

necesidad imperativa del mandato de la razón y ésta del hecho de que el deber moral es válido para siempre, esto es, eterno. Es la eternidad del deber moral lo que garantiza su perennidad racional sobre los cambios del sujeto. Con ello la ética se centra en la especie humana. Fué la nueva acepción del tiempo la que dotó la noción de especie de un significado moral y racional. La perentoriedad de un tiempo concreto y activo es lo que produce la nueva moral.

El imperativo categórico consiste en hacer del contenido temporal de la subjetividad racional puramente autónoma una ley objetiva. El tiempo, como norma eterna que regula el contenido de las conductas, era cosa muy diversa del tiempo entendido como intuición formal preliminar de las experiencias cognitivas.

El tiempo tratado por Kant en la política es muy diverso del que utilizaba en la gnoseología; tiene un contenido propio y se impone al hombre por asumir la imperatividad absoluta de la especie. Para Kant la religión en la historia es aquello mismo que la objetividad de la especie era para el individuo en la ética: un tiempo absoluto que mide y supera los tiempos relativos. A pesar del evidente contrasentido, Kant cree que su época es la edad en que el tiempo objetivo se ha hecho tiempo histórico; la edad de la Ilustración, la *Aufklärung*.

En el Derecho vuelve a entender formalmente el tiempo, como un cauce vacío, que se llena de contenidos morales. En efecto, para Kant el tiempo es mera forma de coexistencia, la simple posibilidad para que la libertad de cada uno pueda ejercitarse sin lesionar a los demás.—R. C. C.

SIMON (Walter M.): *History for Utopia: Saint-Simon and the Idea of Progress*, en «Journal of the History of Ideas», junio 1956, vol. XVII, núm. 3 (páginas 311-331).

La reputación del Conde de Saint-Simon ha declinado con el correr del tiempo y acaso con justicia. Aunque fué una mente de primer orden, fué un pensador de segunda fila poco original y menos sistemático. Buscó con pasión el conocimiento que había de hacer a los hombres, no libres, sino felices; pero

lo buscó con más celo que discriminación. No obstante, ni sus más ardientes detractores pueden negarle el status de agente catalizador de un proceso que había de ser culminado por sus discípulos, especialmente Comte.

Su contribución más importante fué al campo de la Historia. Se dedicó al estudio de la Historia porque creía que de sus lecciones podían desprenderse enseñanzas que sirvieran de guía a sus contemporáneos. Su visión de la Historia, empero, despreciaba el detalle y amaba la generalización. En el examen de su pensamiento histórico es imposible olvidar algunas expresiones del prepositivismo —por emplear el término acuñado por Gouhier—, como la observación, la inducción de leyes generales y el valor instructivo de la Historia. La esencia del positivismo era para él a la vez un objetivo y un método. El objetivo era conseguir una pintura comprensiva, segura y coherente del Universo y de las leyes que lo gobiernan; el método consistía simplemente en aplicar el método de las ciencias naturales a otras áreas del conocimiento, donde habría de producir resultados igualmente espectaculares e inatacables. La extensión del método científico a nuevos campos requería dos supuestos iniciales que eran metodológicos en sus pretensiones, pero metafísicos en sus implicaciones: la Ley de los Tres Estados y la ordenación jerárquica de la Ciencia.

Utilizando el método del positivismo, Saint-Simon sostuvo que la humanidad se estaba moviendo tanto intelectual como socialmente hacia la era del positivismo. En un último análisis, su sistema no sólo era especulativo más que empírico, sino que era también una defensa más que una presentación objetiva de los resultados de una investigación. Era lógicamente insostenible, ya que trataba de probar su inevitabilidad y con ella su validez. A veces, incluso, sus prescripciones para la realización futura de su ideal violaban sus propias leyes del desarrollo histórico.

El progreso para él era necesario y universal. La sociedad y sus instituciones han mejorado firmemente a lo largo de la Historia, sin exceptuar la Edad Media. La Historia estaba a punto de alcanzar su apoteosis, que habría de ser presenciada —creía él— por la siguiente generación. El progreso no es necesariamente lineal. Podía proceder diversa-

mente, según las épocas, pero jamás dejaba de operar. La idea de progreso constituye realmente el corazón y la inspiración central de su Filosofía de la Historia. Su mérito está en haber sido capaz de inculcar estas ideas en otros, más capaces que él de ordenarlas en un sistema coherente.—S. del C.

MAZLISH (Bruce): *History and Morality*, en «The Journal of Philosophy», LV, 6, 1958 (págs. 230-240).

Cuando Federico Schiller escribió su frase de que «la historia universal era el juicio universal», planteó un problema para los filósofos de la historia.

La posibilidad de ese planteamiento procede de la «nueva moralidad» roussoniana, al postular la disolución de la moralidad antigua y la construcción de una nueva sociedad organizada contractualmente. El paso del estado de naturaleza al estado civil produciría un cambio humano muy destacado, sustituyendo la justicia a la conducta instintiva y dando a sus acciones una moralidad antes impensada. Pero Rousseau no llegó a definir cuál sería esa moralidad. De todo modos, trasladó los fundamentos de la moralidad, desde el alma individual al alma colectiva, concepción que fué desarrollada por R. Owen y otros. El hombre, según esto, era responsable políticamente, pero no moralmente.

Pero el modo de sobrellevar esta responsabilidad era dudoso. Para Becker, el resultado no sería dado en este mundo. Entre rivales políticos sería difícil establecer un criterio judicial al respecto. Adam Smith echa de menos, con ese fin, un «espectador imparcial». De todos modos, la razón de Estado sustituirá a la razón histórica, pero no puede explicarla ni tampoco explicarse a sí misma. La reducción al absurdo de la razón histórica está comprobada en la ética comunista, que la sostiene. Lenin insiste, por ejemplo, en que la *élite* tiene la función de determinar el sentido histórico, combatiendo la noción de «espontaneidad».

La expresión de Schiller tiene el sentido de que el juicio moral es imposible fuera de una dimensión histórica, pues todo sentido moral opera dentro de un sistema vital establecido históricamente. Nietzsche sacaba el tipo ético fuera de los avatares, históricos: el superhombre

reina fuera de la historia. Pero el hombre, en Ortega y Gasset, es su historia, y la naturaleza humana es naturaleza histórica. Por tanto, la moralidad es una forma de historia: es un producto de civilización. Así, pues, la historia y la cultura han de dar juicio de esta solución, del mismo modo que juzgan a Bethoven o a Picasso, con arreglo a códigos previamente establecidos. Pero los Tamerlanes y los Hitlers no pueden juzgar a la cultura, sino que es la cultura quien los juzga a ellos. En este sentido es cierto el dicho de Schiller citado: «La historia universal es el juicio universal».—A. S.

McINERNEY (Ralph): *The teleological suspension of the ethical*, en «The Thomist», XX, 3, 1957 (págs. 295-310).

*Temor y Temblor*, de Kierkegaard, se plantea el problema de la posible inadecuación de la ética, describiendo la «suspensión teleológica de la ética absoluta»: los hombres no requieren revelación para ver las limitaciones de la ética. Las generalizaciones éticas son frecuentemente inexactas e insatisfactorias, y muchas veces confunden lo que es con lo que debe ser. El ejemplo que estudia Kierkegaard es el del mandato de Abraham.

Abraham sufre una tentación «ética», entrando en una relación directa con Dios, sin previa generalización eticista. Entonces, Abraham no depende de la regla ética general, la cual queda suspendida ante su reciente «relación directa con lo absoluto». Lo ético aparece, entonces, como la conducta inteligible para todos los hombres, y puede ser definida en principios científicos con conclusiones válidas, tales como la prohibición del homicidio.

Para Santo Tomás, los preceptos de la Primera Tabla —relación hombre a Dios— primaban sobre los de la Segunda —relación hombre a hombre—. Los preceptos segundos eran medios para los primeros, los cuales estaban directamente encaminados al último fin del hombre. Pero, de todos modos, ¿es insensata la imperación de Dios a Abraham?

El consentimiento de Abraham no significa el consentimiento de cometer un asesinato. Es claro que Isaac no era un criminal. Pero lo definitivo es que, quien ordenaba, era dueño absoluto de la vida