

FICHTE Y LA IDEA DE DESARROLLO

Francisco Alvarez González

Todo lo que el hombre hace o piensa tiene un sentido; y si nos propusiéramos, en cada caso, calar hondo en el subsuelo de esos haceres o pensamientos, cualquier cateador del espíritu hallaría que, en el fondo y de verdad, tienen su último fundamento en ciertas creencias básicas, de esas que el uso corriente tilda de metafísicas. Es verdad que la a veces sutil conexión que une las actitudes o los pensamientos con las raíces metafísicas de donde aquéllos se nutren no es fácil de rastrear y que, en la mayoría de las ocasiones, es totalmente desconocida incluso para los sujetos de los mismos. En esa falta de saber consciente, que serviría para iluminar el engarce, estriba el por qué del menosprecio o desdén por lo metafísico, aún en quienes viven de ello y de ello reciben su significado y sentido. Aquellas cosas que hacemos y que más causalmente parecen depender de los estímulos de nuestro propio cuerpo o del mundo exterior, integradas en la unidad de la persona que cada uno de nosotros somos, se cargan de un significado distinto según los casos y, en especial, de acuerdo con el sistema de últimas y firmes creencias en que nos apoyamos para vivir. La viva y actuante latencia de lo metafísico en nosotros no afecta sólo a lo que pienso o a lo que hago con plenitud de conciencia; influye aún en el mero percibir o sentir; la simple percepción no es un absoluto, igual, por ende, para cualquier posible percipiente; somos todo, menos el espejo que una larga y errónea tradición ha querido ver en nosotros. Nuestra conciencia posee un halo de virtualidad y cuando percibimos algo aprehendemos, por ende, siempre más de lo que nos dan las sensaciones actualmente presentes. Esta aureola de virtualidad depende, en definitiva, de lo que somos, esto es, en muy buena medida, de lo que fuimos y de lo que proyectamos. No hay, por tanto, como decía, ningún absoluto, siempre el mismo para todos, ante nosotros. fines, valoraciones, representaciones y saberes diversos constituyen ese complejo de conciencia virtual que hace que las cosas —nunca aisladas, sino miembros de una totalidad o mundo— se yergan con escorzos distintos ante cada uno de nosotros y *valgan*, pues, en muchos casos, como cosas completamente distintas. Mas es obvio que valoraciones y fines implican ciertos criterios de preferencias, que seleccionamos del inmenso archivo de las cosas vividas que fueron ciertas representaciones y no otras según también criterios de importancia y de valor y que, finalmente, el saber posee una estructura sistemática que le engarza con toda clase de saberes; en suma, que lo metafísico, como fundamento último del saber, del valor, de las preferencias en la selección de ciertos fines y no otros, etc., etc., está actuando incluso allá donde menos pudiéramos esperar que lo estaba, en el simple hecho de abrir los ojos para ver.

No escapa a la perspicacia de ustedes adónde voy: si lo que de un modo un tanto general he denominado *lo metafísico* no se halla ausente incluso del insignificante ver o sentir ante la presencia de cosas, es claro que con más fuerte timbre aún ha de dejar oír su

voz en tratándose de ideas; y más todavía cuando se trata de una tan trascendental, importante y robusta como ésta del *desarrollo*, objeto principal de nuestras reflexiones de hoy.

La percepción del cambio es tan notoria y generalizada que los insectos y aún animales de organización muy superior, por instinto, se inmovilizan o paran con la obvia finalidad de pasar desapercibidos, cuando en su contorno inmediato sienten la presencia de algo que pueda atentar contra sus vidas. Pero el universal movimiento, uno de los mas viejos temas de la meditación teórica del hombre, no es exactamente asimilable al desarrollo. Este presupone e implica el cambio, pero no cualquier cambio es, sin más, desarrollo. Este exige algunas características notas, como las de un cierto crecimiento y las de un ir pasando al través de éste por fases o etapas que son precisamente las del desarrollo; de resultas de ello, la idea de desarrollo supone también la de una cierta *unidad*. Todo desarrollo es una unidad de desarrollo, no la mera pluralidad de movimientos unidos quizás sólo entre sí por externas conexiones de causalidad. La unidad del sujeto del movimiento no es bastante, como es claro, para otorgar unidad a los variados y plurales movimientos o cambios de ese objeto. Así, los movimientos de una hoja seca a la que el viento otoñal desgaja de la rama y después zarandea de acá para allá o los caprichosos movimientos de una bola de billar durante las peripecias de una partida, no constituyen ninguna suerte de desarrollo, a pesar de la unidad de los respectivos sujetos de esos movimientos y de ser éstos cosas que a dichos sujetos les sucede. Faltan en éstos o en cualesquiera otros casos análogos de simples movimientos, esas tres notas del crecimiento, de paso temporal por tales o cuales fases o estados y de unidad, necesarios para convertir a una pluralidad de movimientos en partes o momentos de un proceso, de una unidad de desarrollo.

Donde las tres características del crecimiento, de las fases y de la unidad del desarrollo las encontramos más obvia y patentemente es en el reino de lo orgánico, en la planta o en el animal. Por eso, no es ninguna casualidad que aquella mas antigua meditación teórica a que me refería hace un momento, con que comienza la azarosa y complicada historia del pensamiento occidental, tratase de otorgar unidad a la pluralidad de movimientos patentes mediante la hipótesis de un gigantesco desarrollo del todo. El precio que hubo que pagar es el de pensar el universo, entender e iluminar la realidad, bajo la categoría de lo orgánico. De ahí, el nombre de *physis* con que los griegos designaron a la totalidad; una totalidad que no era el mero agregado de cosas independientes y distintas las unas de las otras, sino la unidad de un desarrollo que brotaba y emergía de una cierta realidad originaria. Esta realidad originaria, el *arjé* como se diría más tarde, era la *physis* matriz, la madre naturaleza universal, que al alimentar y hacer crecer con su savia la muchedumbre de cosas que de ella surgían, continuaba subsistiendo en éstas, constituyendo su verdadero ser, su íntima naturaleza o esencia, aquella naturaleza universal y única que, pudorosa, según pregonaba el sabio de Efeso, gustaba de ocultarse. Nada menos, pues, que esta idea, la idea de desarrollo, sirvió para pensar en unidad y con una cierta exigencia de rigor teórico, en los orígenes, la totalidad de lo existente.

Ocorre, sin embargo, que el unificar los infinitos movimientos del mundo bajo la omnicompreensiva idea de un desarrollo universal a gran escala, por analogía con lo biológico, trajo lógicamente, algunas consecuencias. Una de ellas, la principal, fue la de concebir el desarrollo como reiterativo. Las analogías no faltaban: el día que sucede a la noche y la noche al día, la periódica sucesión de las estaciones del año, la vuelta de los astros a ciertas iguales posiciones después de algunos grandes períodos cósmicos, los *saros* ya conocidos por los babilonios, o el *gran año*, de que más tarde nos hablará Platón, el nacimiento y la muerte de animales y plantas, la semilla de donde surgirá el árbol que, a su vez, producirá multitud de semillas análogas, etc., etc. De otro lado, ¿qué otra cosa cabía si el tiempo, recipiente universal de todos los acaeceres, testigo y juez de los

misimos, que obligaba a las cosas a que se pagaran las unas a las otras por sus injusticias y faltas, como con profética voz decía Anaximandro, era un tiempo infinito? *Meden agan*, de nada demasiado, es uno de los viejos preceptos de los siete sabios. Y la *hybris*, el exceso, la demasía, el ensobercimiento o el orgullo, era, por eso, el mas funesto pecado de los hombres a los ojos de los dioses o, si se quiere, según la ley eterna de la *moira* o de la *ananké*. Más fuera de donde el humano capricho puede dar lugar al temporal exceso, en el seno y curso de la naturaleza material, todo se sucedía rítmicamente y a la existencia fugaz sucedía la muerte, una y otra vez. Así surgió, muy naturalmente, la idea del eterno retorno; los caminos hacia abajo o hacia arriba son iguales, conducen a lo mismo; cualquier momento del tiempo se repetirá una y mil veces; lo mismo es punto de partida que meta, *alpha kai omega*, *arjé kai telos*.

Lo curioso es que esta idea del eterno retorno pudo conservarse aún después de abandonarse la primitiva concepción de un mundo en desarrollo por analogía con un vasto organismo; bastaba dar la suficiente amplitud a lo infinito del tiempo para que en él volvieran a repetirse las mismas situaciones originales, responsabilizando después al inexorable juego de las causas mecánicas de la aparición de iguales consecuencias. La concepción llega casi hasta nuestros propios días con Federico Nietzsche; sólo que aquí, en propiedad, ya no puede hablarse de un desarrollo, pues falta justamente aquella unidad que veíamos era una de las notas distintivas y esenciales de la idea.

Todavía la filosofía de la naturaleza alemana e italiana de la época del Renacimiento daba pie para una concepción desarrollista del mundo material, ya que perduraban ciertas semejanzas con las más características instituciones de la antigua filosofía griega. Pero el ideal mecanicista de la ciencia fisicomatemática moderna, cuyos fundamentos metafísicos fueron puestos definitivamente por Descartes, hacen imposible cualquier idea de desarrollo. Esta, lo hemos dicho, parece implicar el concepto de unidad; y la unidad de desarrollo de *algo*, a su vez, parece exigir en cierto modo la idea de finalidad. Desarrollo es desenvolvimiento al través de ciertas etapas de algo hacia un *telos*. Al desterrarse ahora el teleologismo de la ciencia, considerado como una supervivencia e intromisión inaceptables del antropomorfismo en el campo de la naturaleza y de la ciencia natural, se hiere de muerte toda posible concepción desarrollista. El tiempo deja de jugar un papel fundamental en la ciencia y en la idea que ésta se forja de los cambios y movimientos en el seno de la realidad física. El papel de las causas y de los efectos nada tiene en el fondo que ver con el tiempo; puestas las mismas causas tenemos los mismos efectos, con independencia del momento del tiempo en que los fenómenos físicos tienen lugar. No hay, ni por asomo, sospecha de ningún *enriquecimiento*, *acumulación* o *progreso*; en suma, de un *plus*, que permita sostener que *algo nuevo* advino a la existencia como fruto de un proceso de desenvolvimiento o desarrollo; las aparentemente *cosas nuevas* son sólo *complicaciones* de las desde siempre existentes. Por eso, el método cartesiano aconseja descomponer dichas realidades complejas en sus elementos constituyentes, en la certidumbre de que, puesto que nada de ontológicamente distinto hay en las mismas, el análisis y conocimiento de las leyes que rigen el comportamiento de los elementos, puede más tarde, mediante una operación de síntesis, ilustrarme sobre la naturaleza y forma de comportamiento del todo. Las realidades compuestas son meros agregados, a lo más máquinas complicadísimas, pero nunca nuevas formas de ser acompañadas quizás de determinaciones categoriales distintas. En resumen: los cambios y los movimientos, mecánicamente determinados, pueden crear y dar a luz agregados o sumas, pero no verdaderas totalidades. Antes y después, por ende, nada significan desde el punto de vista de la física. Por ello, el ideal racionalista entonces en vigencia, desde finales del primer tercio del siglo XVII en adelante, pudo soñar, con Spinoza, en un conocimiento *sub quadam specie aeternitatis*. El ideal atemporal del saber matemático conviértese en modelo y aspiración del saber científico natural.

Paradójicamente, desde Descartes, máximo responsable y representante de la

concepción mecanicista de la realidad, veníanse sentando las bases para otra visión completamente distinta. Lo real en primer grado para él, diríamos, es el espíritu. A los cuerpos les es esencial la extensión, pero no el movimiento; éste les es suministrado por un papirotazo divino. El atributo, en cambio, de los espíritus es el pensar; pero pensar es ir hilando, por así decir, unas ideas tras otras y eso parece implicar una cierta idea de movimiento. Platón habla en cierta ocasión del “ser en plenitud”; y añade que éste no puede ser concebido como desprovisto de pensamiento; pero, si posee pensamiento, concluye, tiene que tener alma y vida, y por ende, movimiento. Una buena parte del pensamiento moderno consiste en ir poniendo paulatinamente de relieve que al ser convertido por Descartes en paradigma de ser, al espíritu, apenas le convienen las determinaciones categoriales válidas para el otro tipo de ser, el ser físico. Los tres primados de la unidad frente a la multiplicidad, de lo intemporal frente a lo temporal y de lo estático frente a lo dinámico —es importante remarcarlo— no sólo convienen al ser de las Formas platónicas, sino que fueron, como categorías fundamentales, patrimonio de la *physis* tal como ésta fue concebida por los presocráticos. Todavía en Descartes la res extensa es una, en contraste con el pluralismo de los espíritus o almas; el movimiento tampoco es una propiedad intrínseca de la materia, sino que le viene de fuera por obra de aquel papirotazo divino de que hace un momento hablábamos; y, por último, aunque en el tiempo, éste, también como acabamos de verlo, ningún decisivo papel le corresponde ni en el ser ni en el saber de la materia. Pero ahora, y por lo que a los espíritus se refiere, la cosa es completamente distinta: éstos son múltiples; va a ganar terreno, cada vez más y más, lo individual sobre lo genérico; y como la esencia del espíritu consiste en el pensar, no se puede por menos que pensar las almas bajo una especie de movilidad. El antimaterialismo de Leibniz saca, aquí, las consecuencias últimas: los puntos de fuerza, los átomos espirituales que son las mónadas devienen y se desarrollan esencialmente; el devenir ya no es ahora accidental, sino en absoluto esencial a su ser. Por eso con Leibniz, por primera vez, aquellas dos condiciones necesarias de la existencia del ser físico, el espacio y el tiempo, poseen sólo realidad fenomenal o empírica, hablando el posterior lenguaje de Kant. El devenir o desenvolverse de las mónadas no es un pasar de un lugar a otro en el espacio, un movimiento que tenga que ser medido con y por el tiempo. Espacio y tiempo, orden de la coexistencia y de la sucesión de los fenómenos, desde el punto de vista del mundo inteligible poseen únicamente, echando otra vez mano de la terminología kantiana, idealidad trascendental.

Mas al sustituir Leibniz el mecanicismo materialista cartesiano por su espiritualismo energético, vióse obligado a reintroducir en su concepción metafísica el concepto de fin; con él, los fundamentos para una nueva idea de desarrollo.

Al fin y al cabo todavía en Leibniz prevalecía el antiguo primado del ser sobre el obrar. Por mucho que las mónadas difieran del ser clásico y de sus determinaciones categoriales, pensado todo ello tomando como prototipo de ser al ser físico, lo cierto es que todavía continúa concibiendo a las mónadas como sustancias; y por ende, sosteniendo la primacía del ser sobre el actuar; *operari sequitur esse* según enseñaba el viejo precepto.

A este respecto, el verdadero cambio, un cambio que significa la más rotunda alteración de toda la vieja metafísica tradicional, lo lleva a cabo Fichte. Si cabe la kantiana expresión de revolución copernicana, ésta se lleva a cabo sólo ahora. La raíz o por qué del cambio habría que ir a buscarla en el famoso conflicto de las facultades kantianas, de la razón pura teórica y de la razón pura práctica. La oposición metafísica entre el ser y el devenir se manifiesta, bajo el matiz subjetivista o antropológico característico de la metafísica contemporánea, en el contraste entre esas dos facultades, entre la razón teórica, que tiene que habérselas con el ser, y la razón práctica, cuya finalidad y sentido es el actuar. Kant había sospechado y aun hablado de la existencia de una cierta unidad, base o raíz común de aquellas dos facultades; y, es más, está de

acuerdo en que lo más auténtico y propio de la personalidad se halla en el ejercicio de la razón práctica; el sentido de la vida del hombre, individual o colectivamente considerado, estriba en actuar de tal manera que, progresivamente, vayamos siendo determinados, cada vez más y más, por libertad. Pero si esto es cierto, lo es igualmente que entretanto la razón teórica y la práctica están la una al lado de la otra, al mismo nivel y con iguales derechos como quien dice, los metafísicos conceptos paralelos a ambas facultades, el ser y el movimiento, poseerían también una pareja dignidad o rango. A lo más que podríamos llegar era a la leibniziana tesis de que el devenir es esencial al ser, coeterno y de la misma dignidad que él; que el ser no puede concebirse sino deviniendo, desarrollándose, cambiando; pero de ninguna manera podría pensarse en la posibilidad de un movimiento, de un cambio, de un desarrollo, sin ser.

Para Kant, el que hay ser —o fenómenos, que para el caso es igual— el que los conceptos puros del entendimiento, son al mismo tiempo la condición de la posibilidad existencial de dichos seres en tanto que fenómenos, y el que la razón pura teórica, como facultad, es la encargada de enfrentarse con dichos fenómenos y de conocerlos, constituye un *factum* un hecho, por cuya significación apenas cabe preguntarse. Hay seres y un saber de esos seres. La misión de la filosofía consiste en averiguar cómo esos seres y la ciencia o saber de los mismos son posibles. Pero no se pregunta de por qué hay seres y de cuáles, en última instancia, la razón de mi actividad teórica ante los mismos, es decir, del por qué de la ciencia. El sentido del ser no tiene aquí el mismo significado que el heideggeriano preguntarse del por qué hay más bien ser que nada. Un tipo de pregunta ésta que ya Kant dejó a un lado, como carente de respuesta, en la dialéctica trascendental. Fichte, en cambio, se hace la pregunta desde otra perspectiva, desde el horizonte de las actividades y facultades, para y por una de las cuales, la teórica, hay ser. ¿Qué sentido, una vez más, tiene que la razón teórica acometa la tarea de constituir el ser ante ella en el acto mismo de aprehenderlo y conocerlo? ¿Para qué hay ser y conocimiento del mismo si en todo ello no estriba el cumplimiento de lo más esencial, propio y privativo del hombre, que es la vida moral, el hacer? La gran intuición fichteana, raíz de todo su sistema, fue entrever que la razón teórica no es de igual rango o jerarquía que la práctica, sino subordinada a ésta, creada por la práctica, por la voluntad, al servicio por así decir de los fines de ésta, que no son otros que la libertad. Al hablar de Fichte hay que manejar con sumo cuidado el idioma, que ha sido elaborado en parte sobre los supuestos de una concepción eleática o parmenideana del ser. No es, como acabo de decir, que los fines de la voluntad sean la libertad, como si ésta fuera algo objetivo o independiente de aquélla; la voluntad no es otra cosa que libertad, acción libre. Si no hay ser y, por tanto, la voluntad no puede ser determinada por algo inexistente ajeno a ella, no cabe, cuando se piensa en la actividad de la voluntad, sino pensar en una determinación por libertad.

El que en Fichte la pugna entre aquellas facultades se resuelva concediendo la primacía a la razón pura práctica, a la voluntad y no al intelecto como era lo tradicional, no es ahora una mera cuestión psicológica, sin mayor trascendencia filosófica. Por el contrario, y esto es lo que nos interesa fundamentalmente, el primado voluntarista posee una réplica en el también primado del correlato de la razón práctica, el deber ser o el valor, sobre el ser, así como en la primacía del hacer sobre el simple aprehender o conocer; también, en última instancia, de lo ético sobre lo meramente gnoseológico. Y esto, repito, supone un cambio tan radical de toda la tradicional manera de pensar hasta aquí que cuesta trabajo percatarse de la nueva, audaz, intuición vislumbrada por Fichte. Este no se cansa de volver una y otra vez sobre lo mismo, consciente que es de lo fácil que el lector malentienda el significado de las palabras. Lo real no es ahora, como había venido siendo siempre, un ser, sino un obrar. Lo absoluto no es un ser susceptible de ser aprehendido por medio de un concepto inmóvil. “En el círculo, dice, de lo que yo llamo filosofía no puede entrar nada estático, inmóvil, muerto. En ella es toda actividad, movimiento y vida. La filosofía no encuentra nada sino que lo hace surgir todo ante sus

ojos, y esto llega tan lejos, que niego totalmente el nombre de filosofía al trato de conceptos muertos". Y con los inconvenientes del idioma a que hace un momento me refería, dice también: "ni siquiera se debe llamar al primer principio *algo activo*, porque con esta expresión se alude a algo existente, a quien es inherente la actividad". Lo real, porque se había interrogado siempre la mente filosófica, no es ahora el ser sino la acción pura; el ser no es el principio y el supuesto del cambio y del devenir, sino el fruto, precipitado o resultado de éste. Diríase que llega ahora a sazón, a plena madurez, el dionisiaco germen heracliteano del perenne y universal fluir de todo. Algo que fue excepción en Grecia, aún más bien espiritualmente al inmovilismo egipciaco, a la quietud y eternidad serenas de un tiempo de cadáveres embalsamados y de muerte, encuentra ahora aquí, en Alemania, a horcajadas de los siglos XVIII y XIX, la más entusiasta aceptación y difusión. Es como si el espíritu alemán, que irrumpe justo en este instante de la historia con el impulso de un viento huracanado o de una tormenta, sintiera, instintivamente, más que con las líneas claras del concepto, que aquella gran intuición metafísica, el *panta rei* heracliteano, la hazañosa aventura fichteana del puro hacerse, era la que más entrañablemente rimaba con cierta esencia, curiosamente inmutable, de la raza. Diríamos que Alemania sólo pudo comenzar a marcar con el cuño o impronta de su genio el curso de la historia universal ahora en que la apolínea metafísica del ser parmenideano o de las puras Formas de Platón, después de un larguísimo período de vigencia, cedían el puesto a una metafísica del hacer, del esfuerzo, de la voluntad de poder, es decir, a una metafísica de Vikingos.

El ser, hemos dicho, es ahora el resultado del hacer, comenzando por el yo, por la propia existencia. "Yo no soy nada ya hecho, dice Fichte, sino que soy aquel que yo, en mí mismo, hago". Lo que llamamos el ser, el mundo, es fruto de la acción, de una acción originaria, pura, sin sustentáculo sustancial de ninguna clase. Justamente la tarea de la filosofía no es otra que la de asistir a este parto o nacimiento del mundo y, más concretamente, de nuestra propia conciencia individual a partir de aquel último y activo fundamento; o en otra fórmula: la filosofía es como la historia de la génesis de la conciencia; el elevar al nivel de lo conscientemente sabido un proceso, una acción, una historia o, si se quiere, un desarrollo. No es como antes que la realidad, quizás, se desarrolla en tal o cual sentido; no; ahora se trata, nada menos, de que la realidad, lo real, lo verdadera y metafísicamente existente, no es otra cosa sino desarrollo, evolución, historia. No es ya, como durante siglos, el concepto de naturaleza el motivo central de la metafísica, sobre todo la de corte materialista y mecanicista, sino el de *historia*. Lo real es un desarrollo y la tarea de la filosofía consiste en servir de testimonio del mismo. Ser testimonio no significa aquí un pasivo contemplar tales o cuales peripecias. Ya los antiguos sostuvieron la esencial afinidad que debe existir entre el cognoscente y el conocido; *similis, similibus*, lo semejante es conocido por lo semejante. Pues bien, aquí también, si resulta que lo real metafísicamente es la historia, es decir, un proceso, el único modo de enriquecernos con el saber de ese proceso es coejecutarle; esa es la tarea de la intuición intelectual y en esa coejecución consiste.

El proceso, diríamos, tiene dos fases: de un lado, está la historia que conduce desde la pura y absoluta actividad originaria hasta la conciencia individual de cada uno de nosotros, los hombres. Asistir a ese parto de las conciencias individuales y ver cómo es posible, es misión de la filosofía como hemos dicho; después, habría que proseguir asistiendo a la génesis, lenta pero sin pausa, como Goethe gustaba de decir de los astros, del superior "reino de los espíritus", meta o fin último de la libertad. Sólo que esto ya no es una historia a nuestras espaldas, sino una tarea o proyecto a realizar. La filosofía sigue teniendo que ver con esto, sólo que ahora no ya como teoría de la ciencia, sino como educadora y forjadora de un temple de ánimo, de unos caracteres, capaces de acercarnos cada vez más a aquel reino. No es nada nuevo: es lo que al saber filosófico exigían ya en la antigüedad un Sócrates, un Platón o los estoicos: La *sophia*, la pura sabiduría, que más

que erudito saber es un ser justo y con justicia saberse comportar tanto en la vida individual como colectiva o política. No es un *plus* de saber, un saber más, sino un saber de calidad distinta, que garantiza que ciertas almas y sólo ellas están en disposición de hacerse cargo de los asuntos públicos. Cuando Pericles, en momentos graves y solemnes de la vida de Atenas, no supo con qué mejor caracterizarla que llamándola “educadora de la Hélade”, estaba asignando a la diosa de la ciudad, Atenea, símbolo también de la sabiduría, una misión transformadora y revolucionaria por medio de la educación y cultivo del ser humano. Es, finalmente, la gran responsabilidad que la filosofía, como educadora del hombre, como cinceladora de las almas, otorgaba Platón en “La República”, en “Las Leyes” o en aquella emotiva y autobiográfica carta VII, llena de graves recuerdos y fenecidas esperanzas.

Quedábamos, en suma, en que donde hay proceso hay fines, si bien lo importante no es solamente la consecución y cumplimiento de aquél, sino justamente la totalidad de los diferentes momentos del proceso. En la vida ordinaria los fines lo son todo o casi todo; en la metafísica del idealismo alemán, después de vacar por largo tiempo, reintrodúcese el concepto de fin, ya que, sin él, no es fácil concebir la idea de proceso, de desarrollo. Pero como lo real, una vez más, no es otra cosa sino el desarrollo mismo, la *unidad* del desarrollo, no se sobrevalora, como momento privilegiado del proceso, el fin. Es lo que Hegel quería decir cuando hablaba de que la verdad está en el todo. Lo real y lo perfecto es el proceso mismo. Destacar cualquier fin es considerar a los medios para ese fin en momentos, claro es, necesarios para el mismo, pero de un menor rango o valor, en cuanto lo que son es sólo medios para ese fin. La existencia de medios está subordinada a la existencia y posición del fin. Pero esto es poner escaso énfasis en el devenir mismo. Si lo real es el proceso, ¿por qué habríamos de sobreestimar en demasía los fines, toda vez que, una vez cumplidos, tenderían a dejar inexistente, por superfluo ya e innecesario, el desarrollo? El proceso sólo lo es y posee unidad si tiende a un fin; pero no es éste, sino la totalidad del activo proceso lo que importa. Los rudos germanos de que nos habla Tácito o los aventureros wikingos gustaban del sabor de la victoria; mas en el fondo y de verdad, la imagen del botín apenas era un pretexto psicológico para proporcionarse la fruición profunda, arrebatadora del ánimo, de la experiencia de una bella guerra. Curiosamente, los medios, causas en cierto modo eficientes de los fines, son, a su vez, las causas finales de los fines mismos. Nunca es posible un fin que deje sin ocupación a la historia, al proceso, y que haga inútil y sin objeto en el futuro cualquier actividad. Los fines son necesarios, pues sin ellos y sin la elección de los medios idóneos para conseguirlos no sería posible ejercer y menos hacerse consciente de la libertad; pero no hay que perder de vista que lo decisivo e importante es ésta misma; una vez más: el esfuerzo, la lucha, la batalla, no la posesión de la presa, del botín o de la victoria, que cancelarían definitivamente lo que vale, el hacer mismo. En suma: los fines son mero pretexto para la acción y el mundo físico, espacio-temporal, vasto repertorio para infinitos proyectos posibles, es el material indispensable para el ejercicio y uso de nuestra libertad.

Entender bien en qué se diferencia el teleologismo característico del idealismo alemán de todo lo anterior es importante para una justa comprensión de la idea de desarrollo. Por ello hemos insistido un tanto en la idea de fin. Antes, en toda la metafísica anterior, bajo el primado del reposo sobre el movimiento, éste, cuando efectivamente existía, o era el resultado de una causa mecánica, el pasado impulsando al presente, o bien de una causa final, una especie de hilo invisible que desde el futuro tiraba de nosotros hacia él. Admitir una teleología de esta clase, fuera de que sería admitir un algo ajeno —el motor inmóvil de Aristóteles, por ejemplo— con lo que se destruirían las bases del sistema idealista, entrañaría que el movimiento, el hacer, necesita ser explicado *por algo*; por consiguiente, que no es lo último, el fundamento raíz de todo, la realidad buscada desde siempre; que necesita de alguna otra cosa para ser y ser comprendido; que no es, finalmente, aquello que ya los dogmáticos habían señalado como requisito esencial de lo

que es verdadera y originalmente como sustancia: ser *causa sui*. La esencia, pues, de este autodesplegarse contínuo y sin término, en que lo real consiste, es la lucha, la oposición y contradicción inherentes e intrínsecas a la razón misma; otra vez parece resonar aquí la voz profunda y profética de Heráclito, el solitario de Efeso: “*polemós*, la guerra, la discordia, es madre y señora de todas las cosas”. La vida real de la razón es un combate, una discoridia, una lucha; sólo gracias al adversario y a las resistencias llega el espíritu a su propio fondo, a su plena claridad y determinación; sólo de las escisiones y de las separaciones brota la viva unidad acabada de la reconciliación; sólo en el tránsito al través de la crisis de la hostilidad y la aniquilación madura la evolución histórica. Y si la razón es lo único en—sí, de ella misma tienen que salir todas las fuerzas contrarias y las disensiones de la existencia, como medios y caminos, por ella misma puestos, de su propio despliegue”. Es la dialéctica, esencial y sólo justificable dentro de los supuestos de una metafísica idealista; motor y esencia a un tiempo del desarrollo mismo.

La idea de desarrollo es gestación, crecimiento, desnvolvimiento de *algo*; un desenvolvimiento al través de determinadas etapas o fases emparentadas entre sí por la *unidad* del desarrollo, no yuxtapuestas temporalmente por el mero hecho externo y accidental de ir sucediéndose las unas a las otras. La idea de desarrollo implica una a manera de estructura unitaria del tiempo, de igual modo que para ciertas realidades corpóreas puede hablarse de una estructura espacio-temporal. Lo decisivo en una estructura es el todo de la misma y no sus partes; en el desarrollo lo fundamental es el desarrollo mismo, ya que si éste es lo real, cualquier momento, aunque lo llamemos fin, es sólo como el balanceo en el trampolín, que nos permite renovados impulsos y nuevos e incesantes fines. En la idea de desarrollo, tal como fue gestada por la metafísica fichteana y posteriormente hegeliana, los momentos todos del desarrollo intrínsecamente dialéctico son de igual rango. De ahí partirían un poco después los románticos para valorizar períodos hasta entonces oscuros y a fuerza de tal menosprecio de la historia universal, la edad media por ejemplo, postergados por la ahistórica metafísica racionalista de los dos últimos siglos. La historia universal es la explicitación espacio-temporal de ese otro desarrollo metafísico fundamental con que el idealismo alemán y Fichte en su vanguardia modifican en forma profunda la historia de la filosofía. Todo lo que venga después, el evolucionismo biológico de Darwin, universal de un Spencer, la idea de progreso, que tan cálida fe ha despertado en la conciencia del hombre contemporáneo, y que ni aún hoy ha perdido vigencia a pesar de la amarga experiencia de las dos grandes guerras y del temor, de ordinario no expresado pero real, ante las perspectivas de una contienda nuclear, todo esto, repito, procede directamente de esta original y honda visión fichteana de la realidad bajo la especie de la acción, la movilidad y el desarrollo. En aquellos decenios que separan dos siglos, la filosofía del idealismo y su fundamental afirmación de la realidad como una hazañosa empresa que avanza sin cesar dialécticamente al través de las oposiciones y obstáculos que el propio espíritu se pone por la satisfacción y fruición de superarlos, fue sentida de unánime modo y estimada por los más de los alemanes como la tarjeta de presentación de su pueblo en la historia. El voluntarismo metafísico de un E. von Hartmann o de un Schopenhauer, la indómita voluntad de poderío de Federico Nietzsche, la filosofía de la historia de Spengler o ciertas actitudes y posturas políticas harto conocidas en nuestro siglo y en Alemania arrancan de aquí.

Desde la gran revolución metafísica llevada a cabo por el idealismo alemán no es exageración decir que el mundo es otro y que lo siente y piensa el hombre contemporáneo con talante dispar al que caracterizaba al erudito o al simple hombre común frente al mismo en cualquier momento anterior. Es muy distinto sentir que el simple transcurrir del tiempo acumula, engrosa, enriquece, desarrolla gérmenes y potencialidades, nos hace, en suma, asistir de continuo al espectáculo de situaciones inéditas, únicas, o creer desesperanzadamente y con cierta frustración del ánimo que *siempre es igual*, que en el fondo y de verdad, tras el vistoso brillo de accidentes

circunstanciales, se encubren las mismas realidades eternas; que sólo ciertos momentos y ciertos muy escasos hombres tienen verdadera significación y peso históricos o que cualquier época posee su propio e individual valor, una significación dentro de la unidad de un desarrollo que ninguna otra sería capaz de asumir por ella; que nuestras vidas, individuales o colectivas, están condicionadas espacio-temporalmente, es decir, lastradas de un fuerte y grave contenido histórico, o que la razón, soberana e independiente de cualquier vinculación temporal, puede lograr sus cometidos sin importarle el tiempo o el lugar; es en mientes esto último lo que tenía Malebranche cuando decía que sólo lleva impreso el cuño del saber científico “aquello que ya Adán pudo también saber”. Es el mismo ideal spinozista del conocimiento bajo una cierta especie de eternidad.

Cuando se asiste al modo como ciertas ideas metafísicas centrales, pensadas al principio por unas muy escasas y excepcionales mentes, guardan encinta creencias y nuevas maneras de sentir y enfrentarse a las cosas, que adquirirán vigencia un día y serán patrimonio de la gran mayoría de los hombres de una sociedad, apenas entiende uno con qué razón se cuestiona el sentido o la utilidad de la filosofía. Unánimemente se piensa hoy, se siente y hace ciencia, se planifica y gobierna por medio de esa especie de categoría universal del evolucionismo y del desarrollo. Procuramos hacer ver cuáles fueron los orígenes, relativamente cercanos en el tiempo a nosotros, de esta peculiar manera de concebir la realidad, de esta creencia de tan honda y generalizada vigencia. Me interesa terminar subrayando lo siguiente, exprimiendo de cuanto hemos dicho una especie de moraleja ética: vivimos proponiéndonos fines y elaborando planes y más planes de desarrollo conducentes al efectivo cumplimiento algún día de aquéllos. Ello está bien; pero estimo que conviene no marginar de nuestra atención el hecho de que el motor que mantenía vivo el movimiento del espíritu hacia la consecución de cualquier meta era la dialéctica de las contradicciones, de las oposiciones, los rigores y las luchas. Mas, hacer frente a todo eso presupone entereza, valentía y carácter, un cierto temple capaz de endurecer el acero de nuestra voluntad. Quiero decir: el plan vale, pero sólo en la medida en que las voluntades responsables de llevarlo a cabo posean aquel temple; no son los planes, sino los hombres encargados de llevarlos a cabo lo que importa. Es muy posible, quizás lo más probable, que nada a perfección se cumpla y que venga aquí a cuento lo que Sartre decía de la vida, que es una pasión inútil; pero aunque fuera verdad que el fracaso es el fin ineluctable de todo aspirar o proyectar, lo que en definitiva valé es el garbo, la postura, la honradez, el talante o el tono de aquel aspirar. Ocurre, sin embargo, que cada época tiene sus propios y extraños fetiches; los nuestros son las estructuras, los planes, los programas; y, junto a ello, cierto mesianismo ingenuo que nos incapacita para el aprecio, goce y justa valoración de lo actual, de lo que somos y poseemos, por mor de futuros estados y deleites. Es muy cierto que el mundo es hoy hartó complicado y que el tejemaneje de los asuntos humanos no puede confiarse al *laissez faire* decimonónico. Vivir es proyectar; es casi un lugar común decir hoy que la vida del hombre es futurición y ocupación adelantada con el futuro, pre-ocupación. No se olvide que fue precisamente Fichte quien primero llamó la atención sobre esta idea de fin o de proyecto, de *destino* como él gustaba de decir, esencial para el entendimiento y comprensión de la vida de un hombre o de un pueblo. Ahora bien: proyectar, fijarse fines por adelantado, exige, claro es, proyectar en el sentido de hacer planes, de escoger los medios más idóneos para la obtención de los fines. Bien están, pues, aquellos programas, planes y estudios previos de toda índole de que hablaba hace un momento. Mas como en definitiva es el carácter y no las frías disposiciones o los pensamientos desiderativos del plan lo que importa, a la postre resulta que el fracaso de uno trata de enmendarse poniendo en vigencia algún otro; y así vienen y van cambios y más cambios; tantos como constituciones redactaba el buen abate Sieyes y ofrecía a la consideración de los Estados Generales cada lunes o cada martes en los movidos tiempos de la Revolución; cambios de los que, con un poco de malicia, cabría

pensar que son meros pretextos en definitiva para no hacer en serio nada, a fuer de estar viviendo en un permanente estado de provisionalidad. Y lo triste es que todo parece conjugarse para que la *paideia* que hoy florece en la sociedad, al través de las instituciones de enseñanza, de las relaciones interindividuales o sociales de toda índole, tiende no al fortalecimiento del carácter y a estimular el uso autónomo, es decir, libre, de la voluntad, sino, al contrario, a su debilitamiento y flojedad. Es la *paideia* del contentamiento con los magros logros, de los mediocres resultados al nivel de los más, de la eliminación de los obstáculos estimulantes, del camino fácil; pero una *paideia* también del desánimo y la desesperanza, del trauma y del gabinete del psiquiatra ante cualquier esfuerzo, ante cualquier pequeño tropiezo, resistencia o dificultad.