and the Most Real Being", en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Vol. 91, No. 2, 2009, pp.157-192

- Clewis, R.R. *The Kantian Sublime and the Revelation of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009

- Coady, C.A.J. *Testimony: A Philosophical Study*, Clarendon Press, Oxford, 1992

- Cohen, A. "Kant and the Human Sciences: Biology, Anthropology, and History", en *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 19, No. 5, December 2011, pp. 777-781

- Coleman, M.C. "Public Reasons and Practical Solipsism", en *Southern Journal of Philosphy*, Vol. 43, No. 3, Winter 2005, pp. 317-336

- Collins, J.; Hall, N.; Paul, L.A. (eds.) *Causation and Counterfactuals*, MIT Press, Cambridge-MA, 2004

- Connerton, P. "Seven types of forgetting", en *Memory Studies*, Vol. 1, No. 1, 2008, pp. 59-71

- Constantin, C. "Great Friends: Creating legacies, networks and policies that perpetuate the memory of the Fathers of Europe", en *International Politics*, Palgrave, Vol. 48, n. 1, 2011, pp. 112-128

- Critchley, S. "The Joke's on All of Us-Humour as *Sensus communis*", en *On Humour*, Routledge, London-New York, 2002, pp. 79-92

- Croce, B. *The Philosophy of Giambattista Vico*, translated by R.G. Collingwood, Howard Latimer Ltd. London, Great Queen Street, Kingsway, 1913

- Cross, C.B. "Comparative World Similarity and What is Held Fixed in Counterfactuals", en *Analysis*, Vol. 71, No. 1, Jan. 2011, pp. 91-96

- Crowder, G. *Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism*, Polity Press, Cambridge, 2004

- Crowder, G.; Hardy, H. (eds.) *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*, Prometheus Books, New York, 2007

- Crowell, S.G. "Spectral History: Narrative, Nostalgia, and the Time of the I", en *Research in Phenomenology*, vol. 29, 1999, pp. 83-104

- Csongar, A. "Angst als Grundkategorie", en *Prima Philosophia*, vol. 17, n. 2, April-June 2004, pp. 189-206

- Daniels, C.B.; Scully, S. "Pity, Fear and Catharsis in Aristotle's Poetics", en *Nous*, Vol. 26, No. 2, June 1992, pp. 204-217

- Dean, R. "Humanity as an Idea, as an Ideal, and as an End in itself", en *Kantian Review*, Vol. 18, No. 2, July 2013, pp. 171-195

- Den Hollander, J. "Contemporary History and the Art of Self-Distancing", en *History and Theory*, vol. 50, n. 4, pp. 51-67

- Dehgbani, M.; Iliev, R.; Kaufmann, S. "Causal Explanation and Fact Mutability in Counterfactual Reasoning", en *Mind and Language*, Vol. 27, No. 1, Feb. 2012, pp. 55-85

- Dewhurst, K.; Reeves, N. *Friedrich Schiller. Medicine, Psychology and Literature: With the first English edition of his complete medical and psychological writings*, Sandford, Oxford, 1978

- De Lamartine, A. *La Revolución Francesa (Historia de los Girondinos)*, traducción de F. Cabañas Ventura, Tomo III, Editorial Ramón Sopena S.A. Barcelona, 1935

- De Vries, J. "Lo inevitable de la percepción del ser a la luz de la Crítica de la Razón Pura", en *Revista de Filosofía*, Vol. 12, México, 1979, pp. 7-20

- Demarest, H. "Do Counterfactuals Ground the Laws of Nature? A Critique of Lange", en *Philosophy of Science*, Vol. 79, n. 3, July 2012, pp. 333-344

- Demeulemeester, J.-L.; Diebolt, C. "How much could economics gain from history: the contribution of cliometrics", en *Cliometrica. Journal of Historical Economics, and Econometry History*, Vol. 1, issue 1, April 2007, pp. 7-17

- Di Tillo, A; Gilboa, I.; Samuelson, L. "The Predictive Role of Counterfactuals", en *Theory and Decision: An International Journal for Methods and Models in the Social Decision Sciences*, Vol. 74, No. 2, Feb. 2013, pp. 167-182

- Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos ilustres*, introducción, traducción y notas de Carlos García Gual, Alianza, Madrid, 2007

- Dilthey, W. "Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte", en *Wilhelm Diltheys Gesammelten Schriften*, Bd.1. Karlfried, G. (hrsg.) Teubner, Stuttgart (u.a.), 1959

- Dilthey, W. "Weltanschauungslehre: Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie", en *Wilhelm Diltheys Gesammelten Schriften*, Bd. 8, Karlfried, G. (hrsg.) Teubner, Leipzig (u.a.), 1960

- Dilthey, W. "Manuskripte zur Genese der deskriptiven Psychologie (ca.1860-1895)", en *Wilhelms Diltheys Gesammelten Schriften*, Bd. 22, Van Kerckhoven, G. (hrsg.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2005

- Dilthey, W. "Das Erlebnis und die Dichtung: Lessing-Goethe-Novalis-Hölderlin", en *Wilhelms Diltheys Gesammelten Schriften*, Bd. 26, Malsch, G. (hrsg.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2005

- Djukic, G. "Kant on Existence as a Property of Individuals", en *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 13, No. 4, October 1996, pp. 469-481

- Dodd, D. "Quasi-miracles, tipicality and Counterfactuals", en *Synthese*, Vol. 179, No. 3, Ap. 2011, pp. 351-360

- Donatelli, P. "L'etica e la concezione espressivista della mente", en *Rivista de Filosofia*, vol. 104, n. 2, Agosto 2013, pp. 183-207

- Dray, W.H. "On the nature and role of narrative in Historiography", en *History and Theory*, Vol. 6, 1967, pp. 153-171

- Duke-Yonge, J. "Ownership, Authorship and External Justification", en *Acta Analytica: International Periodical for Philosophy in the Analytical Tradition*, Vol. 28, No. 2, June 2013, pp. 237-252

- Duso, G. (ed.) *El contrato social en la Filosofía Política Moderna*, Res Publica, Valencia, 2002

- Düssing, K. "Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie", en *Kant-Studien*, vol. 62, 1971, pp. 5-42

- Ehlers, N. *Zwischen schön und erhaben. Friedrich Schiller als Denker des Politischen. Im Spiegel seiner theoretischen Schriften*, Cuviller Verlag, Göttingen, 2011

- Elliott, J.H. *Spain and its World. 1500-1700. Selected Essays*, Yale University, New Haven, Press, 1989

- Engerman, D.C. "The anti-politics of inequality: reflections on a special issue", en *Journal of Global History*, Volume 6, Issue 1, March 2011, pp. 143-151

- Engstrom, S.; Whiting, J. (eds.) *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 1996

- Epicteto. *Enchiridion*, estudio introductorio, traducción y notas de José Manuel García de la Mora, Anthropos, Madrid, 1991

- Esherick, J.; Kayali, H.; Van Young, E. (eds.) *Empire to nation. Historical perspectives and the making of the modern world*, Rowman and Littlefield, London, 2006

- Falkenstein, L. *Kant´s Intuitionism. A Commentary on the Transcendental Aesthetic*, University of Toronto Press, Toronto, Buffalo&London, 2004

- Fernández-Armesto, F. *Pathfinders: A global history of exploration*, Oxford University Press, Oxford, 2006

- Ferrara, A. "Does Kant share Sancho's dream? Judgment and sensus communis", en *Philosophy and Social Criticism: An International Quarterly Journal*, Vol. 34, n. 1, 2008, pp. 65-82

- Ferrell, J. "The Alleged Relativism of Isaiah Berlin", en *CRISPP: Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Vol. 11, n.1, March 2008, pp. 41-56

- Fichte, J.G. *Filosofía y Estética. La polémica con Friedrich Schiller*, Ramos, M; Oncina, F. (eds.), Universitat de València, Valencia, 1998

- Fichte, J.G. *Introducciones a la Doctrina de la Ciencia*, introducción, estudio preliminar y traducción de José María Quintana Cabanas, Editorial Tecnos, Madrid, 1997

- Findlay, R.; O'Rourke, K.H. *Power and Plenty. Trade, War and the World Economy in the Second Millennium*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2007

- Fischer, K.P. "John Locke in the German Englihtenment: An Interpretation", en *Journal of the History of Ideas*, vol. 36, n. 3, July-September 1975, pp. 431-446

- Flach, W. "Zu Kants Lehre von der symbolischen Darstellung", en *Kant-Studien*, Vol. 69, 1978, pp. 149-159

- Flasch, K. "Vertreibung aus dem Paradies bei Schiller und Kant", en Bürger, J. (ed.) *Friedrich Schiller. Dichter, Denker, Vor- und Gegenbild*, Wallstein Verlag, Göttingen, 2007, pp. 172-185

- Fogel, J.R.T. *Railroads and American Economic Growth: Essays in Econometric History*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1964

- Fogel, R.W.; Engerman, S.L. *Time on the Cross: The Economics of American Negro Slavery*, Little, Brown & Co. Boston, 1974

- Freud, S. "Abriß der Psychoanalyse (1938). III Teil. Der Theoretische Gewinn. Die Innenwelt", en *Sigmund Freud. Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Schriften aus dem Nachlaß*, Band 17, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1966

- Frierson, P. "Empirical Psychology, common sense, and Kant's empirical markers for moral responsibility", en *Studies in History and Philosophy of Science*, Vol. 39, n. 4, 2008, pp. 473-483

- Flugestad, F. *The amibiguities of History: The problema of ethnocentrism in historical writing*, Oslo Academic Press, Oslo, 2005

- Fujita, K. "Manthanein als historische Identifikation in Poetica des Aristoteles", en *Journal of the Faculty of Letters*, Universidad de Tokyo, Vols. 29-30, 2004-2005, pp. 17-40

- Fukuyama, F. *The End of History and the Last Man*, Avon Books, New York, 1992

- Fuhrmann, H. *Zur poetischen und philosophischen Antropologie Schillers*, Königshausen&Neumann, Würzburg, 2001

- Gaddis, J.L. *The Landscape of History: How Historians Map the Past*, Oxford University Press, Oxford, 2002

- Galgut, E. "Tragic Katharsis and Reparation: A Perspective on Aristotle's Poetics", en *South-African Journal of Philosophy*, Vol. 28, n. 1, 2009, pp. 13-24

- Gallie, W.B. *Philosopy and the Historical Understanding*, Chatto & Windus, London, 1964

- García, R. A. *Sistema jurídico de la Unión Europea*, Thomson Reuters, Navarra, 2010

- Gaudet, P. *Kant et le fondation architectonique de l'existence*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2011

- Gelfert, A. "Kant on Testimony", en *British Journal of Philosophy*, Vol. 14, n. 4, November 2006, pp. 627-652

- Gerhardt, C.I. (hsg.) *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Dritter Band, Weidmann Verlag, Berlin, 1887

- Gerken, M. "Warrant and Action", en *Synthese*, Vol. 178, n. 3, Feb. 2011, pp. 529-547

- Giovanni, G. "Hume, Jacobi, and Common Sense. An Episode in the Reception of Hume in Germany at the Time of Kant", en *Kant-Studien*, vol. 89, n. 1, 1998, pp. 44-58

- Glauser, R. "Enthousiasme et Experience Religieuse", en *Revue de Theologie et de Philosophie*, vol. 134, ns. 2-3, 2002, pp. 217-234

- Glasgow, J. "Kant's Conception of Humanity", en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 45, n. 2, April 2007, pp. 291-308

- Glenn, J. "Kant's Theory of Symbolism", en Reck, A.J. (ed.) *Knowledge and Values. Essays in Honor of Harold N. Lee*, Martinus Nijhoff, Tha Hage, 1972, pp. 13-23

- Gloy, K. *Denkanstöße zu einer Philosophie der Zukunft*, Passagen, Wien, 2002

- von Goethe, J.W. "Faust. Der Tragödie. Erster Teil", en Schöne, A. (ed.) *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche in vierzig Bände*, Band 7.1, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main, 1994

- Goetschel, W. *Kant als Schriftsteller*, Passagen Verlag, Wien, 1991

- Goldman, A.I. "Discrimination and Perceptual Knowledge", en *The Journal of Philosophy*, vol. 73, n. 20, Nov. 1976, pp. 771-791

- Goldmann, L. *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*, Europa Verlag, Frankfurt am Main, 1989

- Grant, R.W. "John Locke on Custom's Power and Reason's Authority", en *The Review of Politics*, vol. 74, n. 4, 2012, pp. 607-629

- Grant, R.W. "Locke's Political Anthropology and Lockean Individualism", en *The Journal of Politics*, vol. 50, n. 1, 1988, pp. 42-63

- Grasskamp, W. "Die Welt als Museum? Nachruf auf eine Metapher", en *Merkur*, vol. 63, n. 11, 2009, pp. 1003-1012

- Graver, M.R. *Stoicism and Emotion*, University of Chicago Press, Chicago, 2008

- Grünebaum, J.O. "Friendship, morality, and Special Obligation", en *American Philosophical Quarterly*, vol. 30, n. 1, 1993, pp. 51-62

- Guibet Lafaye, C. "Anomie, exclusion, désaffiliation : dissolution de la cohésion sociale ou du lien social?, en *Pensée plurielle*, De Boeck Université, vol. 1, n. 29, Louvain-la-Neuve/Charleroi/Lille, 2012, pp. 11-35

- Guibet Lafaye, C.; Kieffer, A. "Interprétation et appréciation de la cohésion sociale", en *Année sociologique*, PUF, vol. 62, n. 1, Paris, 2012, pp. 195-241

- Gutiérrez Aguilar, Ricardo. "Giambattista Vico, or 'Della Ragione Sensibile. Fair Judge and Truce for Images in the Enlightenment", in *Images of/from Enlightenment*, Zielona Góra, 2013, pp. 49-57

- Hacking, I. *Representing and Intervening*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983

- Halbwachs, M. *La mémoire collective*, Édition critique établie par Gérard Namer, préface de Marie Jaisson, Albin Michel, Paris, 1997

- Harvey, F.P. *Explaining the Iraq War. Counterfactual Theory, Logic and Evidence*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012

- Heidemann, I. "Prinzip und Wirklichkeit in der kantischen Ethik", en *Kant-Studien*, vol. 57, 1966, pp. 230-250

- Heidemann, I. "Das Ideal des höchsten Gutes. Eine Interpretation des zweiten Abschnittes im 'Kanon der reinen Vernunft'", en Heidemann, I; Ritzel, W. (eds.) *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft 1781*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1981, pp. 233-305

- Hein, H. "Institutional Blessing: Museum as Canon-Maker", en *The Monist*, vol. 76, n. 4, 1993, pp. 556-573

- Hendrickson, N. "Counterfactual Reasoning and the Problem of Selecting Antecedent Scenarios", en *Synthese*, vol. 185, n. 3, Ap. 2012, pp. 365-386

- Henrich, D. "Schillers Denken im Spannungsfeld der Jenaer Konstellation", en Bürger, J. (ed.) *Friedrich Schiller. Dichter, Denker, Vor- und Gegenbild*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 2007, pp. 116-135

- Hepp, N. *Hòmere en France au XVIIeme siècle*, C. Klincksieck, Paris, 1968

- Hepp, N. *Homère en France après la Querelle (1715-1900)*, Honoré Champion, Paris, 1999

- Herrero Olivera, L. "La antinomia del futuro en Kant", en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 43, 2010, pp. 275-284

- Herz, H. *Von Schillers Berufung bis Fichtes Entlassung: Vorlesungen an der philosophische Fakultät der Universität Jena, 1789-1799*, Friedrich-Schiller-Universität, Jena, 1989

- Hill, R. *Lord Acton,* foreword by Owen Chadwick, Yale University Press, New Haven, 2000

- Hinchman, E.S. "Telling as Initing to Trust", en *Philosophy and Phenomenological Research,* vol. 70, n. 3, May 2005, pp. 562-587

- Hoc, L.C. "Aristotelian Concept of Katharsis", en *Philosophia: International Journal of Philosophy,* vol. 35, n. 2, May 2006, pp. 124-141

- Horne, A. *The Age of Napoleon*, The Modern Library, New York, 2004

- Howard-Snyder, F. "Cannot Implies Not Ought", en *Philosophical Studies: An International Journal for the Philosophy in the Analytic Tradition,* vol. 130, n. 2, August 2006, pp. 233-246

- Huke, K.-H. *'Scheu vor allem Mercantilischen'. Schillers Arbeits und Finanzplan*, Walter de Gruyter Verlag, Tübingen, 1984

- Hume, D. *The History of England. From the invasion of Julius Caesar to the End of the Reign of James the Second,* Liberty Classics, Indianapolis, 1983

- Hutter, A. *Das Interesse der Vernunft. Kants ursprüngliche Einsicht und ihre Entfaltung in den transzendetalen philosophischen Hauptwerken,* Felix Meiner, Hamburg, 2003

- Iggers, G.G.; Wang, Q.G. *A global history of modern historiography,* with the assistance of Mukherjee, S. Pearson Longman, Harlow, 2008

- Jagensen, L.M. "Mind the Gap: Reflection and Consciousness in Leibniz", en *Studia Leibnitiana*, vol. 43, n. 2, 2011, pp. 179-195

- Jesseph, D.M. "Leibniz on the Foundations of the Calculus: The Question of the Reality of Infinitesimals Magnitudes", en *Perspectives on Science: Historical, Philosophical, Social*, vol. 6, ns. 1-2, Spring-Summer 1998, pp. 6-40

- Joven Álvarez, F. "Los infinitesimales como ficciones útiles para Leibniz: La polémica en la Academia de París", en *Theoria: Revista de Teoría, Historia y Fundamentos de la Ciencia*, vol. 12, n. 29, Mayo 1997, pp. 257-279

- Jayet, C. "The Ethnic-Civic Dichotomy and the Explanation of National Self-Understanding", en *European Journal of Sociology*, vol. 53, n. 1, 2012, pp. 65-95

- Jolley, N. *Leibniz and Locke: A Study of the* New Essays on Human Understanding, Clarendon Press, Oxford, 1984

- Jonas, H. *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, introducción de Andrés Sánchez Pascual, Editorial Herder, Barcelona, 1995

- Kaiser, G. *Von Arkadien nach Elysium. Schiller-Studien*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978

- Kang, Y.A. *Schema and Symbol. A Study in Kant's Doctrine of Schematism*, Free University Press, Amsterdam, 1985

- Katz, M.G.; Sherry, D. "Leibniz Infinitesimals: Their Fictionality, Their Modern Implementation, and Their Foes from Berkeley to Russell and Beyond", en *Erkenntnis: An International Journal of Analytic Philosophy*, vol. 78, n. 3, June 2013, pp. 571-625

- Kaufmann, M.; Renzikowski, J. (eds.) *Zurechnung als Operationalisierung von Verantwortung*, Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Wien, 2004

- Kaulbach, F. "Schema, Bild und Modell nach den Voraussetzungen des Kantischen Denkens", en *Studium Generale*, vol.18, 1965, pp. 464-479

- Kaulbach, F. "Weltorientierung, Weltkenntnis und pragmatische Vernunft bei Kant", en Kaulbach, F.; Ritter, J. (eds.) *Kritik und Metaphysik*, Walter de Gruyter, Berlin, 1966, pp.60-75

- Keeley, B.L. "Making sense of the senses: Individuating modalities in humans and other animals", en *The Journal of Philosophy*, vol. 99, n. 1, Jan. 2002, pp. 5-28

-Keenan, H. Ferber, I. (eds.) *Philosophy's Moods: The Affective Grounds of Thinking*, Springer, Dordrecht-Heidelberg-London-New York, 2011

- Kelsen, H. *Reine Rechtslehre. Studienausgabe der 1. Auflage 1934*, herausgegeben von Matthias Jestaedt, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008

- Kesting, M. "Ich-Figuration und Erzählersschachtelung. Zur Selbstreflexion der dichterischen Imagination", en *Germanisch-römanische Monatschrift*, Neue Folge, vol. 41, n. 1, 1991, pp. 27-45

- Kiple, K.F. *A movable feast: ten millennia of food globalization*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007

- Kitcher, P. *Kant's Transcendental Psychology*, Oxford University Press, Oxford & New York, 1990

- Kitcher, P. "Kant on Self-Consciousness", en *Philosophical Review*, vol. 108, n. 3, 1999, pp. 345-386

- Kitcher, P. *Kant's Thinker*, Oxford University Press, Oxford & New York, 2011

- Kleingeld, P. *Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants*, Königshausen&Neumann, Würzburg, 1995

- Kleingeld, P. "The Conative Character of Reason in Kant´s Philosophy", en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 36, 1998, pp. 77-97

- Konigs, P. "The Expressivist Account of Punishment, Retribution, and the Emotions", en *Ethical Theory and Moral Practice: An International Forum*, vol. 16, n. 5, November 2013, pp. 1029-1047

- Konstan, D. *Friendship and the Classical World*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 1997

- Koslowski, P. (ed.) *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historism*, Springer, Berlin-Heidelberg-New York, 2005

- Kössler, H. *Freiheit und Ohnmacht. Die Autonomie Moral und Schillers Idealismus der Freiheit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1962

- Krämling, G. *Die systembildende Rolle von Ästhetik und Kulturphilosophie bei Kant*, Karl Alber Verlag, Freiburg-München, 1985

- Krippendorff, E. "Wie die Großen mit den Menschen spielen", en *Versuch über Goethes Politik*, Suhrkampf, Frankfurt am Main, 1988

- Kvanvig, J.L.(ed.) *Warrant in Contemporary Epistemology. Essays in Honor of Pantinga´s Theory of Knowledge*, Rowman & Littlefield Publishers Inc. Lanham-Boulder-New York-London, 1996

- Labio, C. *Origins and Enlightenment. Aesthetic Epistemology from Descartes to Kant*, Cornell University Press, Ithaca & London, 2004

- Lakebrink, B. "Der Kantische Begriff einer Transzendetalen Analogie", en *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 68, 1960, pp. 244-257

- Laplace, P.S. *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*. introducción, traducción y notas de Pilar Castrillo, Alianza Editorial, Madrid, 1985

- Lazarski, C. *Power tends to Corrupt. Lord Acton´s Study of Liberty*, Northern Illinois University Press, De Kalb, Illinois, 2012

- Lear, J. "Katharsis", en *Phrónesis: A Journal of Ancient Philosophy*, vol. 33, 1988, pp. 297-326

- Lear, J. "Catharsis", en Hagberg, H.L.; Jost, W. (eds.) *A Companion to the Philosophy of Literature*, Blackwell Companions to Philosophy, Wiley-Blackwell, London, 2010, pp. 193-217

-Lebow, R.N. "What's so Different about a Counterfactual?", en *World Politics*, vol. 52, pp. 550-585

-Leibniz, G.W. *Gottfried Wilhelm Leibniz. Sämtliche Schriften und Briefe*, Hrsgb. von Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften/Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Walter de Gruyter, Berlin, Hannover&Potsdam, 1966- .

-Leibniz, G.W. *Protogaea, o del primitivo aspecto de la Tierra y de su antiquísima historia según los vestigios de los propios monumentos de la naturaleza*, introducción, traducción y notas de Evaristo Álvarez Muñoz, KRK, Oviedo, 2006

- Leoni, B. *Lecciones de filosofía del derecho*, prefacio de Carlo Lottieri, Unión Editorial, Madrid, 2008

- Lemke, H. *Freundschaft: Ein philosophischer Essay*, Primus Verlag, Darmstadt, 2000

- Létoublon, F.; Volpilhac-Auger, C. (eds.). *Homère en France après la Querelle (1715-1900)*, Honoré Champion, Paris, 1999

- Levely, S. "On Unity, Borrowed Reality and Multitude in Leibniz", en *The Leibniz Review*, vol. 22, December 2012, pp. 97-134

- Lewis, D. "Causation", en *Journal of Philosophy*, vol. 70, 1973, pp. 556-567

- Lewis, D. *Counterfactuals*, Harvard University Press, Cambridge MA, 1973

- Lewis, D. *On the Plurality of Worlds*, Basil Blackwell, Oxford, 1986

- Lewis, M.W., Wigen, K.E. *The Myth of Continents. A Critique of Metageography*, University of California Press, 1997

- Linker, D. "The Reluctant Pluralism of J.G. Herder", en *Review of Politics*, vol. 62, n. 2, Spring 2000, pp. 267-293

- Lord Acton. *Lectures on the French Revolution*, Batoche Books, Kitchener,1999

- Lord Acton. *Selected Writings of Lord Acton. Volume I: Essays in the History of Liberty*, J. Rufus Fears (ed.) Liberty Classics, Indianapolis, 1985

- Lord Acton. *Selected Writings of Lord Acton. Volume II: Essays in the study and writing of history*, J. Rufus Fears (ed.) Liberty Classics, Indianapolis, 1985

- Lord Acton. *Selected Writings of Lord Acton. Volume III: Essays in Religion, Politics and Morality*, J. Rufus Fears (ed.) Liberty Classics, Indianapolis, 1985

- Losurdo, D. *Immanuel Kant. Freiheit, Recht und Revolution*, Pahl-Rugenstein Verlag, Köln, 1987

- Louden, R.B. *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2000

- Lowenthal, D. *El pasado es un país extraño*, Ediciones Akal, Madrid, 1998

- Ludwig, B. "Kant, Garve and the Motives of Moral Action", en *Journal of Moral Philosophy: An International Journal of Moral, Political and Legal Philosophy*, vol. 4, n. 2, July 2007, pp. 183-193

-. Lübbe, H. "Der Fortschritt und das Museum", en *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, vol. 1, 1983, pp. 39-57

- Lübbe, W. (ed.) *Kausalität und Zurechnung in komplexen kulturellen Prozessen*, De Gruyter, Berlin-New York, 1994

- Macaulay, T.B. *The History of England from the Accesion of James the Second. Vol. I*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011

- Macaulay, T.B. *The History of England from the Accesion of James the Second. Vol. II*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011

- MacIntyre, A. *Whose Justice? Which Rationality?* Duckworth, London, 1988

-Madison, B.J.C. "Is Justification Knowledge?", en *Journal of Philosophical Research*, vol. 35, 2010, pp. 173-191

- Maizel, B. "Why Talk if We Disagree", en *Critical Review: An Interdisciplinary Journal of Politics and Society*, vol. 17, ns. 1-2, 2005, pp. 1-12

- Mandelbaum, M. "Concerning Recent Trends in the Theory of Historiography", en *Journal of the History of Ideas*, vol. 16, Oct. 1955, pp. 506-517

- Mangiagalli, M. "Energeia e Parousia: Ontologia dell'atto e metafisica della presenza", en *Aquinas: Rivista Internazionale de Filosofia*, vol. 50, n. 2, 2007, pp. 743-762

- Maniatis, Y.N. "Tragedy in Aristotle: Catharsis and Medicine", en *Skepsis: A Journal for Philosophy and Interdisciplinary Research*, vol. 18, ns. 1-2, 2007, pp. 173-187

- Manoussakis, J.P. "From Exodus to Eschaton: On the God Who May Be", en *Modern Theology*, vol. 18, n.1, January 2002, pp. 95-107

- Markie, P.J. "Rational Intuition and Understanding", en *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, vol. 163, n. 1, March 2013, pp. 271-290

- Marmor, A. *Interpretation and Legal Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1994

-Martí, J.L. *La república deliberativa. Una teoría de la democracia*, Ediciones Marcial Pons, Madrid, 2006

- Martínez, S.F. "La relación entre la lógica y la ontología desde el punto de vista de la historia de la física", en *Analogía Filosófica*, vol. 13, n. 2, Jul.-Dic, 1999, pp. 119-131

- Mates, B. *La lógica de los estoicos*, Tecnos, Madrid, 1985

- Matthew, D. *Lord Acton and His Times*, Eyre&Spottiswoode, London, 1968

- Maurer, C; Jaffro, L. "Reading Shaftesbury's *Pathologia*: An Illustration and Defence of the Stoic Account of the Emotions", en *History of European Ideas*, vol. 39, n. 2, March 2013, pp. 207-220

- Mauss, M. *Essai sur le don. Forme et raison de l'éxchange dans les societés archaiques*, PUF, Paris, 2007 [Edición en castellano en Mauss, M. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Katz Editores, Buenos Aires-Madrid, 2009]

- May, R. "Tomorrow's taxonomy: collecting new species in the field will remain the rate-limiting step", en *Philosophical Transactions*, vol. 359, no. 1444, 2004, pp. 733-734

- Mayos Solsona, G. *Ilustración y Romanticismo. Introducción a la polémica entre Kant y Herder*, Herder, Barcelona, 2004

- McRae, R. *Leibniz: Perception, Apperception and Thought*, University of Toronto Press, Toronto, 1976; Jagensen, L.M. "Mind the Gap: Reflection and Consciousness in Leibniz", en *Studia Leibnitiana*, vol. 43, n. 2, 2011, pp. 179-195

- Meier, G. *Schiller und Fichte: die Unterscheidung des Menschen von sich selbst als Thema der philosophischen Aufgabe im Denken der Freiheit des Selbstbewußtseins*, Lang Verlag, Frankfurt am Main, 1993

- Mendiola, A. "Hayden White: La lógica figurativa en el discurso histórico moderno", en *Historia y Grafía*, n.12, Enero-Junio 1999, pp. 219-246

- Menke, C. "Le regard esthetique: affect et violence, plaisir et catharsis", en *Philosophiques*, vol.23, n.1, Primavera 1996, pp. 67-79

- Meyer-Abich, K.M. *Praktische Naturphilosophie. Erinnerung an einen vergessenen Traum*, C.H.Beck, München, 1997

-Meyers, E. "From Pluralism to Liberalism: Rereading Isaiah Berlin", en *The Review o f Politics*, vol. 72, n.4, Fall 2010, pp. 599-625

- Michell, R. "Emotions as Objects of Argumentative Constructions", en *Argumentation: An International Journal on Reasoning*, vol. 24, n. 1, 2010, pp. 1-17

- Michelbach, P.A. "Grounding the View from Nowhere Essentialism, Liberal Universalism, and Cultural Relativism", en *Philosophy Study*, vol. 2, n. 4, April 2012, pp. 244-250

- Middell, M. And Naumann, K. "Global History and the spatial turn: from the impact of area studies to the study of critical junctures of globalization", en *Journal of Global History*, vol. 5, issue 1, March 2010, pp. 149-170

- Miller, G. "Kant and Berkeley: The Alternative Theories", en *Kant-Studien: Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft*, vol. 64, 1975, pp. 315-335

- Milligan, J. "The treatment of an historical source", en *History and Theory*, vol.18, pp. 177-196

- Mink, L.O. *Historical Understanding*, Fay, B.; Golob, E.O.; Vann, R.T. (eds.) Cornell University Press, Ithaca, 1987

- Barón de Montesquieu (Charles-Louis de Secondat). *De l'esprit des lois*, Tome premier, Livre V, Chapitre I, Librairie de Lecointe, Paris, 1832

- Moravcsik, J. "Gefahren der Freundschaft und Begriffe des Ich", en *Conceptus: Zeitschrift für Philosophie*, vol. 20, 1986, pp. 3-19

- Moreso, J.J. "Las virtudes epistémicas de la república deliberativa", in *Diritto & Questioni Pubbliche. Rivista di Filosofía del Diritto e Cultura Giuridica*, n. 9, Università degli Studi di Palermo, 2009

- Mori, M. (Con traducción de Iacobelli, N.) "Kant and Historical Knowledge", en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 34, n.1, 2013, pp. 21-42

- Moulakis, A (ed.) *The Promise of History: Essays in Political Philosophy*, Walter de Gruyter, New York, 1985

- Mueller, Dennis.C. *Public Choice III*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003

- Muglioni, J.-M. *La philosophie de l'histoire de Kant. La réponse de Kant à la question: Qu'est-ce que l'homme?*, Hermann, Paris, 2011

- Müller-Niebala, D. "Die Gewalt der Vergleichung. Zur Freiheit in Schillers Kant-Lektüre", en *Jahrbuch der Deutschen Schillersgesellschaft*, vol. 40, 1996, pp. 188-221

- Munitz, M.K. "Kantian Dialectic and Modern Scientific Cosmology", en *Journal of Philosophy*, vol. 48, May 1951, pp. 325-337

- Murphy, G.G.S. "Sir Isaiah Berlin on the Concept of Scientific History", en *History and Theory*, vol.4, n.2, 1965, pp. 234-243

- Nolan, D. "Why Historians (and Everyone Else) Should Care about Counterfactuals", en *Philosophical Studies*, vol. 163, n.2, March 2013, pp. 317-335

- Nolte, H.-H. *Weltgeschichte: Imperien, Religionen und Systeme 15.-19. Jahrhundert*, Böhlan Verlag, Wien, 2005

- Nora, P. *Les lieux de mémoire*, Gallimard, Paris, 1984

- Nussbaum, M.C. "Emotions as Judgment of Values", en *Yale Journal of Criticism*, vol. 5, n. 2, Spring 1992, pp. 201-212

- Nussbaum, M.C. "Kant and Stoic Cosmopolitanism", en *The Journal of Political Philosophy*, vol. 5, n. 1, 1997, pp. 1-25

- Nussbaum, M.C.; Brunschwig, J. *Passions and Perception: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 1993

- Nussbaum, M.C. *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton, 1994

- Ockham, G. *Tratado sobre los principios de la Teología*, Aguilar, Buenos Aires, 1972

- Oele, M. "Passive Dispositions: On the Relationship between Pathos and Heksis in Aristotle", en *Ancient Philosophy*, vol. 32, n.2, Otoño 2012, pp. 351-368

- Olick, J.K. *In the House of the Hangman: The Agonies of German Defeat, 1943-1949*, University of Chicago Press, Chicago, 2005

- Olick, J.K.; Perrin, A.J. *Guilt and Defense: On the Legacies of National Socialism in Postwar Germany*, Harvard University Press, 2010

- Olick, J.K. *Group Experiment and Other Writings: The Frankfurt School and Public Opinion in Postwar Germany*, Harvard University Press [En prensa]

- Olson, T. *Milleniarism, Utopianism and Progress*, Toronto University Press, Toronto, 1982

- Orsi, R. *Butterfield y la Razón Histórica. La interpretación Whig de la historia*, introducción, traducción y comentarios de Rocío Orsi, Plaza y Valdés Editores, Madrid, 2013

- Palumbo, M. "Das schöne Supplementum: Die Privatbibliothek von Leibniz", en *Studia Leibnitiana: Zeitschrift fuer Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften*, vol. 38-39, n. 1, 2006-2007, pp. 19-41

- Panofsky, E. *La perspectiva como forma simbólica*, Editorial Tusquets, Barcelona, 2008

- Paul, H. "Performing History: How Historical Scholarship Is Shaped by Epistemic Virtues", en *History and Theory*, vol. 50, n.1, Feb. 2011, pp. 1-19

- Paulson, B. L. and Paulson, S. L. (ed.). *Introduction to the Problems of Legal Theory*, Clarendon Paperbacks, Oxford University Press, 2007

- Pearl, J. *Causality: Models, Reasoning, and Inference*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000

- Pepper, S.C. *World Hypotheses: A Study in Evidence*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1970

- Pihlstrom, S. "Solipsism: History, Critique and Relevance", en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 17, n. 2, July 2008, pp. 268-271

- Placek, T.; Muller, T. "Counterfactuals and Historical Possibility", en *Synthese*, vol. 154, n. 2, Jan. 2007, pp. 173-197

- Platón. *La República*, introducción de Manuel Fernández-Galiano, traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Alianza Editorial, Madrid, 2000

- Pocock, J.G.A. *Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the 17th Century*, a Reissue with Retrospect, Cambridge University Press, Cambridge, 1987

- Pollok, K. (ed.) *Locke in Germany: Early German Translations of John Locke. 1709-1761*, Thoemmes Continuum, New York, 2004

- Porter, D.H. "History as Process", en *History and Theory*, vol. 14, 1975, pp. 297-313

- Powell, T.C. "Why Aristotle has no Philosophy of History", en *History of Philosophy Quarterly*, vol. 4, July 1987, pp. 343-357

- Prinz, J. *The Emotional Construction of Morals*, Oxford University Press, Oxford, 2007

- Prüfer, T. *Die Bildung der Geschichte. Friedrich Schiller und die Anfänge der modernen Geschichtswissenschaft*, Böhlau Verlag, Köln, 2002

- Puder, M. "Kant und die Französische Revolution", en *Neue Deutsche Hefte*, vol.20, 1973, pp. 10-46

- Pugh, D. *Dialectic of Love. Platonism in Schiller's Aesthetics*, McGill&Queen's University Press, Montreal&Kingston, 1996

- Purviance, S.M. "Shaftesbury on Self as a Practice", en *Journal of Scottish Philosophy*, vol. 2, n. 2, 2004, pp. 154-163

- Quevedo, A. "Aristóteles en torno a la privación y la causalidad", en *Anuario filosófico*, vol. 30 n. 1, 1997, pp. 71-99

- Rajiva, S. "Is Hypothetical Reason a Precursor to Reflective Judgment?", en *Kant-Studien*, vol. 97, pp. 114-126

- Ramirez, M.T. "Monismo, relativismo, pluralismo: Isaiah Berlin y la filosofía de la cultura", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, vol. 14, Diciembre 1999, pp. 125-145

- Rand, B. (ed.) *The life, Unpublished letters and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury. Author of the "Characteristics"*, Swan Sonnenschein & Co. Lim.-The Macmillan Co., London-New York, 1900

- Raulet, G. *Histoire et citoyenneté*, PUF, Paris, 1996

- Reale, G. *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*, traducción de J.M. López de Castro, Editorial Herder, Barcelona, 2003

- van Rees, K. "The eighteenth-century literary field in Western Europe: The interdependence of material and symbolic production and consumption", en *Poetics*, vol. 28, ns. 5-6, 2000, pp. 331-348

- Rego, P. C. "Idealismo e refutaçao do idealismo na filosofia crítica de Kant", en *Kriterion: Revista de Filosofía*, vol. 54, n. 127, January-June 2013, pp. 63-87

- Ricken, F. "Ist Freundschaft eine Tugend? Die Einheit des Freundschaftsbegriffs der Nikomachischen Ethik", en *Theologie und Philosophie: Vierteljahresschrift*, vol. 75, n. 4, 2000, pp. 481-492

- Riedel, M. "Historie oder Geschichte? Sprachkritik und Begriffsbildung in Kants Theorie der historischen Erkenntnis", en Mittelstraß, J.; Riedel, M. (eds.) *Vernünftiger Denken. Studien zur praktischen Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1978, pp. 251-268

- Rogerson, K.F. *Kant´s Aesthetics: The Role of Form and Expression*, University Press of America, Lanham MD, 1986

- Ross, S. "Justification, Moral Realism, and Expressivism", en *Philosophy Forum*, vol. 42, n. 1, 2011, pp. 21-33

- Rousseau, J.J. *Oeuvres Politiques*, Roussel, J. (ed.), Bordas, Paris, 1989

- Rousseau, J.J. *Du Contrat Social, ou príncipes du droit politique*, Éditions Flammarion, Paris, 2010

- Rouvier G. *Le code Napoléon: Considéré dans ses rapports avec l'ordre social, et avec la législation dont il fait partie*, facsimile Édition 1816, Elibron Classics, 2005

- Roy, J. "Millenarisme et situationnisme", en *Philosophiques*, vol. 8, Printemps 1981, pp. 3-48

- Rudolph, U; Försterling, F. "The psychological causality implicit in verbs: a review", en *Psychological Bulletin*, vol. 121, 1997, pp. 192-218

- Runia, E. "Presence", en *History and Theory*, vol. 45, 2006, pp. 1-29

- Russell, B. "History As an Art", en *Portraits from Memory and Other Essays*, Simon&Schuster, New York, 1956, pp. 190-209

- Safranski, R. *Goethe&Schiller. Geschichte einer Freundschaft*, Carl Hanser Verlag, München, 2009

-Safranski, R. *Schiller. Oder die Erfindung des Deutschen Idealismus,* Carl Hanser Verlag, München, 2004 [Hay edición en castellano en Safranski, R. *Schiller, o la invención del idealismo alemán*, Tusquets, Barcelona, 2006]

- Salles, R. "Tiempo, objetos y sucesos en la metafísica estoica", en *Dianoia*, vol. 47, n. 49, 2002, pp. 3-22

- Sarkar, H. "Methodological Appraisal, Advice, and Historiographical Models", en *Erkenntnis: An International Journal of Analytic Philosophy*, vol. 15, Nov. 1980, pp. 371-380

- Schaff, A. "Why History is Constantly Rewritten", en *Diogenes*, vol. 30, Sept. 1960, pp. 62-74

- Schonfeld, M. *The Philosophy of the Young Kant: The Precritical Project*, Oxford University Press, Oxford, 2000

- Schwanitz, D. "Das Kleid der Ehre hängt im Museum", en *Ethik und Sozislwissenschaften*, vol. 10, n. 3, 1999, p. 372

- Schweiger, C. *Kategorische und andere Imperative zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*, Fromman-Holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1999

- Segura, L.F. "Expresividad y reflexión en Herder", en *Signos filosóficos*, vol.10, Julio-Diciembre 2005, pp. 289-311

- Seifert, A. *Cognitio historica*, Duncker und Humblot, Berlin, 1976

- Séneca, Lucio Anneo. *Epístolas morales a Lucilio (t.I.)*, edición bilingüe Latín-Español, Editorial Gredos, Barcelona, 1994

- Sergio, E. "Shaftesbury e Hobbes", en *Rivista de Filosofia*, vol. 96, n. 3, 2005, pp. 405-426

- Shapiro, B.J. *A Culture of Fact: England 1550-1720*, Cornell University Press, Ithaca & NY, 2000

- Shapiro, B.J. *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England: A Study of the Relationships between Natural Science, Religion, History, Law, and Literature*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1983

- Sikka, S. "On the Value of Happiness: Herder against Kant", en *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 37, n. 4, December 2007, pp. 515-546

- Sikka, S. *Herder on Humanity and Cultural Difference: Enlightened Relativism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011

- Sinclair, N. "Expressivist Explanations", en *Journal for Moral Philosophy: An International Journal of Moral, Political and Legal Philosophy*, vol. 9, n. 2, 2012, pp. 147-177

- Simmons, A. "Leibnizian Consciousness Reconsidered", en *Studia Leibnitiana*, vol. 43, n. 2, 2011, pp. 169-215

- Skene, M. "Seemings and the Possibility of Epistemic Justification", en *Philosophical Studies*, vol. 163, n. 2, March 2013, pp. 539-559

- Slaate, H.A. *Time and its End: A Comparative Existential Interpretation of Time and Eschatology*, University Press of America, Washington D.C., 1980

- Smith, T. "Egoistic Friendship", en *American Philosophical Quarterly*, vol. 42, n. 4, 2005, pp. 263-278

- Spitz, L.W. "The significance of Leibniz for Historiography", en *Journal of the History of Ideas*, vol. 13, Junio 1952, pp. 333-348

- Stachel, T. *Der Ring der Notwendigkeit. Friedrich Schiller nach der Natur*, Wallstein Verlag, Göttingen, 2010

- Stammen, T (ed.) *Kant als politischer Schriftsteller*, Ergon Verlag, Freiburg-München, 1999

- Starobinski, J. "The idea of nostalgia", en *Diogenes*, vol. 54, Summer 1966, pp. 81-103

- Stern, R. "Does 'Ought' Imply 'Can'? And Does Kant Think it Does?", en *Utilitas: A leading Journal of Ethics*, vol.16, n. 1, 2004, pp. 42-61

- Steuber, K.R. "The Psychological Basis of Historical Explanation: Re-enactment, Simulation and the fusion of Horizons", en *History and Theory*, vol. 41, n. 1, pp. 25-42

- Stockley, D. "Empathetic Reconstruction in History and History Teaching", en *History and Theory*, vol. 22, n. 4, 1983, pp. 50-65

- van Stockum, T.C. "Christian Gottfried Körner als Berater Schillers", en *Neophilologus*, vol. 39, 1955, pp. 103-114

- Suto, R. "Kant, Human Nature and Practical Rationality", en *Analysis and Metaphysics*, vol. 4, n. 1, October 2005, pp. 235-238

- Sytsma, S.E. "Agapic Friendship", en *Philosophy and Literature*, vol. 27, n. 2, 2003, pp. 428-435

- Tagliacozzo, G.; White, H.V. (eds.) *Giambattista Vico. An International Symposium*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1969

- Talisse, R. B. "Does Value Pluralism Entail Liberalism?", en *Journal of Moral Philosophy: An International Journal of Moral, Political and Legal Philosophy*, vol. 7, n. 3, 2010, pp. 303-320

- Teruel, P. J. *Mente, cerebro y antropología en Kant*, Tecnos, Madrid, 2008

- Thorpe, L. "The Realm of Ends As a Community of Spirits: Kant and Swedenborg on the Kingdom of Heaven and the Cleansing of the Doors of Perception", en *Heythrop Journal: A Bimonthly Review of Philosophy and Theology*, vol. 52, n. 1, January 2011, pp. 52-75

- Tietzel, M. "War Cäsar ein Großer Mann?", en *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, vol. 10, n. 2, 1979

- Timmerman, J. "Value without Regress: Kant's Formula of Humanity Revisited", en *European Journal of Philosophy*, vol.14, n. 1, 2006, pp. 69-93

- Trueba, C. "La interpretación intelectualista de la tragedia: Una discusión crítica", en *Tópicos. Revista de Filosofía (México)*, vol. 25, 2003, pp. 59-78

- Tonner, P. "Kant and Transcendental Arguments: A Question of Interpretation", en *Gnosis: A journal of Philosophic Interest*, vol. 9, n. 1, 2008, pp. 1-22

- Tversky, B. "Narratives of space, time, and life", en *Mind&Language*, vol. 19, n. 4, pp. 380-392

- Tyler, B. "Perceptual Entitlement", en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 67, n. 3, Nov. 2003, pp. 503-548

- Tucídides. *El discurso fúnebre de Pericles*, edición bilingüe con introducción y traducción de Patricia Varona Codeso, Ediciones Sequitur, Madrid, 2009

- Tulloch, H. *Acton (Historians on Historians)*, St. Martin's Press, London, 1988

- Turri, J. "Is Knowledge Justified True Belief?", en *Synthese*, vol. 184, n. 3, Feb. 2012, pp. 247-259

- Upton, S. "Isaiah Berlin as Anti.Rationalist", en *Philosophy and Literature*, vol. 21, n. 2, Oct. 1997, pp. 426-432

- Urrea Restrepo, A.M. "Shaftesbury: *Sensus communis* y humor en la filosofía", en *Universitas Philosophica*, vol. 14, n. 28, 1997, pp. 11-28

- Valadez, J.M.M. "Catarsis y autodestinación", en *Laguna: Revista de Filosofía*, vol.16, 2003, pp. 107-116

- Vargas, C, "El papel del principio de continuidad de Leibniz en el desarrollo del cálculo infinitesimal", en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. 47, ns. 120-121, Enero-Agosto 2009, pp. 113-118

- Vaughn, K.I. *John Locke: Economist and Social Scientist*, University of Chicago Press, Chicago, 1980

- Vico, G. *The New Science of Giambattista Vico: Unabridged Translation of the Third Edition (1744) with the Addition of "Practic of the New Science"*, translated by Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch, Cornell University Press, Ithaca & NY, 1984

- Vico, G.B. *Opere*, a cura di Benedetto Croce e Giovanni Gentile, Laterza, Bari, 1914-

- Veitch, S. *Moral conflict and legal reasoning*, Hart Publishing, Oxford-Portland Oregon, 1999

- Villacañas Berlanga, J.L. "Crítica en Kant" en *Investigación y ciencia. Mente y cerebro.nº4*, Barcelona 2003, p. 92

-Villacañas Berlanga, J.L. *La formación de la Crítica de la Razón Pura*, Publicaciones del Departamento de Historia de la Filosofía, Universidad de Valencia, Valencia, 1980

- Villacañas Berlanga, J.L. "Idealismo como Metafilosofía" en *Cuadernos de Filosofía y Ciencia*, Número 4, València, 1983

- Villacañas Berlanga, J. L. *Res Publica: Los fundamentos normativos de la* política, Akal, Madrid, 1999

- Vilmer, J.B.J. "De la possibilité a l'existence: Kant critique de Leibniz", en *Dialogue: Canadian Philosophy Review*, vol. 47, n. 2, September 2008, pp. 211-234

- Voegelin, E. *Die Neue Wissenschaft der Politik: Eine Einführung* [1952], Opitz, P.J. Eric-Voegelin-Archiv, W.Fink Verlag, München, 2004

- Vogt, K. "Freundschaft, Unparteilichkeit und Feindschaft", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 49, n. 4, pp. 517-532

- Voltaire. *Filosofía de la Historia*, estudio introductorio, traducción y notas de Martín Caparrós, Editorial Tecnos, Madrid, 1990

- Voltaire. *El siglo de Luis XIV*, FCE, México, 1978

- Yovel, Y. "The Highest Good and History in Kant's Thought", en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 54, 1972, pp. 258-283

- Wang, X. "Taxonomy, truth-value gaps and incommensurability: a reconstruction of Kuhn's taxonomic interpretation of incommensurability", en *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 33, n. 3, 2002, pp. 465-486

- Waszek, N. "Hume, History, and Hegel", en *Clio: A Journal of Literature, History, and the Philosophy of History*, vol. 14, Verano 1985, pp. 379-392

- Weaver, C.G. "What Could be caused Must Actually be caused", en *Synthese*, vol. 184, n. 3, Feb. 2012, pp. 299-317

- Weber, M. "Über die Vergleichbarkeit metaphysischer Systeme: Der Fall Leibniz kontra Locke", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 59, n. 2, 2005, pp. 202-222

- Weinsheimer, J.C. *Eighteenth-Century Hermeneutics: Philosophy of Interpretation in England from Locke to Burke*, Yale University Press, New Haven, 1993

- Wences, Simon, M.I. *Teoría social y política de la Ilustración escocesa*, Plaza y Valdés Editores, México-Madrid, 2008

- Wertz, S.K. "Hume, History, and the Human Nature", en *Journal of the History of Ideas*, vol. 36, Julio-Septiembre 1975, pp. 481-496

- Wertz, S.K. "Hume and the Historiography of Science", en *Journal of the History of Ideas*, vol. 54, n. 3, Julio-Septiembre 1993, pp. 411-436

- Westphal, M. "Hegel's 'Angst vor dem Sollen'", en *Owl of Minerva*, vol. 25, n. 2, Spring 1994, pp. 187-194

- Wexler, V.G. *David Hume and the History of England*, The American Philosophical Society, Philadelphia, 1979

- Winkler, K.P. " 'All is Revolution in Us': Personal Identity in Shaftesbury and Hume", en *Hume Studies*, vol. 26, n. 1, 2000, pp. 3-40

- White, H. (ed.) *The Uses of History: Essays in Intellectual and Social History*, Wayne State University Press, Detroit, 1968

- White, H. "What Is Living and What Is Dead in Croce's Criticism of Vico", en *Giambattista Vico: An International Symposium*, Tagliacozzo, G.; White, H.V. (eds.) Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1969, pp. 379-389

- White, H. *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1978

- White, H. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1987

- White, H. *Figural Realism: Studies in the Mimesis Effect*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1999

- White, H. *The Fiction of Narrative: Essays on History, Literature, and Theory, 1957-2007*, edited and with an introduction of Robert Doran, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2010

- White, M.G. *Foundations of Historical Knowledge*, Harper Collins, New York, 1960

- Whistler, D. "Post-established Harmony: Kant and Analogy Reconsidered" en *Sophia: International Journal for Philosophy of Religion Metaphysical Theology and Ethics*, vol. 52, n. 2, June 2013, pp. 235-258

- White, R. "Friendship: Ancient and Modern", en *International Philosophy Quarterly*, vol. 39, n. 1, 1999, pp. 19-54

- Wiley, J. *Theory and Practice in the Philosophy of David Hume*, Palgrave McMillan, Houndmills, Basingstoke, Hampshire & New York, 2012

- Williams, M. "Blind Obedience: Rules, Community and the Individual", in Meredith Williams (ed.) *Wittgenstein's Philosophical Investigations: Critical Essays*, Rowman & Littlefield Publishers, 2007, pp. 61-92

- Wilson, E.O. "Taxonomy as a fundamental discipline", en *Philosophical Transactions*, vol. 359, n. 1444, 2004, p. 739

- Wilson, K.D. "Studies in the Formal Logic of Kant's Modal Functions of Judgment", en *Kant-Studien*, vol. 69, n. 3, 1978, pp. 252-273

- Wohlers, C. *Kants Theorie der Einheit der Welt. Eine Studie zum Verhältnis von Anschauungsformen, Kausalität und Teleologie bei Kant*, Königshausen&Neumann, Würzburg, 2000

- Woit, E. "Angst-Bedrohung-Friedenssicherung", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 32, 1984, pp. 214-225

- Woodford, S. "Advances in wall painting: Polygnotus", in *The Art of Greece and Rome*, Cambridge University Press, 2004

- Woodruff, M.K. "Katharsis Revisited: Aristotle on the Significance of the Tragic Emotions", en *Newsletter for the Society for Ancient Greek Philosophy*, vol. 8, n. 2, 2007, pp. 3-11

- Woodruff, P. "Aristotle 'Poetics': The Aim of Tragedy", en *A Companion to Aristotle*, Agnostopoulos, G. (ed.). Blackwell Companions to Philosophy, Wiley-Blackwell, London, 2009, pp. 612-627

- Woolf, D. *A global history of History*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011

- Wright, C. "Rule-following without Reasons: Wittgenstein's Quietism and the Constitutive Question", in *Ratio: An International Journal of Analytic Philosophy*, vol. 20, n. 4, 2007, pp. 481-502

- Zammito, J.H. "A text of two titles: Kant's 'A renewed attempt to answer the question: Is the human race continually improving?'", en *Studies in the History and Philosophy of Science*, vol. 39, n. 4, December 2008, pp. 535-545

- Zingano, M. "Amistad, unidad focal y semejanza", en *Apuntes filosóficos*, vol. 27, 2005, pp. 199-213

APÉNDICE: MENCIÓN DE "DOCTOR EUROPEO"

INDEX.

I. INTRODUCTION. JUDGMENT, MISREPRESENTATION, AND A TINY LESSON ON EUROPEAN HISTORY ……..653

1.1. Canons, norms and representation ...…….658

II. *MORAL JUDGMENT* AND CANON FOR A LIFE IN KANT'S *PHILOSOPHICAL HISTORY*……663

2.1. Possible composition of Kant's *philosophical history*……666

2.2. Impossible composition of Kant's *philosophical history*……670

III. VICO AS A PRECEDENT TO SCHILLER: LIMITS TO *MORALS* AND POETRY AS BOUNDARY AND ORIGINS FOR *AESTHETICAL JUDGMENT*…….675

IV. *JUDGMENT* AND THE *LAW*. *CASE LAW*, OR THE ART OF UNIVERSALITY IN PARTICULARITY……684

4.1. *Reflexive judgement* as universally specific…….686

4.2. Man as individual, action as particular……..689

4.3. How the law recognises an individual. The *historical explanation*…...691

4.4. How the private individual recognises a law –or recognises himself in a law–. Ernest Sosa and Virtue Epistemology…….694

Longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla
(Seneca. *Letters to Lucilius*[1090])

I. INTRODUCTION. JUDGMENT, MISREPRESENTATION, AND A TINY LESSON ON EUROPEAN HISTORY.

It could be said that, among all those dates in European history that are laden with significant events, there are two that may be of interest to us here.

First of all, we have been told that the art of painting finally reached a level of worthiness and was raised accordingly to the level of intellectual activity thanks to the work of a Greek artist from the generation of 470 B.C.: Polygnotus. As far as Polygnotus is concerned, we would like to recall what is told as the fortunate invention of a form of perspective that went beyond the mere representation of isolated figures to reveal the composition of authentic scenes. Through the vehicle of association, the so-called *perspective of Polygnotus*, which probably seems very naïve from a contemporary point of view, brings to mind a very similar perspective used by children today: The different planes that indicate the positions of the characters at different depths are solved by means of small promontories that are at a distance and the horizon amounts merely to a line that shows us the entire field and how far our imagination and sight should see. Surprisingly, the sizes and measurements of the circumstances are maintained in spite of the distance, but they are positioned in hierarchy according to the importance of the figure. This radical difference is not the daughter of chance or the result of technical rudiments, but rather entirely intentional. Human beings are always bigger than buildings, than furniture and belongings or animals simply because they are also more important. They are the real protagonists. In other words, we are dealing with a convention, a given concept, not the absence of expertise or skill in the use of a new

[1090] [Long is the way that proceeds by precepts, brief and efficient the one by the example] Séneca, Lucio Anneo. *Epístolas morales a Lucilio (t.I.)* VI, 5, edición bilingüe Latín-Español, Editorial Gredos, Barcelona, 1994

technique. However, the background of the rest of the composition that moves shyly forward like scenography reflects something more.

Apparently, Mikon, who is possibly not so famous, worked alongside Polygnotus and it is said that those who went to the Stoa of Athens commissioned him with a mural representing Marathon's feat, which, as is well-known, appears as one of the most epic achievements of classical Athens. This led to the commission of the painting in the *Stoa Poikilé* itself, taking up the portico that adorned the upper forum in the civic centre of the city, where it could be admired by all those passing by. However, when Mikon completed what was possibly his masterpiece, he was rewarded in a strange way. Instead of being paid, he was fined. According to the Chronicles, the complaint made by all his patrons was that he had painted the Athenians *in a smaller size*. As the persons by whom he had been commissioned were from Athens and well versed in the matter, this leads us to think that Mikon went one step further than Polygnotus and dared to paint the figures that were furthest away in perspective, in accordance with their background, in other words, *smaller*. That must have been what they meant with '*in a smaller size'*. The thinking behind such a surprising phrase was, however, quite evident: the victory scene led to an unforgiveable mistake since, although the eye saw the Athenians as smaller and was aware that it had to do with distance –a matter of triviality in the eye's natural experience– any human being *is perfectly aware* of a person's real size[1091]. Common sense tells us that, obviously, the ideas both parties had of what a man was weren't and, of course, couldn't be so different. The mural seems to contradict itself by *not showing a man as he actually is*, when, in fact, *it does indeed show him as he is*. *So, how should a man be represented?* For the stoic, who had already discovered an art of essence and intellect in Polygnotus, Mikon's mural must have been a strange combination of innovation and archaism in equal proportions. Perspective, which was a new concept, was countered in some way by the sensation of impropriety of the differences in proportion of the protagonists the artist had painted. The plastic arts had finally reached a self-understanding and, little by little, as if they were rediscovering the first, original concept of *mímesis*, they had come up with a sentence about it. Imitation [*mímesis*, *μίμησις*] was the relationship of representation that refers to a model that is used as a comparison. The relationship was a

[1091] Woodford, S. "Advances in wall painting: Polygnotus", in *The Art of Greece and Rome*, Cambridge University Press, 2004, pp. 52-56

lógos [*λόγος*, reason, proportion]. Therefore, it was clear that the first place where reason had started to look for itself was again in man and that it was in man where it had found universality in the same movement. Representation used as a vehicle was merely a small tangible inconvenience that had to be avoided. Thus, its particularity became the reason for its oblivion. Furthermore, we had the frenetic experience of Homer's *aoidós* [*ἀοιδός*, singer], forced to confuse himself with his own poetry. The rhythm, emotion and song referred the attention to the executor and the content of the poetry was nothing more than his incarnation. Representation and the represented entity were combined, rendering the distance between the model and the imitation almost inexistent. As its very name suggests, *enthusiasm* is the poet vanquished by the hero and the god [from *enthousiasmos*, '*ενθουσιασμός*', and *entheos/enthous*, literally 'with a god inside'] he addresses. He acts as an intercessor only for his own identification. Here, the relation of imitation, of *mímesis*, eludes the reference to the model since music, song and dance *are* the same actor and *expression* of the drama. Here, in its trade with the body, *mímesis* forgets that the latter is only its mediator and, as far as it is concerned, the relationship of imitation it has with its canon. It forgets that it is only an indicator and this attempted usurpation was probably what must have horrified those who saw the portico. Universality alone can be worthy of becoming a model and it can be reached only on an intellectual plane, a plane which is also more important than that of the *theos âner*, the divine man, who has been so unwise as to lose himself in his exercise of imitation[1092]. That is why the Athenians *did not feel recognised*. The background had swallowed up the individual and made him *insignificant*.

The slight inconvenience of this genealogical framework is that, of the two meanings of *mímesis* given here thus far, the second, which appears to be the derived meaning and also carries the burden of justification, is actually the more original[1093].

In the context of worship and festival, the content recited by the archaic poet recreates the actions of the hero, which are in no way extravagant or irrelevant. Or to an even lesser extent, improvised. They are nothing more than typical acts that stand as a paradigm. They repeat the tradition of community. As part of its function and its contextual background, *mímesis* does not actually imitate; it does not use a model if we

[1092] Gomá Lanzón, J. "Historia de la imitación", in *Imitación y experiencia*, Editorial Crítica, Barcelona, 2005, p. 97

[1093] *Ibid.*

want to be fair and admit the truth in the accusation. However, the accusation itself poses an irrelevant question, since the dramatic actor does not act, but rather he *is* the model itself. There is no reason, no purpose. There is no precept, which is always a rule used to measure reason. Its didactic interest, its prescriptive and political function makes more use of *exemplariness*. Not only the rule in the *logoi*, but also the examples can be models. The stoic spectator has not yet understood the difference between the *symbolon*, which leads from representation to the underside of its meaning and essence –the *theoria*–, and the *example*, which does not refer to his essence –*what he is*–, but rather to a practical requirement –*what he should be*–. Mikon made the mistake of positioning his Athenians in too specific a way, hoping that the context and its relationships would complete the interpretation between sensitivity and intelligibility. With a movement that was to become famous over the following centuries and consequently, that was ahead of its time, he sought to *make perspective significant*[1094].

Here, we come to our second event. How lucky we are! The Treaty of Lisbon finally came into effect on 1st December 2009. After only two years of its silent journey, the document designed to "furnish the Union with a stable and lasting institutional framework" –according to the Conclusions of the Council of Europe on 10th and 11th of the same month[1095]–, is however so complex and difficult to manage that one can doubt, first of all, whether or not it has actually come to improve all the previous reforms and, secondly, whether or not it has by chance kept any of their characteristics amidst so much constitutional text. There is no doubt as to the conclusiveness of the opinion given by *The House of Lords* in its report titled *The Treaty of Lisbon: an impact assessment*[1096], in which it says with no pity whatsoever toward the document that it is a complicated document, not at all easy to understand for the people it affects, which constitutes undoubtedly an obstacle for debate on the foundations of its qualities[1097]. Although such a sentence could be put down to the now classic euroscepticism of the

[1094] As it is pointed out in the classic work on perspective by Erwin Panofsky in Panofsky, E. *La perspectiva como forma simbólica*, Editorial Tusquets, Barcelona, 2008

[1095] The complete text of the Treaty is in http://eur-lex.europa.eu/JOHtml.do?uri=OJ%3AC%3A2007%3A306%3ASOM%3AEN%3AHTML

EUR-Lex is the website were the different amendments to European law are posted.

[1096] At http://www.publications.parliament.uk/pa/ld200708/ldselect/ldeucom/62/62.pdf This is the PDF version of the document.

[1097] *Ibid.* p. 16

British people, it does indeed uncover the fact that the new reform divests the *non grata* European Constitution of its Constitutional covering, which makes many governments sigh with relief at being able to avoid the national referendum on their ratification of the treaty. It also shows that where there has had to be a public vote by constitutional imperative –for example, the Irish government–, no satisfactory results have been obtained. The very disposition and the articles of the resulting document is revealing for the judgement made here thus far. Its table of contents has had to include no less than a fourth and final part under the interesting name of *'table of correspondences'*. In short, the work in Lisbon consisted more or less of keeping the text of the European Constitution, intact and of trying to leave out any reference that was reminiscent of a *carta magna*. So, what did such a job of formal '*deconstitutionalisation*' involve? Although it may come as a surprise, on a rather informal scale, not only did the very name of 'Constitution' disappear, "but also the symbols and all the terminology that might lead citizens to think of the creation of a kind of macro-state"[1098].

Once again: Divested of qualities, the text cannot be put to debate. It has become an abstract. But the thing did not have to do only with insignias and symbols. For it to have contents, the Charter of Fundamental Rights from the Treaty of Nice had to be used and although it was 'neutralised' and made '*non-binding*', it ended up as Part II of the Constitution. What's more, the rights guaranteed in the European Convention of Human Rights were also included, together with those that came from the constitutional traditions common to the member states. From such an abstract, the Constitution needed to set down its wings on something more tangible. What it finally felt the need to do was to make visible something that until then had been movements in the area of case law before the European Court of Justice and, many times, without it, in the turbid context of the particular constitutional traditions of each state. The members of the Intergovernmental Council *made the mistake of presenting something to their citizens in too abstract a way*. "Until then, European public power, including the member states, had proceeded limited by the fundamental rights configured by force (in other words, by

[1098] García, R. A. *Sistema jurídico de la Unión Europea*, Thomson Reuters, Navarra, 2010, p. 51. In fact, the I-8 section in the Constitution was deleted from the definitive text. This was the one referred to *symbols of the Union* as the European flag, the motto ('*Unity in diveristy'*), or the hymn. But all references to the currency (*Euro*), the so-called *Europe's Day* (9th May) and even expressions regarding *'the European law'* were erased in the same way from the text presented as concluded.

sentences […] [inspired by the various constitutional traditions])"[1099]. The Council of Europe of Cologne in June 2009 reached the conclusion that "the current evolution of the Union requires the preparation of a Charter of Fundamental Rights that makes it possible to show the citizens of the Union the great importance of fundamental rights and their scope"[1100]. In other words, it requested a position to be taken and a substantive rewriting of the basic content of its rule of law. A fundamental European law, not a macro-state.

European citizens *did not feel recognised* in the present European Constitution. The background had swallowed up the individual, who had been truly belittled. The mural had possibly become intellectual under so much pure rule of law that they no longer saw themselves reflected in it. And the reasons behind such a disagreement seem to depend not so much on legal matters as on matters of representation. Not so much on coherence as on content. We will later say that recognition always depends on purely representative elements, in other words, on a certain kind of identification with what is specific and material. Accordingly, we will show that satisfying such demands is not impossible and does not lead to the difficult decision between a coherent and rational legal model that has been put together perfectly and that of attention to detail with the consequent mosaic of *ad hoc* decrees, reforms, amendments and adjustments. There is no reason for it to end in casuistry. We will therefore try to show how, from a *'scientific' legal model*, it is possible to move down to a particular level, in the same way that scientific reasoning has been capable of developing narrative reasoning, which is descriptive and historical, as part of its system of certainties. Thus, to conclude, we will seek to show the possibility of the Constitution only being able to reach such an understanding with citizens, of it reflecting and being reflected in them, whom it supposedly represents, by necessarily referring to the content that is a *common history of Europe*.

1.1. Canons, norms and representation

In the possible meaning behind the codification of a legal canon, there are two linked intentions. There is the intention which holds that, through the establishment of

[1099] *Ibid.* p. 47
[1100] *Ibid.*

the *rule of law*, the *subject of rights and obligations* recognises itself and, with and as a result of said recognition, it is strongly impelled almost necessarily to act accordingly. However, leaving the concept of *rules and regulations* without a more precise character –even though it may appear to be completely resolved– may lead to an important error. And there is a substantial difference between the *descriptive* and *prescriptive* senses that may be included in a *rule*, *law*, *norm*, *criterion* or *reason* and how they relate to the concept of *rules and regulations*.

The *spirit of the law* seeks to represent this sense in so much content. From a base of evidence and need supposedly included in the material presupposition of the former, the *law* would have a substantive meaning which, owing to its objectiveness, would lead to its fulfilment under the form of a *good*. The *factual premise*, the *substantive law*, as a *good, must be desired*. In turn, the *formalisation of law* –its *wording*– would produce the required order and consensus in the corpus of proposals it forms and it would introduce the norm through coherence and completeness in so much formal system. Accordingly, the different reasons for the code, its materiality as content and the *goods* it pursues would not contradict each other. The *corpus* will be 'regulated' according to the rules and the concept of *no contradiction* in the choice of the *goods* is another *good* in itself. The force of the rules and regulations that *requires* or *induces* the action or its avoidance is therefore represented as another result of the exercise of avoiding internal contradictions in the system. The tendency will be to avoid the so-called *corruption of the code*, which is no mean feat: That it does not contain the prohibition and, *at the same time*, the prescription of the same thing. However, we have not left the area of *descriptive* meanings. *One description in particular is capable of operating as prescription.* The question is: *Which descriptive content therefore produces prescriptions?*

"The culture of example prototypes expires suddenly with the transition from the spoken word to writing, which corresponds to the transition from the specific authenticity of art to the abstract authenticity of philosophy. [That] prototype is an individual law; philosophy, science and Law, which appear at that time, formulate, however, abstract laws […] *Both legal law and scientific law* operate an abstraction of the unique and specific elements of life, eliminated to allow thought to reach the

necessity and rationality of concepts"[1101]. Experience tells us that *logical necessity* –and the inclusion of *objective meanings* is part of it– has never given rise to its *effective* counterpart, no matter how much they share familiarities on a nominal level. They are different species and their ancestors of *self-evident principles*, the *certain foundations* and the *eternal truths* lead only to confusion. The theoretical model developed thus far hides the tacit assumption that contemplation [*theoria*] can necessarily lead to action. However, it overlooks the fact that a model, insofar as it is merely *descriptive*, is nothing more than a representation, and that the type of representation this *pure theory of Law*[1102] supposes means that the latter bears the essential features of a *class* or *kind*, in other words, its attributes, at the cost of transforming the content into an abstract ideal. It turns it into an object of knowledge. In time, universality that is attained in this way reverts itself and ultimately denies the particularity from which it came. It is forced to deny its current, particular existence: the prototype *is* de facto and not figuratively, *all its cases*. But of course, the old teaching that holds that a *factual proposal* cannot give rise to the type of *proposal of rules and regulations* sought by Law remains valid. In other words, an *'is'* cannot be understood as a *'should be'*[1103]. This *description* is not a *prescription*. The *Pure Theory of Law* deals with the set of legal proposals as a unified system that should be interpreted in the absence of any reference to individual agents. As it is positive law, this way of conceiving law as a system of proposals that are to be signified, without direct consideration for the activity of those who are considered as the addressees of the rule, may be legitimate for the positivist legal expert –who, on the other hand, deals with a problem that is very limited– but not so for he who asks himself *what law is in general*. *What it represents* and *how* it does it.

[1101] Gomá Lanzón, J. "Pragmática de la imitación", in *Op.cit.* p. 482

[1102] The main defender and founder of this theory is Hans Kelsen. The first edition of his seminal text of 1934, *Reine Rechtslehre* begins: "It is more than two decades since I undertook the development of a pure theory of law, that is, a theory of law purified of all political ideology and all natural-scientific elements and conscious of its particular character because conscious of the particular laws governing its object. Right from the start, therefore, my aim was to raise jurisprudence, which openly or covertly was almost completely wrapped up in legal-political argumentation [*Raisonnement*], to the level of a genuine science, a science of mind [*Geistes-Wissenschaf*]" (Kelsen, H. *Reine Rechtslehre. Studienausgabe der 1. Auflage 1934*, herausgegeben von Matthias Jestaedt, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008, p. 3). The English version is in Kelsen, H. "Preface", in Paulson, B.L. and Paulson, S. L. (eds.). *Introduction to the Problems of Legal Theory*, Clarendon Paperbacks, Oxford University Press, 2007

[1103] Hume is the unavoidable reference in this sense. The *naturalistic fallacy* –named by George Edward Moore– stresses the argument by which it is logically non-conclusive and a misunderstanding of how *normative propositions* work the assumption that *matters of fact* entail any kind of *moral* or *ethical endeavour*.

The *abstract authenticity* of Law became a basic legal principle in the 18th century. More specifically, during the Enlightenment and with the purpose of establishing the theoretical foundations of the *State of Law* or *of agreement of Law*, which led to the necessary search for an integrating element of Law, which finally took the form of the so-called *principle of generality of Law*. The idea of the law being *general* means that man has been abstracted as an individual within it. As Rousseau said[1104]– *'the subjects as corporation and actions as abstract'*, with which he set forth a revolutionary equality independent of social conditions, status and patrimony. In other words, independent of particular circumstances. The *object of the law* is always general and it seems that the *subject of the law* must also be so. Law graciously eludes specifying particularities and takes the form of the suggestion of a *negative factual condition*, suggesting the denial of a particularity, on which it holds that *prescription* should be based. "In law [the *factual premise* we referred to earlier], it usually takes the following form: «*he who or anyone who* commits murder, theft, fraud…». This «he who» or «anyone who» is an abstraction. […] The factual premise is a description of an action that is «timeless, spaceless and inexistent»; in other words, the authenticity provides that each citizen should be treated in law as if it had the life of a concept, without consideration of his space-time or personal circumstances"[1105]. 'Normality' is the system formed by 'those who do *not* violate the rule of law'. A community is defined under the rule for what *they do not do* and the content of *positive law* provides *what should not be done*. And, of course, what is timeless, spaceless and inexistent is an ideal coordinate awaiting a case for application. An ideal perspective. In the same content as the *factual premise*, the *law* is forced to describe a conduct and only then can the rule identify and single out an actor. The rule is descriptive on two levels: it points directly, *positively*, to the case of its violation, with no specification other than that afforded by hypothesis –'*he who*' or '*anyone who does X*'– and, at the same time, it describes 'normality' *negatively*.

[1104]*vid.* Rousseau, J.J. "De la Loi" [Of law], in Rousseau, J.J. *Du Contrat Social, ou príncipes du droit politique*, Livre II, Chapitre VI, Editions Flammarion, Paris, 2010. The tenet in the afore mentioned chapter of the *Contract* is the same that appears in the *Declaration of Human and Citizen Rights* of 1789 in its 6th article. 'Law' is the expression of *general will* and it is the same for all citizens [*la loi est l'expression de la volunté générale* […] *elle doit étre la méme pour tous*]. It represents as *an expression*, the same way *actions* represent the will and intention of citizens. But, as *expression* turns into a*ction*, the *law* has all its effectiveness under the shelter of a will. Unfortunately, the will is particular, not general as in this case. A *general concept* can not be an *expression*, but a *re-presentation.*

[1105]Gomá Lanzón, J. *Loc.cit.* p. 484

Item perspectiva is a Latin term meaning 'look through', in other words, ignore to a certain extent part of what is seen by sight[1106]. The '*best system of Law*' in these cases is the *correct* geometric construction that denies materiality and transforms it into a figurative plane on which and 'through' which a *unitary space* is projected comprising all different things. Although it may seem that we are seeing space, a perspective projection is a technical convention that guarantees "the construction of a completely rational space, in other words, infinite, constant, homogeneous"[1107], that is, a space that is simply a conceptual description. "The homogeneity of geometric space has its ultimate foundation in the fact that all its elements, the 'points' that are closed in it, are simply indicators of position, which, beyond this relation of 'position' [*Setzung*], in which they refer to each other [*coherently*, and] do not possess their own, autonomous content. *Their being ends in their reciprocal relation: it is a purely functional and unsubstantial being*"[1108]. In exactly the same way as the *factual premises* in the system Law seeks to be. They are positions that are 'ready to be occupied', but they do not have to be and, in theory, the invitation is for them not to be occupied. If what is being sought is content, the content that is found is useful only for positioning the 'points' in relation to each other. That is the negative case. One should recognise that the hypothesis of a *non-criminal* community considers only this type of rule.

In this case in particular and, it could be said, as a result of this diluted character of the hypothetical proposals, *prescription* in law is driven by what is referred to as *legal consequences*, which is what has the character of need, not the description of the case. *If one does not wish to obtain the consequences with necessity, then*, one must avoid entering into those described by law, in other words, and in an almost Hegelian way, one must foster the *denial* of the *negative determination* of the *factual premise.*

Then, it must undoubtedly be more complex to try the same adventure with positive, substantive content, such as that which is supposed to be present in a *fundamental right* similar to the one we quoted in the discussion on the Treaty of Nice. *Where will they get any force of prescription from?* Here, in the *fundamental rule*, the description itself needs to be substantive. Unlike the negative law, which points to a unique abstract through the conditional form, the positive law establishes the *de facto*

[1106] Panofsky, E. *Op.cit.* p. 11
[1107] *Ibid.* p. 12
[1108] *Ibid.* pp. 13-14

existence of a community for its application. If both types of *laws* or *rules* are different in nature, it might be thought that the law of a nation actually brings together *two* nations: the subject of fundamental rights and the hypothetical one.

An action is always particular and defines its actor unequivocally. The question is therefore: *What does the subject of a number of fundamental rights do?* Our answer does not come so much from what he does as *from what has been done in him by another*, which will turn the meaning of the question to a different agent and time.

II. *MORAL JUDGMENT* AND CANON FOR A LIFE IN KANT'S *PHILOSOPHICAL HISTORY.*

Giving a proper depiction of what a general concept of *History* could be deemed of is something worth to bear in mind, while stressing the argument on 'the general depiction' of what *history* is. Should be this one a concept directly related with the specific features of what is called 'historical judgment'. This type of judgment must be distinguished from other types of judgment usually –and sadly wrongly– involved in the idea of what a historian is doing when he/she is working on *History*. *Moral Judgment*, *political judgment*, even *aesthetical judgment*, are found in the accostumed development of the nowadays argumentation but, also in arguments held two centuries ago. Philosophical concepts like *'belief'*, *'order'*, *'possibility'* that have been strictly speaking at the end developed as technical concepts, are embedded in current practices and in the modern scientifical language the average citizen use, but, apparently without any type of critical revision. Thus the cases for *'memory'* and *'history'* had not a better chance. Are two of these concepts of main importance in current social and political debate.

The argumentation goes on against the apparently assumed idea that, as *History* could not be of any use in the context of 'hard sciences' and it is not included in this group, it would have to be treated merely as an individual, social and political task. The tendency common to some philosophers of History to elaborate a *'moral judgment'* is almost undeniable –i.e. Sir I.Berlin in his text on Historical Inevitability has been of great use to outline and make the point–, the possibility and limits of an *'aesthetical judgment'* –as the one Dilthey defends by his 'comprehension' and the one Collingwood

criticizes with invention of his 'reenactment'–, a *'teleological judgment'* –perhaps most famous in Hegel, but with some evident ramifications in Toynbee or Spengler, as a direction and global tendency to the means the 'world' proposses to itself– and... of course, a throughout-nerve which articulates all the critique and is embedded, the possibility of a 'positive judgment' or a 'scientific History' were, have been and are prior concerns to *Philosophy of History*. There is then (i) a hard core of what could be named as *'History'* made out of what share the writer and the reader of *History*, what we call *'historical experience'*, based on *'memory'*, *'biography'*, *'recognition of others'*, and, of course, the unavoidable element of *'time'*, and that is to be understood as the experience of 'past time'. (ii) The historian works with a critical and methodological care. The writing of *History* and its supposed objectivity is based in this tradition and it is closely related with the typical idea of what a science does. The methods, of course, are of a different sort, but this is due to the special nature and characteristics of the object. (iii) The Institution of *History* could be understood as a broader experience of research leaded by the historians in a global frame and within a tradition of interpreting documents and carrying out a task that rarely leads to contradictions but to 'complementary' information, a global project.

In the case of Immanuel Kant, the assumption is what should a *philosophical history* accomplish to be worthy of the title. His sort of presentation and representation for a philosophical discipline attached to *History* is the source of the *history* posed by Schiller and Hegel. *In Immanuel Kant, is it such sort of History possible?*

By *moral philosophical history* it is meant in Immanuel Kant's work a very specific and technically appointed term. A term whose importance is but of first order in a sense both of inauguration of a pretended brand new discipline and the systematic need within the very frame of Kant's philosophy to which it is addressed such a discipline. By *moral philosophical history* it is meant, that the content of a *possible science* of *what is historical* must be akin with an explanation based on the *possible conditions for the moral action*. This is only part of the algorithm though. The part about content, a *moral* one. The dynamics of the formula stands with the *'philosophical'* addition, by which it is here revealed only the *rationale* development of such a History. Under this assumption, he who applies his judgment upon a *historical fact*, does it –with no doubt– on good reasons, his good sense claims to take on account the relevant

motives and intentions of the agents there in the fact involved. The *historian* seizes a motive, an *intention*, the intention entails *thought*, *thought* leads to the ascription of rational responsibility. So far all is under the same logical assumptions, bare *reason* –a bare *reason*, many *reasons*– is the objectual correlate for justification as a possibility. *Reason* is a correlate for *mental states* of an *agent*, and an *agent* is he who sustains *mental states.*

The argument, however, takes a slightly directed turn. *Intention entails thought, thought leads to the ascription of rational responsibility…* He/She who is hold *responsible for his acts* and *has to be judged*, shall be *morally judged*.

A rather alien quote as for what should be – or only maybe– an orthodox rosary of quotations of Immanuel Kant's *critical editions* cpuld be at this point used. The foreign quote is an excerpt of the "Historical Inevitability" essay, by Sir Isaiah Berlin, and it goes like this: "What meaning has this, save on the assumption that to give moral praise and blame, to seek to be just, is not totally irrational, that human beings deserve justice as stocks or stones do not, and that therefore we must seek to be fair, and not to praise and blame arbitrarily, or mistakenly, through ignorance or prejudice, or lack of imagination?"[1109].

In the end, it seems Berlin's advocate has but one metaphysical confession to give, and in this confession exchanges place with the Kantian one: In acting, *historical agents* are *responsible.* Considering *action* a *purposeful event* –let's say, *rational endeavour*– ascribable to an individual. This is the *weak thesis statement.* But *'being hold responsible'* is not enough at all as an explanation. The *ratio essendi* for a judgment of the kind is the unharmed essence every human being treasures, the quality identifiable in retrodiction permitting to subtract themselves from the equation of determinism in the world, there before decision. *There is such a thing called 'liberty'* – is a *reason*–, it exists, and the so-called *'holding responsible for something'* presupposes the former and has its only meaning in this presupposition. *'Being hold responsible'* is never enough when one could *'be hold as free'*. This is the *strong thesis statement*.

But, while in Berlin's essay one effectively misses a deeper clarification on what should be understood by this pretended clear term *'liberty'*, a criterion never made

[1109] Berlin, I. "Historical Inevitability", in *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1969, p. 66

explicit for the reader in its improvement and innovation over the obsolete '*responsibility*', Immanuel Kant, on the contrary, unfortunately for his theoretical aspirations offers *far too good an answer*. And we say 'unfortunately' because, when *what it is* and *and how it works* the fact of knowledge, and has been utterly defined *what it is* and *how it works* the one referred to Morals, if there is any kind of competition problem between them, in nowhere better shall we find the opportunity to discover it than in a *moral history*. *Is it such sort of History possible?*

2.1. Possible composition of Kant's *philosophical history.*

"It would be a misinterpretation of my intent to presume that I would wish to suppress accounts of actual history that are merely *empirically* grounded with this idea of a history of the world [I intend], which in some sense has a guiding thread *a priori*". *Actual history*, as it is, the *proper history* [*Die eigentlich Historie*] or the so-called *proper history, is obviously empirical*. This is the fact. The rest? A misinterpretation [*Missdeutung*, says Kant], a misunderstanding of his intention. *Philosophical history* is no rival for the *thorough activity* of *empirical historians.* "It is only a thought about what else a philosophical mind –which incidentally must be extensively familiar with history– could attempt from another perspective" There is no competition. *Philosophical history* has no pretension, and is, at its best a complement to the *sound empirical foundations* of *History*. "*Moreover***,** the otherwise notable thoroughness with which one currently describes the history of one's time must of course raise the following question to everyone: *How will our descendants go about conceiving the burden of history that we would like to leave them with after a number of centuries?*"[1110]. And this fairly enough under the consideration that such a legacy –we could even fantasize– would be unconceivable and enemy to the very activity included in life itself. The pretended no interference between grounds is only the least rhetorical alibi for making room for *philosophical history*. '*Moreover*' [*Überdem*] is nothing but an '*Although*'. The motto is that, even a *philosophical mind must be extensively familiar with history* in order to set off in the pursuit and grope for the abovementioned thread. However, what obviously seems to be an added asset to the *empirically grounded*

[1110] Kant, I. "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", in Ak. VIII, p. 30

history is a transformation of it in need for a *proper philosophical history*. "Moreover […] how will our descendants go about conceiving the burden of history that we would like to leave them with after a number of centuries?"[1111]. This type of *empirical history*, precisely because of the impossibilities to which it leads, the ones regarding our poor descendants, carrying such a burden, can be rightfully required for philosophical purposes. Now we have a relevant position where philosophical history could be placed.

In the *Transcendental doctrine of method*, the part named as *The Architectonic of Pure Reason*, we find parallel indications in regard of what a *possible science* could expect of Kant's purposes. The difference is that between a *cognitio philosophica* and a *cognitio historica*. Then, "If I abstract from all the content of knowledge, objectively regarded [that is, in regard of its *meaning, content, substantivity*], then all knowledge, subjectively regarded is either historical or rational. Historical knowledge is *cognition ex datis* [a knowledge *grounded empirically*, thank to the *thorough activity* within the world]; rational knowledge is *cognition ex principiis* [knowledge with a ground or base in *rational principles*, *reasons*]. However a mode of knowledge may originally be given, it is still, in relation to the individual who possesses it, simply historical, if he knows only so much of it as has been given to him from outside [let's say…as a *burden*][…] *whether through immediate experience or narration*"[1112]. The whole must be –in Kant's words– rather *'articulated'* [*articulatio*], than stacked/piled up [*coacervatio*], "It is thus like an animal body [an organism], the growth of which is not by the addition of a new member, but by the rendering of each member"[1113]. Otherwise, Kant proposes to "therefore entitle it [only as] the explanation of the *possession* of pure knowledge"[1114]. As *possession* [*Eigentum*, property], it is here meant only the acquisition of the matter, the subjective approach to it. *This is actual history* by now. *The empirical history* could be deemed then as *proper, 'die eigentlich Historie'*, but in a quite disappointing sense. There is no need to say that, at this point, *philosophical history* occupies the share, the place and the tasks bestowed upon the former discipline, making of it a mere preliminary, tentative gait, showing of the necessity of a thread to stitch it all together. "I am therefore contrasting the rational with the empirical"[1115]. It is

[1111] *Ibid.*
[1112] Kant, I. *KrV.* A836-B864
[1113] *Ibid.* A833-B861
[1114] *Ibid.* A87-B119
[1115] *Ibid.* A835-B863

only the *systematic unity* [*architectonic unity*], the allegiance under a common organizing principle, what makes out of the *empiria* a *science, makes a system out of a mere aggregate of knowledge*. And necessarily, under *reason*'s rule, a *system* and not a *rhapsody* should be cast off. Kant points out how "systems seem to be formed in the manner of lowly organisms, through a *generatio aequivoca* from the mere confluence of assembled concepts, at first imperfect [when *it ist only yielded a technical unity*]"[1116], "*Now that which we call science* […] is not formed in technical fashion, [like] in view of the similarity of its manifold constituents or of the contingent use of our knowledge *in concreto* […] but in architectonic fashion"[1117]. "[Nonetheless], at present time, in view of the great amount of material that has been collected, or which can be obtained from the ruins of ancient systems, *is not only possible, but would not indeed be difficult*"[1118]. Our time is one characterized by its notable thoroughness…

Catherine Labio, in its formidable book, *Origins and Enlightenment*, underlines the secret quarrel in argumentation Immanuel Kant is standing, "in applications of Locke's associationism to the study of history. On the one hand, the association of ideas is a comforting notion because it rests on an assumption of unbroken continuity, which in turn suggests that complete knowledge may indeed be possible. On the other hand, it also raises the specter of infinite and uncontrollable free association, *which is a form of madness*"[1119]. Yet, there are so many forms of madness as languages were in Babel, aside the *dreamer of sensation* there is the *dreamer of reason* –as Immanuel Kant claims. Being the two of them dreamers, we are not to mistake either in his type. "It is indeed an odd and seemingly inconsistent approach to want to narrate a *history* according to an idea of how the course of the world would have to progress if it is to be adequate to certain rational aims; *it may seem that such a project could yield only a novel* [*Roman*]"[1120], it may seem that such a project could only yield a novel, or a dream, or mere madness. Aside the *empirical history*, there is an *a priori history*. A *history* of the sort "must be called *divinatory* […] when it can be given in no other way than by supernatural revelation and the extension of one's view in the future, [and] is

[1116] *Ibid.*
[1117] *Ibid.* A833-B861
[1118] *Ibid.* A835-B863
[1119] Labio, C. *Origins and the Enlightenment. Aesthetic Epistemology from Descartes to Kant*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2004, p. 68
[1120] Kant, I. "Idee zu einer…", in Ak. VIII, p. 29

then called *visionary* (prophetic) [*vorhersagend*, pre-dictive]"[1121]. *History* is *concerned with giving a narrative account of the appearances of the will*, human actions, as *determined like every other natural event, in accordance with universal natural laws*"[1122]. And, at this point, Kant uses a non-innocent term for depiction of what he understands by *'narrative account'* in contrast with *other less dignified narrative accounts with which the renewed one should have nothing to do.* The term is *Erzählung*, stemming from *erzählen*. In that, as a verb, it is comprehended *to narrate* and *to count*, *to calculate*. *Zahl* is *cipher*. Then, *erzählen* is the concluded act of counting, its product. Not at all a solipsist counting "this task is also the last [the burden] to be carried out [but a last that could be now carried out][…] also follows from this fact that it will require the right conception of its nature, [and] *a great store of experience practiced in many affairs of the world*"[1123].

No natural force can of itself deviate from its own laws. "In any knowledge which completely accords with the laws of understanding there is no error. [There is no error] in a representation of the senses [as well] *–as containing no judgment whatsoever*"[1124]. And with no judgment whatsoever, comes no counting whatsoever, and no narration worth of being called *History*. In addition, *with no judgment*, under Kantian assumptions, there is no opportunity of use for the most eminent category, cause-efect, bound to the possibility of continuing –counting– a series, and then, no explanation *whatsoever*. Thus "how [could we give] a portrayal of events to come [and that have come] that is possible *a priori* [that is, *which could be comprehended in a historical explanation*] Answer: When the one divining the events himself *brings about* and arranges the events that he announces in advance"[1125].

It also follows from this fact, that the right conception of the nature of this research, the idea or systematic hypothesis, the schema, will be a practical one.

[1121] Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei", in Ak. VII, p. 79
[1122] Kant, I. "Idee zu einer…", in Ak. VIII, p. 17
[1123] *Ibid.* p. 23
[1124] Kant, I. *KrV* A294 B350
[1125] Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", in Ak. VII, p. 79

2.2. Impossible composition of Kant's *philosophical history.*

Philosophical history has to be *moral* at once, if it is in its aim to reach the status of the *rationale, ex principiis*. What makes of it a good candidate to *rationality* is the intentional character given to *action* itself. It is being an *action* what confers on it the justificative and explanatory trait. A matter of content then. The relation to inference, coherence and completeness is bound with the idea of a complete course of *action* around a person's biography. *History* is only the consecutive plot which develops a certain *idea* or *schema* of *actions* of the kind. *Methodologically speaking, theoretical and practical use of reason* are here nothing but analogous –Or so states Kant. "Happiness is the satisfaction of all our desires […] [And] all *hoping* is directed to happiness, and stands in the same relation to the practical and the law of morality as *knowing and the law of nature to the theoretical knowledge of things*"[1126]. The *actual plot*, and equally any class of plot, is about *satisfaction*, being this a rather logical term like in the construct *'to satisfy a set of conditions'*, either this *'satisfaction'* is *'happiness'* or some *'rule-directed prospects'*. *Human action* is as fragmentary as any other *phenomena*. Any time *liberty* is shown into the world, it is shown *as determined as every other natural event, that is, in accordance with universal natural laws*.

"No one attempts to establish a science unless he has an idea upon which to base it. [May be] in the working out of the science the schema, nay even the definition which, at the start, he first gave of the science, is very seldom adequate to his idea [let's call it, *hypothesis*]. For this idea lies hidden in reason, like a germ in which the parts are still undeveloped and barely recognisable [, but we, or our descendants, shall face finally the *great store of experience* the world has to offer][…] We shall then find that the very foundations [of the schema are] groping for an idea which they have never succeeded in making clear, and that consequently they have not been in a position to determine the proper content, [its] articulation (systematic unity) […] It is unfortunate that only after we have spent much time in the collection of materials in somewhat random fashion at the suggestion of an idea lying hidden in our minds, and after we have, indeed, over a long period assembled the materials in a merely technical manner,

[1126] Kant, I. *KrV* A836-B834

does it first become possible for us to discern the idea in a clearer light, and to devise a whole…"[1127]. Suitable definition of what a *guiding thread is* [*Leitfaden*].

And what is that judged as the whole systematic unity and maximum to which human action, even indirectly alluding to it, moves toward? Answer: The moral law. This is the schema pursued, the idea upon which to base the appearances of the will, hidden in reason and possibly undeveloped but constantly present to the conscience court sessions, looking for the recognition due: Of properly being human, and by humans. As one never explicit assumption of this Kant's moral thought is the total transparency of motives and intentions to individuals. As for *History, as a consequence*, "we are [not] concerned with the natural history of the human being (with the question, say, of whether new races of human beings could come into being in the future) [lest we strip *Anthropology in a pragmatic point of view* of any given task][…][We are concerned] rather with a *moral history* of the human being. Yet this moral history is not one given according to the concept of the human species (*singulorum*), but rather is concerned with the whole of humankind, as it is socially united on earth yet divided into distinct peoples (*universorum*)"[1128].

The *moral history* after the concept of the *human species –singulorum–* shows only the inherent possibility of *mankind* in moral issues. Its *moral essence.* A *history* of the sort has been already told. It has by name *Critique of Practical Reason*, and by naming it as *'history'* one could only mean, that has to be told from the beginning, through a middle part, and reach to the end. A *moral history* according to the concept of the human species as socially spread on the globe and divided into distinct people [*universorum*] is rather the task and burden of explaining the come into being –from the past, and in the future– of *the moral fact*, and thus, its come into being dependable of time. The narration implied is *moral philosophical history*.

"There is no possibility to demonstrate any *theoretical idea*, nor to bestow it with *reality*, save in the case of the idea of *liberty*"[1129].

And this, only because "What meaning could have this, save on the assumption that to give moral praise and blame, to seek to be just, is not totally irrational, that human beings deserve justice as stocks or stones do not, and that therefore we must seek

[1127] *Ibid.* A834-B862
[1128] Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", in Ak. VII, p. 79
[1129] Kant, I. "Aus dem Nachlaß. Phase ß. ca. 1752-1800. Reflexion 2842", in Ak. XVI, p. 541

to be fair, and not to praise and blame arbitrarily, or mistakenly, through ignorance or prejudice, or lack of imagination?"[1130]. If, therefore, knowledge be viewed as conditioned, reason is constrained to regard the series of conditions in the ascending line as completed and as given in their totality, being this, at last, *'existence'* in the case of the phenomenon and *the appearances of the will, and 'liberty'*, in the more complex case (two-faceted) of the will itself. Kant has named this type of conclusion *'ratiocinatio per prosyllogismos'* in A332. A "hypothesis […] proved apodeictically […] from the nature of our representations"[1131].

It is possible –there are such a conditions for– an idea of the kind? And what is meant by 'theoretical idea'?

The *possession* [*Eigentum*] of a concept in the regard *'liberty'* is with its application, points out to its foundation on the syllogism mentioned before, the ratio essendi for the ratio cognoscendi the moral law is. A –so Kant's terminology– *'reason's demand'*. *'Idea'* [*Idee*] is the term appointed by Immanuel Kant in order to improve the rhapsodic intend of Herder with his *'ideas'* in the brand new field of a *proper philosophical history*. The justificative power of a unified explanation, the guiding thread, stands before the *'charming intuitions'* in Herder's philosophical sophistry, his most peculiar and round historical novel. It is possible to concoct a good-enough definition for *'explanation'* in Immanuel Kant's work: *The narrative for knowledge*. And what about clarifying a little bit what is understood by knowledge? *'Explanation'* shall be the narrative both for knowing, which is conducted by concepts *–categories–*, and for thinking, which is conducted by ideas. The former is quite clear in Kant's context, the latter provides us with too many candidates, *'idea'* is not an easy concept to grasp. Because it is *'idea'* the *hypothesis/schema* with which we will be equipped in our scientific endeavors into the world, it is *'idea'* the failing of these intends and even the logical delusion for the critical thinker, the same it is the salvation for the *dogmatic philosopher*, logical both either way, and *'ideas'* as well; finally, the very *'concepts'* are *'ideas'* in some sense, successful ideas if anything, but *'ideas'* at last. *Which one is the best candidate for an 'Idea for a Universal History'?*

[1130] Berlin, I. *Loc.cit.*
[1131] Kant's Note to Kant, I. *KrV* BXXII

Our aim is to show that neither. And thus, that Kant's *Philosophical History* is impossible once includes this principle and states it is the same as the moral one. This will lead to the ending argumentation.

We are looking for an *'idea'* that could be demonstrated and bestowed with *reality* at once. We are said, in fact, that *'liberty'* is the one, and it is because of this, it should be the central core of the narration in the *moral philosophical history.* Let's not get fooled, *hypothesis/schema* could be at some extent charming, but we should remember *History* is *concerned with giving a narrative account of the appearances of the will*, human actions, as *determined like every other natural event, in accordance with universal natural laws.* In accordance, *but not only.* On the other hand, "I understand by idea a necessary concept of reason to which no corresponding object can be given in sense-experience. Thus the pure concepts of reason, now under consideration, are *transcendental ideas*"[1132]. Since in the merely speculative employment of reason under empirical conditions, this is our whole purpose, an approximation to a concept that is never actually reached puts us in no better position than if the concept were entirely abortive, "we say of such a concept –it is *only* an idea [*Eine bloss –mere- Idee*] Only one condition is then met: *Possibility of demonstration.* If it is not clear enough, the *Canon of Pure Reason*, makes explicit reference to the second condition: "I assume that there really are pure moral laws which determine completely *a priori* […] what is and is not to be done [, *and thus, what's the content of what is moral*][…] Pure reason, then, contains, not indeed […] principles of the *possibility of experience*, namely, of such actions as, in accordance with moral precepts, *might be met in the history of mankind*"[1133].

The content of a *moral philosophical history* would be consequently no more and no less than the content of the second *Critique.*

There is, luckily, a *compromise solution* whose name is *'the idea of practical reason'*. "*In the practical employment of understanding* [*Verstand*, and not *Reason*], our sole concern is with carrying out of rules, and the idea of practical reason can always be given actually *in concreto* […] It is, indeed, the indispensable condition of all practical employment of reason […] Reason is here *exercising causality, as actually bringing*

[1132] *Ibid.* A327-B384
[1133] *Ibid.* A807-B835

about that which its concept contains"[1134]. We cannot say despairingly *'it is only an idea'*. Within Kant's theoretical philosophy, in regard of understanding, and not exclusively reason, a compromise can be reached. The *practical idea* is, at once, demonstrative and real. Explanatory and concrete. It is an action. *But* finally it is a compromise rejected to our astonishment, *the ideas of practical reason* are –in Kant's own words– *'limited and defective'*, only *Reason* –the argumentation goes on– "*because* it is the idea of the necessary unity of all possible ends, it must as an original, and at least restrictive condition, serve as standard in all that bears on the practical"[1135] *Empirical universality* [*universorum, Allgemeinheit*] is now but an arbitrarily extension of a validity holding in most cases to one which holds in all.

The case is turned upside down pretending at the same time to maintain the validity, a lazy generalization by means of a rhetorical trope, a symbol*:* "There must exist some experience in the human race which, as an event, indicates that the latter has a makeup and capacity to be both the cause of human progress toward the better and […] the agent thereof […] This inference could be then extended to the history of time past (that is, that it has always been progressing), but in such a way that that event must not itself be considered to be the cause of this progress, but rather only to be indicative, as a historical sign (*signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon)*"[1136], as the *trope* of *allegory and symbol*, that is, something *in the place of.*

[1134] *Ibid.* A328-B384
[1135] *Ibid.* A328-B385
[1136] Kant, I. "Erneuerte Frage: Ob das…", en Ak. VII, p. 84

III. VICO AS A PRECEDENT TO SCHILLER: LIMITS TO *MORALS* AND POETRY AS BOUNDARY AND ORIGINS FOR *AESTHETICAL JUDGMENT.*

"These are grounds for expelling poetry, but lest she should charge it with discourtesy, let us also make an apology to her"
(Plato, *The Republic.* X[1137])

It is nothing but a common place the usually quoted fragment from Aristotle's *Poetics* in which the features of *Poetry* and the ones of *History* are related in respect of *the old and honoured Philosophia*. "Poetry, therefore, is a more philosophical and higher thing than history"[1138].

As a common place, then, first we should apologize for what could be deemed a repetition of what every interested reader has undergone in past times and can remember as a mantra of known wisdom. In a second place, however, the chance to realize a *common place* is sometimes taken and walked as unnoticed in its fundamental treats, the landscape passing through unattended, is the only reasonable principle I would be able to summon in my defense, for if it is evident "the poet and the historian differ not by writing in verse or prose. The true difference is that one relates *what has happened* [the *historian*], the other *what may happen* [the *poet*]"[1139], and the latter of the sentences, aiming at the content of the difference and not only at the *narrative form* of it, the *rethorical* presentation, seems to be once it is conveniently explained a very useful guide to the turns, bends and every nook and cranny of the place. *Poetry* tends to express what is *universal*, *'what may happen'* is what could be *according to the law of probability and necessity* –so Aristotle–. The real *philosophical tasks* are entailed in the service to *universals* objects, as a *law* could be, and its characteristics. In this sense, that which identifies *universality* is absence of any exception *–necessity–* or *as if it were without exception –probability–*. *Historians*, on the other hand, relate only and sadly

[1137] *vid.* Platón. *La República*, L. X, 607b-608a, introducción de Manuel Fernández-Galiano, traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Alianza Editorial, Madrid, 2000, pp. 577-578

[1138] Aristotle. *Poetica*, L. IX, 1451b, p. 56

[1139] *Ibid.* 1451a

what has happened, the particularity and contingency of facts. And, as the main interest of any narration is the *human being*, as storyteller, stitcher-together of songs of any kind, or receptor of what is being told, the only possible paths to the end of the story are *to represent* or put an *'object of imitation'* "either of a higher or a lower type […] It follows that we must represent men either as better than in real life, or as worse, or as they are" [1140.]

Homer, for example, *makes men better than they are.* It is then, as a *poet*, the most relevant and ancient philosopher *avant la léttre*, because the most excellent example of *Poetry* must be at the same time the most excellent example of primitive and former *Philosophy*. Thus, we don't have to wait till Aristotle's setting of the question: "Homer is pre-eminent among poets, for he alone combined dramatic form with excellence of imitation […] by dramatising the ludicrous instead of writing personal satire"[1141], that is by *representing men worse than they are.* What better imitation as representation could have been than that of the homage a particular makes up for the universal?

By means of imitation the philosopher, the poet, indicates and represents the distance between the individual and the model. The important thing to be taken on account is that the difference regarding relevance in the conceptual relation *poet-historian-philosopher* is that only the former and the latter can add to the mere data of senses or the muted facts, an intellectual context and thus only they can make a proper representation which includes the very representative. Law and law-maker are present in the fair judge. This distance is to be shown. In fact, a distance must be shown, for it is the one that makes a difference between what has happened or what may happened. It is for this that we have an imitation. In this fashion, and in some sense upside down, *the best among poets*, bestowed with grace by the muses, *will always be the philosopher*, and –sadly– *the worst among poets has to be the historian*, to whom apparently almost no distance in respect to the nude event is needed.

Homer's reception since mid-seventeenth century and until the times of Vichian thought could be called unenthushiastic and not without any reason, we could state even that a veiled dismissal of his epic poetry was the judgment with which the scholarship has doomed him. Of no importance were the nowadays essential factors of temporal

[1140] Aristotle. *Op.cit.* L. II, 1448a, p. 36
[1141] Aristotle. *Op.cit.* L. IV, 1448b, p. 43

primacy, originality, and that rare and mysterious quality of the *genius*[1142]. Because no alibi would put in a safe place that who threatens the source of good taste, politesse, and good institutions. Literature has to be defended on *moral grounds* and a good poem is necessarily a moral poem. Virgil was a more apt poet. If not because Aristotle constant appraisal of *most-eminent* Homer, it is quite probable that no one would have been concerned with him[1143]. Because, what an attempt on *this world of nations* could not be the behavior of the once in Greece "admired Achilles, the hero of violence"[1144]? A model for "quick temper, punctiliousness, wrathfulness, implacability […] and the arrogation of all right to might"[1145], and this among men, let's forget the lecherous, prompt to vengeance, or stupid, when not childish ways in which gods themselves behave. The so-called *sense of decorum* had an inextricable dependence on *mores*, civil customs, and so it showed a strong dependence on *prudence* [*phrónesis*]. As an Aristotelian virtue *'phrónesis'* has to be equated to *wisdom*, and under this guise, *to philosophy*. *'Phrónesis'*, *prudence*, is the intellectual ability, may be a skill, *of seeing the universal in the individual.*

The only possible way of taking any profit of old Homer was then to subdue the activity of *Poetry* to that with which it was related in Antiquity: "Those who did take trouble to study Homer generally relied on the kind of moralizing allegorical interpretations. […] Homer was studied primarily as an important source of *esoteric wisdom*"[1146]. If Homer must not to be discredited, we are obliged to call him a *philosopher*. We are safe and sound, we're backed by Aristotle's authority. The *Quarrel between the Ancients and the Moderns* and regarding Homer, ended with head-first claim that made of Homer a *fable- or myth-maker* only under the foster of a meaning fogged in the halo of a pre-rationalistic era, *'repositories of knowledge'*, signs to be

---

[1142] Labio, C. "Vico's Genetic Principle", in *Origins and Enlightenment.Aesthetic Epistemology from Descartes to Kant*, Cornell University Press, Ithaca & London, 2004, pp. 37-ff.

[1143] Hepp, N. *Homère en France au XVIIeme siècle*, C.Klincksieck, Paris, 1968, p. 335; *vid.* Létoublon, F.; Volpilhac-Auger, C. (eds.). *Homère en France après la Querelle (1715-1900)*, Honoré Champion, Paris, 1999

[1144] For references and quotations on Vico, I use what seems to be the most complete translation of the main work in English, in Vico, G. *The New Science of Giambattista Vico: Unabridged Translation of the Third Edition (1744) with the Addition of "Practic of the New Science"*, translated by Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch, Cornell University Press, Ithaca & NY, 1984. After the due reference to the work, comes the reference to the Vichian paragraph (§) and the number of the page. In this case §879, p. 324.

[1145] *Ibid. vid.* De Mas, E. "Vico's Four Authors", in Tagliacozzo, G.; White, H.V. (eds.) *Giambattista Vico. An International Symposium*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1969, pp. 3-14

[1146] Labio, C. *Loc.cit.* p. 37

deciphered, translated, and clarified in its real sense. There is no distance between meanings safe that of the cover-up. Nothing better than allegory as rhetorical trope, then to indicate at least the constant presence of a meaningful content to be sought and, in the same move, to avoid any unpleasant and nonchalant figure.

But, bursts in Vico, "philosophy considers man as he should be and so can be of service *to but very few*"[1147]. Who shall be the one –being this the state of the art– in restoring the dignity to what has happened? The very core of Vico's *New Science* goes into greater detail: Homer was neither *'the founder of Greek polity or civility'*, nor *'the father of all other poets'*, nor even *'the source of all Greek philosophies'*, but "*the first historian* of the entire gentile world who has come down to us"[1148]. But please do not misinterpret us. He remains as a *poet*. Or better said, it is in his nature to remain *father of polity, civility, and source of the philosophy for his people*, thanks he is *poet.* Vico bids up higher in the Quarrel, because for him Homer is *a poet as well as a historian*, and at this extent, the argument can only go like this: Homer *narrates what has happened*, only because he couldn't –and we can't in spite of our eagerness– *narrate what may happen*, that is, the two epic poems –*Iliad* and *Odyssey*– were originally true and severe narrations, "*whence mythos*, fable, *was defined as vera narratio*"[1149]. The main and principal strategy to be held by Vico in order to dignify and, to point out and aim at the essential turn in *myth hermeneutics* is done by transferring the condition or quality of *certainty* and *truth* from the *universal* to the *individual.* It is then understandable that, if in Aristotle *Poetics* "the most important of all is *the structure of the incidents*. For tragedy [or comedy, or *poetry* in general] is an imitation, *not of men, but of an action and of life*, and life consists in action, and its end is a mode of action, *not a quality*"[1150]. A *mode of action* like *necessity*, *probability* and *contingency*. 'Incidents' or 'events' are only relevant in order to outline and highlight the *plot*. This *plot* is called the very principle of all *poetry*, *the soul of tragedy*, in a degree in which "Characters hold the second place". If we drag at this point here the tenets for *philosophical inquiry* in *poetry* taken under consideration at the beginning of this presentation, we are able to say that *what has happened*, and *particular* and *individual*

[1147] Vico. *Op.cit.* §131, p. 62
[1148] Vico. *Op.cit.* §904, p. 328; Labio, C. *Op.cit.* p. 43
[1149] Vico. *Op.cit.* §814, p. 311
[1150] Aristotle. *Poetics*, L. VI, 1450a, p. 49

events have only philosophical meaning –that is meaning at all– by means of *what may happen* or, with conviction, *by means of the universal. Reason, thought, philosophical inquiry*, are correlates, and any meaningful activity conserves this structure.

We'll not be seized with astonishment if we say that, as for Aristotle, plot is equal to argument. *Unity of the plot does not, as some persons think, consist in the Unity of hero*, and Aristotle can even assert that there is a possible plot and action narration without characters consequently, but an imitation which maintains what is complete, a whole –in Aristotle's own words– and in this manner, is also equal to a substantial assumption that erases all time considerations. The length of the argument must be apprehended, embraced easily by memory. As in Modernity, all human faculties and skills are bended to the fashion of reason. If memory is important in any sort of imitation, is for its quality of reservoir, of match up and have in it the extension of any discreet reality, reality which is make true via its proper acquisition of a place in what is the universal structure. This is another sense in which an allegorical interpretation should be defended in order to make sense of Homer's *Poetry*.

But, an imitation whose end is a mode of action, not a quality, and tends to be interpreted as an universal, suspends the distance between individuals and thus, the very imitation –says Vico–. If the status of Homer is inverted and the *father of poets* becomes a *historian*, in order to preserve the nature of imitation and in the same movement, that of reason, the relation between *individual-universal* or *what has happened-what may happen* must be inverted as well. Allegory highlights the particular by means of the abstract. "Conversely, Vico's true or poetic 'allegories' inflate particulars into universals"[1151]. Then if the very fundamental core of the enlightened doctrine is made out and established via an essential bound between three selected elements: *reason-law-knowledge*, a true explanation, and thus, knowledge, is only guaranteed by means of the operation of equality or proportion between two given terms. Law, another fetish term in the Quarrel, is the proper account of the bound. We can find an honest and succinct formulation of what a *law* could be for Enlightenment –

[1151] *vid.* Croce, B. "The Imaginative Form of Knowledge (Poetry and Language)", in *The Philosophy of Giambattista Vico*, translated by R.G. Collingwood, Howard Latimer Ltd. London, Great Queen Street, Kingsway, 1913, pp. 44-61 (In a new edition by BiblioLife, LLC), and Croce, B. "The Semi-imaginative Form of Knowledge (Myth and Religion)", in *Op.cit.* , pp. 62-72; Labio, C. *Op.cit.* p. 46. A note worth to be attended: Berlin, I. "Vico and Herder. Vico's Theory of Knowledge and its Sources", in *Three Critics of the Enlightenment. Vico, Hamann and Herder*, edited by Henry Hardy, Princeton University Press, New Jersey, 2000, pp. 122-167

may be too easily, but no less an accurate definition of the kind sought– from the very first pages of Montesquieu's *L'esprit des lois*: *Law* is a *due representation of the relation of necessity amongst things.* The main feature of the species that go under a 'law' is to be *equal, not similar*.

If in philosophical allegories, reason then works an identity between *what may happened* and *what happened*, in *poetic allegories*, we could say that what we have is an *identity* between *what has happened* and *what may happen.* But –and this is the Vichian fundamental turn and menace to the enlightened idea of *law-knowledge*–, by not neglecting the qualitative character of the individuals despite their 'new length', what we have is a similarity that preserves and do part of the distinct abilities in human *poiesis*: *Reason, memory* and *imagination*. That is, not attending the call of presenting another type of identity, we assume as an evidence that, even amongst identities, the special traits of the species promoted will make the difference: Unlike the first class of identification, that of the univocal, of the law-abiding identification, the second type permits to conceptualize a historicization of knowledge and the introduction of a genetic principle to any kind of it, faculties included.

Pico della Mirandola, had made may be the first enlightened assert on *dignity* referring to the selected place the human being occupied as link between Ouranos and Tellus, Sky and Earth, the spark of universality in men brought within reach all Creation. Knowledge is bound to dignity, and all men are dignified in essence. For Vico, human being is indefinite, shelters an indeterminacy, ignorance is the first step in the *history of Knowledge*, absolute ignorance: As "a consequence of our axiom that man in his ignorance [seeks for determination, he obviously takes the first measure he has around, he himself], this *imaginative metaphysics* shows that man becomes all things [only] by *not* understanding them (*homo non intelligendo fit omnia*); and perhaps […] *when man understands he extends his mind and takes in the things, but when he does not understand he makes the things out of himself and becomes them by transforming himself into them*"[1152]. The sins to be judged in the first case are not of the sort of the ones to be taken as a burden in the second. A *true imitation* the latter, a *fake* the former. Nothing could be more certain, nothing could back more truth, than "when he who

[1152] Vico. *Op.cit.* §405, p. 129

creates the things also narrates them"[1153]. Vico's most popular motto has here its place: *verum et factum convertuntur*. *Historian* is *pre-eminent* in this task, not philosophers.

True poetic allegories, this early form of expression, as in *old father of History*, Homer, coming on the heels of fables and *myths*, were nothing but "*imaginative genera* (images for the most part of animate substances, of gods or heroes, formed by their imagination) to which they reduced all the species or all the particulars pertaining to each genus […] and their [respective] allegories are to [be] found to contain meanings not analogical but univocal, not philosophical but historical, of the peoples of Greece of those times"[1154]. The *poetic characters* aim at the faculty to be entailed. "In children memory is most vigorous, and imagination is therefore excessively vivid, for imagination is nothing but extended or compounded memory"[1155]. *Memory*, *imagination*, and then and only after all… *Reason*. What a better occasion to dignify men as they are, and not for what they could be that paying the due tribute to their origin? If we do not oversize the strictly reasonable measure of men, *their what happened*, and present them only as they are and not *as the should be or can be*, without any doubt will be our task not rewarded as *a service to but a very few*, though philosophers and their aspirations.

In fact, *memoria* being the Latin term for *phantasia* or 'imagination', is first step in the road to wisdom. "And in the returned barbarian times fantasia was used for *ingegno*, and an ingenious or witty man was called a fantastic man"[1156].

Next essential property of the human mind will do as for the extension of knowledge and the importance of the institution. And institution is presented as the measure of the distance made tradition by imitation. The important thing to take on account is that the acknowledgement of this distance is to be taken as a matter of time, and that time itself as a part to do in the explanation of the phenomenon. For, implied by the first axiom of Vichian Epistemology, that of the *docta ignorantia*, "it is another property of the human […] that whenever men can form no idea of distant and unknown

[1153] Vico. *Op.cit.* §349, p. 104. Cf. with Caponigri, R. "The Science of Humanity", in *Time & Idea. The Theory of History in Giambattista Vico*, Henry Regnery Company, Chicago, 1953, pp. 55-70; White, H. V. (ed.) *Op.cit.* pp. 391-400; and Fisch, M.H. "Vico and Pragmatism", in *Op.cit.* pp. 401-424

[1154] Vico. *Op.cit.* §34, p. 22

[1155] Vico. *Op.cit.* §211, p. 75

[1156] Vico. *Op.cit.* §699, p. 264

things, they judge them by what is familiar and at hand"[1157]. This is the measure for an instant estimation of distance in imitation. The faculty promotes itself via time, and its products are only to be explained as a *factum*. Time, *factum*, were the particular implements of the historian in his occupation. The arch of human interests and knowledge extend from him and addresses all possible explanation –*what may happen*– to *what has happened.* This new proportion binds the origins of ideas to the origins of any human institution, first of which is language, or, if better said, symbolic representations. The distance goes further between *representation-represented*, from signal, a natural connection, to sign, the firs judgment by what is familiar and at hand, to symbol, when convention is the new factor and society impels individual into norms, and lastly, concept, the abstract representation of ideas where mind takes in the things. In any case, as a ground we know that men *make things out of themselves and become them by transforming themselves into them.* At least this human world of nations –as Vico embellish his own discourse- can provide a new paradigm about explanations not capable of any reduction on abstract grounds. Not all explanations can overshoot the concrete traits of the objects embedded. *Historical explanations* can't. So that, playing a bit with the former term, with Vico "we observe in the Latin language [for example] that almost the whole corpus of its words had sylvan or rustic origins. For example, *lex* [*law*]. First it must have meant a collection of acorns. Thence we believe it derived *ilex*, as it were *illex*, the oak… *Lex* was next a collection of vegetables, from which the latter were called *legumina*. Later on, at a time when vulgar letters had not yet been invented for writing down the laws, *lex* by a necessity of civil nature must have meant a collection of citizens, or the public parliament; so that the presence of the people was the *lex*, or 'law', that solemnized the wills that were made…"[1158]. From explanation in etymologies we can move on to other considerations. Giambattista Vico pointed out that whether in *Philology*, *Poetry* or *History*, but, moreover in *Politics* or *Juridical Science*, the importance of *historical explanation* is indisputable. It is of an importance not being taken seriously in his opinion.

May be this assumption has lost quite all its effect of astonishment nowadays, but in 18th century, was not even a serious competitor of *law* and *causal explanations*. Not even in 19th century. But its importance can't be dismiss, and can't be dismiss to the

[1157] Vico. *Op.cit.* §122, p. 60
[1158] Vico. *Op.cit.* §239-240, p. 78

extent that, after *evolutionary experience, historical explanations* are needed even in *hard sciences* as Biology... For, how many times could we assist to the origin, or the extinction of a species?[1159] From now on, could have claimed Vico, the particular should play the main role in all scientific endeavours, a claimed not always attended.

From now on then, not only *regarding this world of the commonwealth, but all what may happen –under the paradigm of human mind-, philosophical inquiry has to move into the particular qualities.* Otherwise, *this would be ground for expelling philosophy from the Republic and not with discourtesy, no apology at all needed in this case.*

For Friedrich Schiller's *Universalgescchichte* this is the issue to be adressed. The dialogue between Kant and Schiller on the real essence of the activity called *History* and its role in the development of the human being stresses the features by virtue of which the very activity of *telling History* is possible are the features that make a *human being* human. *History* is an activity that has to do with the possibility of narration, and thus, absent when no narration is possible: *Historical facts* depend either on *signs, expressions of motives, intentions, needs,* or *material culture itself. History* is then a fragmented activity –so thinks it is de Certeau- whose nature as not a whole is nota verted from it. Schiller points out the *mimethical* and *hermenutical* activity involved in it and states that the only rightfully understood criterion the activity implies is an *egocentric* one: *Historian* has the need for an interpretation of an event –material core–, the last resource he has to success is himself, as a human being with inclinations and motives. The transformation brought up by Schiller is only possible if a subtle transformation is also made in the common understanding of what Kant means by main terms of his philosophy: *Culture* is no more the taking over of men on their instincts and the claim of what belongs to them, the *autonomy* bound to *imperatives*. Now is any concretion in which the men's activity appears. An *expressionist* conception of *culture.* Thus, Schiller avoids the *moral* element of the precedent *'culture conception'*, for now *History* is not the conquer by means of moral of animality, by men; but *the expression*

[1159] For a concise and systematic controversy landscape on the matter of 'historical explanation' and its value, including from 19th Century controversies on Biology and Hempel's critique, *vid.* Martínez, S. *De los efectos a las causas. Sobre la historia de los patrones de explicación científica*, UNAM/Paidós, México, 1999, pp. 148-ff.; Also, to pay some attention on the connection between *historical explanation* and *narrative* in Science, *vid.* Hull, D. "Sujetos centrales y narraciones históricas", in Martínez, S.; Barahona, A. (eds.) *Historia y explicación en biología*, Ediciones Científicas Universitarias/FCE, México, 1998, pp. 247-274

of the interests, motives and inclinations of the succesive generations, something Schiller says is *true liberty*. To his opinión, a new faculty was discovered in the third critique. It is high time to outline it properly. The *Critique of Judgment* is not concerned with the role of *immagination* or *representation*, it is involved with the fact of *inclination*, to which we owe the *enthusiasm* Kant presents in *The Question Renewed* and in *What is Enlightenment*, before *French Revolution*, and so… It is concerned with what *human beings* desire and what has desired.

IV. *JUDGMENT* AND THE *LAW*. *CASE LAW*, OR THE ART OF UNIVERSALITY IN PARTICULARITY.

Perhaps one of the most determining events in the History of Law has been the different incorporation of Roman law in Europe. The *ius romanum*, a law considered as the cultural heritage of the entire West, has been filtered through the generations, encountering different levels of resistance from localisms in most European legal codes. That which is known as *ratio scripta* represented the founded exercise of the same reason, but in the form of *law*. There could be no better candidate for a Universal Law. The systematising drive behind codification, which were allowed in the adaptations of the Justinian *Corpus Iuris Civilis* became more and more attractive for a group of legal experts who recognised the need for adapting the old codes of the people, the special rules, the many exceptions and the privileges in place for only certain sectors of the population –as well as the local administrative rules that had become an obstacle for the administration itself, as well as for trade and travel– to the new nature of social and political relations developed over time in Europe.

The *Code Civil des Français*, positioned between the mass assimilation of the Justinian *Ius* –in Germany– and England's almost complete fireproof reaction to it, known as *Code Napoléon*, stands as a model from which most of the European codes of modern law drew inspiration at one time or another. When he became Prime Consul in 1800, Napoleon commissioned a group of judges with equal representation of the main French traditions of jurisconsults[1160]. Those who were called to the meeting were given

[1160] *vid.* Berthier, F. *Le Code Napoléon*, facsimile Edition 1870, Elibron Classics, 2006. François Denis Tronchet, president of the Tribunal of Cassation at the Consulate, was also avocet at the *Parlement de Paris* in his early years, deputy at the States-General and the National Constituent Assembly and at the

the difficult mission of finalising the project for the French Constitution sought by title 9 of the revolutionary Constitution of 1792. Both the *historic law* of the French people –*droit coutumier*– and its Roman sources –*droit écrit*– needed to be brought together in a new text[1161]. The history of the systematisation of the code –rather than that of *legal pluralism*– and that of the elimination of feudal particularism do indeed go well together. However, the *absolute reason* is restored under the canopies of *case law*. *Non ratio imperii, sed imperio rationis*, according to the Latin adage, but *non per praecepta, sed per exempla.* The perfection of the classical and habitual synthesis of French law would have been no doubt impossible without the customary local base of the old legal codes. Rather than move away from the specificity of legal casuistry, law subjected the recourse to whim and private law [*privilegium*] to a natural order of reason that leads to the case being judged [*iuris prudentia*].

Prudence [*phrónesis*] is the power to see the universality *of* particularity.

Case law should not be understood as any isolated application of law, but rather the repeated, constant, consistent and coherent application of law in such a way that it reveals a criterion or general system for applying legal rules. Case law draws inspiration from the purpose of obtaining a consistent interpretation of law in the cases in which reality comes before a judge. In short, what is valued decision after decision is a judgement of one case, which leads to its inclusion as *exemplary* after a ruling has been handed down. The interpretation of law obtained by case law is consolidated on the basis of judgements and is specified on the basis of *sentences* and *rulings*. Law takes shape and connects with particularity through a kind of approval and disapproval, through what has a place in *the spirit of the law* and what does not. The rule can therefore be understood as an *undetermined legal concept*. It must find room for considering the idea that its meaning lies in the way in which –*how*– it has been applied

---

Council of the Ancients –Age of the Directory–. With Jélix Julien Jean Bigot de Préameneau contributes to the element of *common law* or *ius romanum –droit écrit–*, while Jean-Marie Étienne Portalis and Jacques Mandeville do the same for the *droit coutumiere –jurisprudence–*. The commission was leaded by Jean-Jacques-Régis de Cambacérès, second Consul after Napoléon. Also *vid.* Rouvier G. *Le code Napoléon: Considéré dans ses rapports avec l'ordre social, et avec la législation dont il fait partie*, facimile Edition 1816, Elibron Classics, 2005; See also Aird, D.M. *The Civil Laws of France to the Present Time: Supplemented by Notes Illustrative of the Analogy Between the Rules of the Code Napoléon and the Leading Principles of the Roman Law*, Nabu Press, 2010

[1161]Charles the VIIth had prepared the systematized code by the '*ordennance'* [command] of *Montils-les-Tours* (1454), which had the purpose of collecting the local law around France. It took almost a hundred years to 'codify' the main sources of *droit coutumier* in France. *vid.* also Horne, A. "The Glory", in *The Age of Napoleon*, The Modern Library, New York, 2004

until then. Its objective content is to be found in the set of sentences –and not elsewhere– that have resolved *identical* or *similar cases in the same way* or manner. Of course, there is a slight variation to the successive applications, to the repertoire of court rulings, but it is the same as the variation there may be between the variable cases of a rule, which must not be confused with the rule itself. The difference lies in the fact that, here, the rule does not block out the cases. *Case law doctrine* is simply a legal proposal put forward in one or more sentences. The future decision is based on the preceding sentences. And that is exactly what has turned the phrase *case law is not science* into an accusation, in other words, the *Science of Law* is not Science[1162].

4.1. *Reflexive judgement* as universally specific.

In a certain way, the ever-repeated Kantian *dictum* and emblem of the Enlightenment competes with this idea of *prudence in law*. The modern postulate par excellence positioned subjectiveness as *independent* and *free* and sought respect through an awareness that was capable of giving law to itself. This is a '*self-legislating*' awareness. Since, if all men are singled out as dignified as essentially rational, *'Enlightenment'* must be "using one's own understanding without the need for guidance by another"[1163], the *self-legislating ego* considers, to a certain extent, the possibility of thinking *de novo* the entire foundation of law as long as it is rational. And, if it were not, *what need would there be for recovering a law that denies the very essence of Man?* The community of legislators and that of subjects of the law, is the same, which offers a clear explanation of the prescriptive force of the latter: 'guidance by another is not

[1162] This is the famous motto of Julius Hermann von Kirchmann. Kirchmann attended the *Juristische Gesellschaft zu Berlin* in 1847 in order to give a lecture called "Die Wertlosigkeit der Jurisprudenz als Wissenschaft", where outlined the idea that jurisprudence can't be as 'sharp' as a science must be. Contingence and variability impede the codification of a law, for which the model should be one of necessity and stability. Like in *laws of nature*. Evidently the efforts of Hans Kelsen or Ernest von Beling –before him in *Die Lehre vom Verbrechen* [1906] and *Die Lehre vom Tatbestand* [1930]– were in this sense against Kirchmann's idea. The clue is without any doubt in the neokantian background of both of them. *vid.* Cardenal Motraveta, S. *El tipo penal en Beling y los neokantianos*, Editorial PPU, Barcelona, 2002

[1163] "Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen" (Kant, I. "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", in *Berlinische Monatschrift*. Dezember-Heft 1784. pp. 481.I use the digitalized version in this particular quotation. The issue can be found at http://www.ub.uni-bielefeld.de/diglib/aufkl/berlmon/. The site of the Bielefeld Universität houses the issues since 1783 and to 1811.

necessary', in other words, we can find the need for the rule in our own consciences and *one always works in accord with the other*.

But one is not primarily a spectator. First of all, a spectator is removed from the immediate relations of his surroundings. "The child [who] awakens in a world inhabited by adults he views with trust and a feeling of dependence. [He does not need] parents to educate him, approve written laws or decrees that [what's more] his children could not read: It is sufficient for them to have the persuasive example of their lives and the judgements that have been handed down, approving or disapproving the examples of others' behaviour [also]…"[1164]. However, Kant has discovered another way of accessing universality in the *judgement* that does not depend on the handling of concepts and would explain the inconvenient example of the newborn child that arrives into a community: He has called this form of access *reflexive judgement*.

The *reflexive judgement* is based on the subject, refers to him as the origin and judge and brings the attention of the latter on one individual, on a representation, which aspires to be *shared* because what he who judges in this way aspires to discover in his particular purpose –*representation*, *action*, *rule*…– is none other than the *rule*, *law* or *concept* that enlightens his judgement. This is also *prudence*. The value of the judgement does not end in its particularity, but rather 'postulates' *exemplary validity*, in other words, the purpose of the experience may be unique insofar as it is single, but it contains a universal rule that cannot be put forward under the form of concept –*determining judgement*– and, insofar as it is universal, it also aspires to be recognised and accepted by men in general[1165]. A *recognition*. Despite the fact that it is subjective, the judgement 'requires' general acceptance and the power that is involved is *imagination*, which is a representative power, and not *understanding*.

Of the three kinds of fields in which one can speak with any propriety of '*example*' –logic, art and morality–, it is in the field of morality in which the coincidence between *example* –*exemplum*– and *rule* –*exemplary*– leads practically to its identification. Indeed, in the same way that the *logical example* is its idea and concept,

[1164]Gomá Lanzón, J. *Ejemplaridad pública*, Editorial Taurus, Madrid, 2009, p. 215. A note should be adressed to Aristotle's epistemic concept of *epagogé* [*ἐπαγωγή*] in which an intuition of a particular object as universal is deemed. In Science, it has the form of *noûs* [*νούς*]; *phrónesis* in Ethics, and *Paradigma* [*παράδειγμα*, example] in *Poetics* and *Rhetoric*.

[1165] A parallel way of deeming as universal a judgement as a basis for Kantian Epistemology has been explored in Falkenstein, L. *Kant's Intuitionism. A Commentary on the Transcendental Aesthetic*, University of Toronto Press, Toronto, 2004

of which it is a copy and imitation, the moral example does not refer, unlike the other two, to an external model or to an independent instance with regard to one's own action –remember the platonic victory over non-imitative *mímesis*–, but rather it is always an example of itself, *rule and case at the same time*[1166]. It is, in fact, an *action*. Remember then the *aedo*. The *judgement of the exemplary* does not need to be scientific and objective or to aspire to the universality that is written in the categorical imperative of morality, but rather it needs to reach its particular universality as *intersubjectiveness*. This avoids *exemplarities without examples –praecepta*, *theoria*, which are not fulfilled–, and, insofar as the notion of *'exemplary'* surrounds the search for universality with the aesthetic element, in other words, the search for rules and regulations, the 'example' exceeds the mere *is* and becomes a *should be*. We have just come face to face with a *prescriptive description*. The *judge*, the *spectator* now recognise themselves in the example and the example draws on the spectator as if by means of a requirement; that is the *should be*. Just the type of rules and regulations that seem to suit law, one that is capable of operating from recognition, that is none other than an appeal to the subject of law and to the need for or invitation to compliance with the rule: *duty*. The mysterious force of the rule taken here, that *should be*, comes from comparison. The *recognition* puts the subjects on an equal footing because as we are not equal, the knot of law is untied. I am a *subject of law* because, as I am equal, *I am at the same time not equal*, therefore I *should be equal*. Where the prototype can be aesthetically admirable, the example also becomes *imitable* and produces the so-called Kantian *enthusiasm*[1167]. An 'example' recovers part of the regulatory character of the aesthetic judgement, positioning the individual as a *should be* for the spectator. The imitable act must of course be recognisable. In general, individuals do not identify themselves with concepts.

There is no exemplarity without recognition, but there is no recognition without representation.

[1166]Gomá Lanzón, J. *Ibid.* p. 191

[1167] Like has set forth Jean-François Lyotard in *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Éditions Galilee, Paris, 1986

4.2. Man as individual, action as particular.

Modern thought makes a *real distinction between what a human being is* and *what his self is.* This separation always falls on the side of the *self*, the *ego*, in terms of value.

Our most intimate reality, our true being, is that of being a thinking subject that does not identify himself with the human being he represents. That first-person singular does not indicate or single out any defined name or description. It does not refer to any person in particular or to any other type of entity. Consequently, it can refer to universality. Anyone can use it. *The self has no reference* and, as such, it can occupy any position[1168]. There is a profound asymmetry between the affirmations I can make *about me* in general –and that can be made symmetrically by an observer from a distance– and the use I can make of the '*self*' as *subject*. This '*self*' has appeared in legislative conception since Modernity. That is why it must be rational, since it is a source of representation and must represent this rational subject. Law must construct the legal framework that recognises this and, accordingly, it can be said that the legal project of Modernity ends: By raising *every human being immediately and as such* to the dignity of egalitarian law and *as* a rational subject. However, this cannot be the end of everything. A human being is not represented only by his species and the history of social struggle does not end with the recognition by law of what one already is. We still have to speak of the recognition of what one wants to be in the egalitarian system, since that abstract space we spoke of earlier is not defined only by its symmetry, but rather, to define itself, it needs –to continue the analogy with *perspective*– "the fundamental directives of organisation (in front of-behind, above-below, right-left) [which] are […] values that correspond [in this case] in a different way"[1169]. There is no rigorous identity

[1168] This is the main theme in the Wittgensteinians *Blue and Brown Books* (Wittgenstein, L. *The Blue and Brown Books*, Blackwell, Oxford, 1969). The Wittgenstein's proposal is an advance in the conception of the 'I', as it takes Hume's idea about it –*eliminativism*, there is no thing like an *ego*– and promotes it as a particular type of *expression* (*expresivism*). See in this sense the work of Wittgenstein's disciples Malcolm, N. "Whether 'I' Is a Referring Expression", in *Wittgensteinian Themes: Essays 1978-1989*, edited by Georg Henrik von Wright, Cornell University Press, New York, 1995. pp. 16-26; Malcolm, N. "Language as Expressive Behaviour", in *Nothing is Hidden: Wittgenstein's Criticism of his Early Thought*, Blackwell, Oxford, 1986, pp. 133-153; Anscombe, G.E.M. "The First Person", in *Self-knowledge*, Oxford University Press, Oxford, 1994, pp. 140-159.

[1169] Panofsky, E. *Op.cit.* p. 14

of place and direction, but rather each place has its own peculiarity and value, in other words, they are anisotropic and heterogeneous.

The idea that a field of vision is subjective is of primary importance, but the subsequent objectiveness –which is the taking of a distance– only makes sense after one has assumed a position in it or in the intellectual construction. *This taking-up of a position is an action and actions are somewhat intransitive.* Recognition always comes before knowledge. I cannot delocalise my action. It is such a serious matter that it affects me entirely and perhaps that explains the fact that, although I can substitute the proposal "I think" with a harmless and impersonal "there is thought"[1170], I cannot do the same with "I want", which is none other than the proposal of an action. It cannot be replaced in any way by the impersonal "there is will". "The subject is the subject of thought, but not of will, because he *is* the will"[1171]. I cannot imitate a human being because I am one, because I cannot delocalise as such. I can imitate the action of another, in which I can recognise myself and represent, which I can *not be*. *Because I am equal and at the same time we differentiate ourselves by action*, I can want to use an example[1172].

[1170] Arregui, J.V. "«Yo pienso» y «yo quiero». Razones de una asimetría", in *Anales del Seminario de Metafísica*, n. 28, Editorial Complutense, Madrid, 1994, p. 212

[1171] *Ibid.* Wittgenstein's *Philosophical Investigations* [1953] goes into great detail about the issue on 'representing' one's own actions. In §§302, 613-614, 616, 622 or 628, the argument exposed is that we can't talk about an intermediate capacity, faculty or 'motive' which leads us to the end an action is. There is no act of will in which a 'cause' promotes an action. *We are our actions.* In this sense, the assumption of Rousseau that the law is a representation of the will is absolutely mistaken. There is no such representation power because our will is always particular as individuals, and a *representation* is some sort of 'intermediate element' we don't need. We have to avoid the idea of mediator that must pace the law with the people behind it. This could solve the problem of the Rousseau's paradox about who's representing who when the Republic is a Constituent Assembly. *Cf.* with Biral, A. "Rousseau: la sociedad sin soberano", in Duso, G. (ed.) *El contrato social en la Filosofía Política Moderna*, Res Publica, Valencia, 2002, pp. 193-239. Let us finish the reference to Wittgenstein with his avoidal in the same text of the concept of 'following a rule' as a non-sense: Wright, C. "Rule-following without Reasons: Wittgenstein's Quietism and the Constitutive Question", in *Ratio: An International Journal of Analytic Philosophy*, vol. 20, n. 4, 2007, pp. 481-502 and Williams, M. "Blind Obedience: Rules, Community and the Individual", in Meredith Williams (ed.) *Wittgenstein's Philosophical Investigations: Critical Essays*, Rowman & Littlefield Publishers, 2007, pp. 61-92

[1172]The concept of *Aufforderung* [exortation, appeal, demand] presented by Fichte is quite eloquent in this matter. Theirs is a force of acknowledgement between two human beings aware of their presence as human beings. This acknowledgement is stressed as an *Anerkennung*, a 'recognition'. Axel Honneth has worked the pragmatics of this term regarding the concept of 'reification' as the oblivion of the recognition's attitude. Reification is 'to make an object' out of what can't be an object *via* a contemplative distance: out of oneself and our desires and will, out of the others, or even our surrounding world. See in this sense Honneth's *Tanner Lectures* hosted in

http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/Honneth_2006.pdf

The 'other' appears to me always in its particular manifestations, in the actions that give it its position. They are what make it recognisable for me as a particularised man, susceptible to imitation, in other words, to repeating his action *as if* it were mine. It is not a mental experience like, when all is said and done, desire, intention and decision. And that is why recognition can only be based on biography, on memory, on common history and on the remembered account of actions. *What has been done by others puts me in my position and, at the same time, it exhorts me*.

4.3. How the law recognises an individual. The *historical explanation*.

The Treaty of Lisbon of December 2009 ended in an interesting way. At the final Act of the Intergovernmental Conference which, unlike the Protocols, was not a part of the Treaty, there were no fewer than 65 Declarations. Although they can be used by the courts as contextual criteria, they are not included in the achievements of the Treaty itself. They are background apostilles and corollaries whose purpose is for some of the signatory countries of the document to have the last word in an interesting way. The last 15 declarations have not been signed by all the member states, some individual and others collective. In June 2008, the Treaty of Constitution had been rejected by the Irish people and the solution to this crisis involved another meeting of the Council of Europe –18th-19th June 2009– "with a view to returning the trust of and responding to the concerns of the Irish people"[1173], which consisted of matters related not only to fiscal independence, but also to its military neutrality and its sovereignty over social matters such as abortion, education and the family. The heads of the States of the Union at the meeting declared that its content was *'fully compatible'* with the Treaty of Lisbon and did not require a new ratification of said Treaty. The affair was solved with the addition of an annexe. Shortly afterwards, the Czech president –28th-30th October– repeated the type of demands in the light of his concern for the fact that the full application of the Charter of Fundamental Rights could result in a claim for the assets confiscated from thousands of German citizens after their expulsion from the southeast region after the Second World War. The solution was another agreement –this time

[1173] Alonso García, R. *Op.cit.* p. 52

beyond even the Council of Europe– in which they undertook to attach another new protocol to the Treaty of the Union. It was another exception to the rule.

Turning the matter of legislation into a question of annexes and confusing *description* with the notion of *justification* –explanation– was to be the result of the short-sightedness of a certain type of legal positivism. This is what we have sought to present here[1174].

Attempting to reduce the notion of explanation to a type of deduction from universal principles to particular cases *–from top to bottom–* or completing the manoeuvre in the opposite direction to connect the specific results in a generalisation on an accounting scale *–from bottom to top–* are simply equally bad solutions. *Rules and regulations have* to be disassociated from bad associations. "The best description is a copy: a model that is identical to its original in every way. In general, a copy does not reach such perfection, a copy does not identify with its prototype, and in relation to certain properties, to certain perspectives [the matter is that] we see in *the description an act* [of] *projecting on a model* […] *Describing is therefore not knowing (since even redoing is not knowing). The purpose of knowledge of the world cannot be its reduplication*"[1175]. Particularity should not be 'redone' as in the general act, but rather it should be moulded to its form and generality should be drawn from it. Describing is creating another type of model[1176]. "There seems to be no fundamental difference between describing and explaining. Simply the model used in an explanation seems to be more complex than the model used in a description"[1177]. *Mímesis* reappears on stage. In both activities, the operation is that of representing a set of elements instead of another, which are what lay down the network of relations. Thus, that is where *rules and regulations* are to be found. At the beginning of the 19th century, the predominant conception of science had become deeply anti-historicist. It was understood that all

[1174] There is a Kantian way of state the foundations of a *common law* that stems from the idea of 'rule' as an universal mandatory concept (*vid.* Villacañas, J.L. *Res Puplica. Los fundamentos normativos de la* Política, Ediciones Akal, Madrid, 1999). Hans Kelsen or Ernest Beling, declare themselves 'Kantians'. Kelsen sought thus the *Grundnorm* [Grounding Norm] as a transcendental content of law. The obligatory force that this norm would have, would make it unnecessary 'to defend' by other means: In *Wer soll der Hüter der Verfassung sein?* [1931] [Who should be the protector of the Constitution?] we could see the question as trifling, as the Constitution, if it is a *Grundnorm* –and should be one– needs of no protection. It is a transcendental norm.

[1175]Apostel, L. "Observaciones sobre la noción de explicación", in Jean Piaget (ed.) *La explicación en ciencias*, Ediciones Martínez Roca, Madrid, 1977, pp. 199-200

[1176]*Ibid.* p. 201

[1177]*Ibid.*

historical explanation came to individuals in such a way that it contained an abundance of contingent issues that could not be generalised and that were unrepeatable and sporadic. There is a clear difference between the *initial* conditions, the initial position of the elements, which is *contingent*, and the *universal laws* that constitute the theory itself. Accordingly, a distinction is possible between *what comes with need* and that which exists only in a given situation, not derivable from laws. From this point of view, what is contingent, what is particular explains nothing because what it explains are the laws. As we have said, the law cannot and has no interest in recognising what is unique in it. It is subsumed in it and it is applicable to every case. *There can be no science or descriptive law*. And yet, what will enable Science to develop what is known as *'narrative explanation'*, or *'historical explanation'* will be a return to contingency.

This type of explanation takes into account the relationship between *the individual* and *his context*, between the individual and his circumstances. "No event is unique in itself, but rather only in the context of certain descriptions […] Any event, no matter how repeatable it may be in one way, can be part of a generalisation when the event is described in another way"[1178]. An event is made particular by the context. The law can come to individual events and it does so by including its circumstances fairly as explanatory. It is suffice to consider that, in the two sides of contingency, we have, despite everything, (i) *each of the individual acts* can be seen as *a link in the causal chain* that has led, as if by need, to the present state of the community or the individual. The explanation, the law of what the explanation is, depends on a history that cannot be ignored; and (ii) the community, the individuals, are not previously 'coordinated' with their circumstances. They are unique. The historical character of the community action, of its particular history is neither reduced nor needs reducing. These features are, of course, in spite of everything, *stable*. This characteristic of stability will be essential as a replacement for logical need and alludes directly to a history. The succession of actions is a type of stability. What Europe is, *what it is* and *should be*, that is, its explanation, cannot be so distant from each other as a law that seeks to represent it believes. We have

[1178]Martínez, S.F. "Explicación en Biología: Historia y Narrativa", in *De los efectos a las causas. Sobre la historia de los patrones de explicación científica*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1997, pp. 154-155; Richards, R.J. "La estructura de la explicación narrativa en historia y biología", in Sergio Martínez y Ana Parahona (eds.) *Historia y Explicación en Biología*, Ediciones Científicas Universitarias, FCE-UNAM, México, 1998, pp. 212-245; Hull, D. "Sujetos centrales y narraciones históricas", in *Ibid*. pp. 247-270. We could then point it as a counterargument against von Kirchmann's assessment.

a context that is often shared owing to the fact that we have a common history. A context and tradition formed by the memory of our actions. That will be what, as a law, will make Europe unique.

4.4. How the private individual recognises a law –or recognises himself in a law–. Ernest Sosa and Virtue Epistemology.

If the law is to be convenient for man, if it has to recognise him and he recognise it at the same time, this is as valid as the affirmation of he who justifies it. In turn, the law can then be said to be justified. This case of justified application can lead to a number of substantive consequences for the content it has to have. Said consequences will be drawn here in the epistemological entente Ernest Sosa has classified as an Virtue Epistemology[1179], and it will conclude that "the democratic procedure of deliberation is also appropriate on an epistemic scale for producing fair results that are respectful of certain substantive values"[1180], in other words, on an individual epistemic scale, the justification will be transformed into a justification of rules and regulations on a general scale.

Ernest Sosa conceives his proposal as an exercise of recovery of the best epistemic qualities the foregoing justification theories can offer. In the process for the founding of a *belief* –which operates like a *decision*–, the positions of *foundationism* in Epistemology and those of *coherentism* have arguments of value for the discussion. *Coherentism* is strengthened by highlighting the communication and interrelation between the proposals made by beliefs. Said proposals lend each other mutual support and are reinforced in a stable system that is ratified by the absence of internal contradiction. The problem is that this would place us in a hypothetical situation in which it would be possible to legitimate a certain belief based only on the network of its relations of coherence and not on its substantive content because it is held by someone

[1179] As it is presented his own view of Epistemology at a first time in Sosa, E. "The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge", in *Midwest Studies in Philosophy*, 1980, pp. 3-25; Other works more recently published are Sosa, E. *Knowledge in Perspective*, Cambridge University Press, 1991; Sosa, E. *A Virtue Epistemology. Apt Belief and Reflective Knowledge. Vol..I.*, Oxford University Press, Oxford, 2007. And in 2009 a whole number of *Teorema. International Journal of Philosophy* (vol. XXVIII/n. 1) was devoted to him and his impact in contemporary Epistemology.

[1180]Martí, J.L. *La república deliberativa. Una teoría de la democracia*, Ediciones Marcial Pons, Madrid, 2006, p. 179

or because it coincides with reality. This can involve the usable part of the alternative epistemological position: *foundationism* maintains that the proposals justify a belief and that a belief B_1 is justified by virtue of the relationship of involvement it has with another belief B_2. Said relationship is inferential –*inferential supposition*– and the infinite 'return' of implications stops because there are certain beliefs that have an intrinsic characteristic that furnishes them with foundation. The others support their content in them. They are terminal points on the inferential chain. These base proposals of the system can be classified as *substantive* or material. The disposition of this type of belief for acting as a base for the others, its expertise when offering good epistemological results –coherent with each other and reliable in their trade with the world– is called *aptness* or *warrant*. In addition, Sosa avoids the problem of explaining the logical jump between the substantive beliefs that connect reality with the terrain of legal or logical proposals that come from them. This is the reason for a new use of the classic term 'virtue' as the *substantive quality* of an agent and which is essential if we want to justify any of its beliefs. Sosa's merit lies in having moved the case on the justification of a belief from the belief itself to the individual holding the belief. The belief is particularised. The subject is he who holds a virtue and *that is why* the belief is virtuous, or, if you prefer, useful. In one classic example, a subject sees 'without counting' a white surface with 48 black dots for 3 seconds and then he does the same with an identical surface with only 3 dots. When the subject states that the first surface has 48 dots and the second has 3, the subject will have formed in both cases *true beliefs* based on his perceptive experiences. However, the second proposal could be considered justified since it is quite probable –according to the *epistemological virtues* we suppose of the subject– that if the subject were to be shown a surface with 2 or 4 dots, *he would not believe* that it had 3. In addition, if the subject were shown a surface with 47 dots or with 49, we would be hard pressed to assign him the virtue of said distinction and, therefore, we would have to consider his belief of the fact that the surface has exactly 48 dots *justified*. The condition of justification that is formulated adopts the expression of a counterfact: If S were to believe that *p* in situations that are similar to the present, then *p* would be justified. Sosa has labelled this the *safety condition* and it is that which guarantees that the 'virtue' is *stable on an epistemic scale*, in other words, that the quality is not the result of chance that cannot be repeated, but rather of a *stable*

disposition of the subject, one of his structural characteristics. This suggests a repetition in time of the same type of action. *A historical component*. The key point is that we have moved the question of the rules and regulations of procedures to one about what we can found in persons who maintain the beliefs and where it is said that 'belief' is the same as 'law', 'rule', 'legal proposal'. They are the features of its character, its virtues, those which guarantee the other affirmations for us. In the same way that "it first of all deals with the love for truth, but also for impartiality, the opening-up of viewpoints, courage and intellectual humility"[1181], its substantiveness also includes *freedom*, *political independence*, *dignity*, *equality*, *responsibility*, *tolerance* and the series of fundamental rights that are usually included in the titles of a constitutional text. These are also 'virtues' that can be found as intrinsic qualities and which transfer their foundational strength to the other proposals of the legal system. Thus, we could consider that the basic, fundamental virtues we suppose for citizens are included in, for example, the Charter of Human Rights.

The *justification* of the procedure whereby decisions of authority are taken in society has exactly –by analogy– the same developments as those mentioned here.

The *virtue* or *correction* of a legal proposal might seem to be relevant as a reason for its inclusion in a canon of law. However, its *intrinsic value* cannot be disassociated from the procedure whereby it is legitimated, which in our case is *deliberation*, democratic decision, which is formal, or from its *allocation* to the *subjects of law*. In a democracy, the process of deliberation is considered as a *good in itself*; it is what gives everything its sense and it is also substantive as a result. *There is no democracy without participation*. Similarly, part of that substantiveness comes from the fact that it is a formal characteristic of the system. *There is no legitimacy if the subjects of law do not 'appear' in the deliberation*. According to Sosa, a *virtue is the capacity supposed of an individual for founding or justifying* a belief. This is what *fundamental rights* are. Consequently, they are also *substantive* and, insofar as each attribution of law, the rulings, recognises these virtues in the individual, the same democratic structure continues a history of *good decisions* on which the law in question is based. The character of *stability* of a *virtue* in this sense refers to this.

[1181] Moreso, J.J. "Las virtudes epistémicas de la república deliberativa", in *Diritto & Questioni Pubbliche. Rivista di Filosofía del Diritto e Cultura Giuridica*, n. 9, Università degli Studi di Palermo, 2009, p. 317

The epistemic justification based on the recognition of a substantive virtue leads to the justification through rules and regulations in a system that seeks its development. Neither of the two justifications can avoid the idea of a *record of decisions* that are nothing more than History and, in our case, no Constitution that ignores the common history that can be drawn from a community will ever represent said community.

Kurzbeschreibung des Dissertationsthemas.

"Möglichkeit und Faktizität: Geschichtliche Urteile in der Aufklärung und im Deutschen Idealismus, im Licht der Französischen Revolution"

(Ricardo Gutiérrez Aguilar. *UNED. Departamento de Filosofía /Fakultät I. Geisteswissenschaften*)

Das Hauptziel der Doktorarbeit wäre es, Schlussfolgerungen unserer heutigen Vorstellung von der geschichtlichen Tat und der historischen Erfahrungen aus einer Fallstudie in der Geschichte der Ideen zurückgreifen können. Der methodologische Ausgangspunkt meiner Untersuchung hinsichtlich des Kernthemas der Doktorarbeit zielt darauf, eine angemessene Beschreibung dessen zu geben, was man aus der Perspektive der Philosophie unter *Geschichte* und *geschichtlicher Erfahrung* verstehen kann.

Sowohl das Konzept der historischen Tatsache, wie einem solchen Fall als ist es die deutsche Rezeption der revolutionären Ereignisse in Frankreich und den neuen aufstrebenden Wissenschaft, für ihre entscheidende Folge für die Entwicklung des Gedankens der Aufklärung und Moderne in Idealismus Relevanz ausgewählt geworden sind. Die Untersuchung orientiert sich in diesem Fall an den Charakteristiken, die einem möglichen *'historischen Urteil'* eigen sind. Auch orientiert sich an die Reaktion auf die die Aufklärung [*Aufklärung*] und Idealismus [*Idealismus*] in Deutschland gezwungen wurden, an die Französisch Revolution und an die Ausbreitung der neuen experimentellen Wissenschaft. Die insbesondere gesellschaftspolitischen Gegebenheiten des Landes sind eine perfekt Chance für die Analyse das Thema vorzulegen, dass Inbegriff modernen Denkens –das historische Ereignis– vielleicht der kritischste Moment der Konfiguration auf allen Ebenen war. Diese Art von *Urteilen* strukturiert – so die Anfangsthese der Arbeit – die Erfahrung dessen, was der *Berufshistoriker* unter *Geschichte* und *Erfahrung des Geschichtlichen* versteht. Der erste – systematische – Aspekt wird zugleich durch einen – thematischen – Aspekt ergänzt, der die mögliche genetische Ursache des Problems in den Werken zweier für die Disziplin der *Geschichtsphilosophie* grundlegender Denker behandelt: Immanuel Kant und Friedrich Schiller. Über die Erörterung dessen, was diese unter *Geschichte* verstanden, wird in der

vorliegenden Dissertation jedes der Attribute des genannten *historischen Urteils* der Kritik unterzogen.

Die Wahl die historischen Tatsachen als eine Fallstudie zu präsentieren, sieht eine Beziehung Problem zu lösen in mindestens drei verschiedenen Ebenen aus. Zuerst über den Wahrheitsgehalt der Tatsache: In diesen Ebenen, die wichtigsten Anliegen des modernen Denkens scheint an erster Stelle. Dies ist auf der einen Seite, dem Ziel und Gegenstand der Geschichtsschreibung als etwas das passiert ist, aber zur gleichen Zeit sehr subjektiv, da es sich um Akteure ist es. Verständnis ist in der Lage Absichten zuschreiben. In der Lage einen Weg theoretisch wiederholen zu können. So auch –zweitens– für eine Behandlung in der Theorie und in der Praxis. Man muss sich die gegenseitig zu ergänzen und keiner von diesen Ebenen endlich unabhängig ist. Die vorsätzlichen Plan oder deren Fehlen sind sogar Teil der jede Erklärung (Modell vs. narrativen Modelle für eine Erklärung, die kausale Erklärung) der Ereignisse, die auftreten und diese können mehr oder weniger notwendige Verbindung mit denen Motivationen geführt werden. Schließlich, da eine besondere Tat es ist, eine die sehr spezifische Umstände (Zeit, Ort, Autor,...) hat und ist somit einzigartig und unwiederholbar, wird man Universal in seiner beispielhaften Status. Zukünftige Kenner erkennen sich selbst in ihm so dass, seine wahre Bedeutung als historisch ist.

Der methodische Ansatz basiert, in diesem Fall wird ein Primat der Analyse ihrer epistemologischen und ontologischen Merkmale, soweit, dass es eine Grenze gemacht muss in gleicher Weise gerechtfertigt werden in Bezug auf die tatsächliche und die wie möglich.

Die allgemeine Gliederung der Doktorarbeit besteht aus 3 Hauptkapiteln, einer allgemeinen Einleitung zu diesen und die erforderlichen Schlussfolgerungen der Arbeit.

Jedes der Kapitel besteht aus einem ersten Teil, in dem Doktrin und Auffassung der *Geschichte* des jeweiligen Denkers vorgestellt wird, sowie, auf diese zusammenfassenden Vorstellung folgend, aus einem kritisch darauf eingehenden Teil, der die vorgehabte eingehende Beschreibung dessen bietet, was wir unter *Geschichtsurteil* verstehen. In **der Einleitung –erstes Kapitel**– werden wir versuchen, die Eigenschaften, die ein historisches Ereignis zu charakterisieren. Gibt es denn die Notwendigkeit, von den Einschränkungen, dass die paradigmatische Erklärungsmodell für Veranstaltungen (kausale) präsentiert, bevor es zu nähern. Dieser Teil wird mit viel Rechtfertigung in der Tat beschäftigen, da die Konzepte der Vorhersage (und seine strukturelle Äquivalent, Erläuterung) und Wiederholbarkeit ihm beunruhigend sind.

Was nicht geschehen ist, oder was man hätte anders in das Gewicht dieses Mal die Stärke der Hypothese eingeführt hätte und damit die Fakten über ihre physische Präsenz (*Faktizität*) einschließlich Überlegungen zu argumentieren müssen, ist als Lebensfähigkeit (*Chance*) angenommen. Die grundlegende und ontologische Differenz auf bis zusätzlich, als Unterscheidungsmerkmal festgelegt werden sind.

An dieser Stelle, nach der Analyse insbesondere gehören Ihre Einzigartigkeit: ihren Wahrheitsgehalt und Bedeutung, mit seiner beispielhaften Charakter. Welches anfällig für Nachahmung ist, die durch persönliche Anerkennung Strategie [*Anerkennung*] läuft auf Universalität. Der Unterschied zu der zufälligen Tatsache, die die Natur der kausalen Erklärung einläuten schien mehr noch unter der Vorstellung geprägt, dass der Kenner historischer Tatsachen nicht bloß als Zeuge oder unparteiischen Beobachter arbeiten, aber in irgendeiner Weise daran beteiligen, und das diese es ist ihre besondere Art der Wiederholung. Sind eine Identität in Bezug auf die Identität des anderen.

Fünf Typen von Rechtfertigung oder Urteile als allgemeine Koordinaten entgehalt geworden sind. Das positive Urteil, das teleologische, das ästhetische Urteil, die Erinnerung, aber im Wesentlichen des moralischen Urteils in der Philosophie der Geschichte als der Klasse der Grund Rechtfertigung, die irgendwie alle zuvor benannten beinhaltet behandelt werden mit ihren eigenen Ansprüchen an die historischen Fakten.

Das **nächste Kapitel** nach der Einleitung widmet sich unter Berücksichtigung der bisher realisierten Arbeit der Figur Immanuel Kants und seiner Idee einer *Sittengeschichte*. Etwa 6 Monate waren nötig, um den ersten Entwurf hierzu zu entwerfen und niederzuschreiben.

Das **letzte thematische Kapitel** widmet sich Friedrich Schillers Annäherung an das Thema als Ursprung eines möglichen *ästhetischen Urteils* in der *Geschichte*, das voraussetzt, dass Verstehen/Schreiben von *Geschichte* mit dem Erlebnis einer Projektion des Geschehenen in der ersten Person zu tun hat.

Schlagwörter: Kritische Geschichtsschreibung, Geschichtsphilosophie, historische Epistemologie, Immanuel Kant, Friedrich Schiller