

EL FIN EN SI EN LA ETICA DE BRADLEY*

CARMEN IDALIA ORTIZ*

Bradley entra en el grupo de pensadores que rechaza la idea de que la misión de la ética filosófica sea dictar valores o normas de conducta distintos a los que efectivamente prevalecen en la sociedad: "No puede haber una filosofía moral que nos diga exactamente lo que debemos hacer, y... hacerlo no es la tarea de la filosofía".¹ Para él, esa disciplina tiene a su haber iluminar un hecho: el hecho de la moralidad, del mundo moral. Dicho en otras palabras, a una ética le concierne, según Bradley, entender, sistematizar y explicar la moralidad existente, teorizar las convicciones morales de los hombres, explicitar aquello que éstos persiguen implícitamente en su actividad práctica como agentes morales,² antes que descubrir verdades o dictar otros valores: "Todo lo que la filosofía tiene que hacer es 'entender lo que es', y la filosofía moral tiene que entender la moralidad existente, no crearla o dar instrucciones para ello. . . . La ética no tiene que hacer moral al mundo, sino reducir a teoría la moralidad vigente en el mundo" (ES, 193). "El punto que deseo subrayar es el siguiente: el hecho es el mundo moral, tanto en su lado externo de la familia, la sociedad y el estado, y el trabajo del individuo en esas esferas, como en su lado interno del sentimiento y la creencia moral. La teoría que explique y justifique estos hechos como un todo es la verdadera teoría moral; y cualquier teoría que no pueda dar cuenta de estos hechos podrá, quizás, en alguna otra forma, ser una teoría muy buena y correcta, pero no es una teoría

* Quiero expresar mi agradecimiento a la profesora Carla Cordua —quien me motivó a la publicación del ensayo— tanto por su colaboración en la traducción de las citas de Bradley como por sus importantes sugerencias.

¹ Bradley: *Ethical Studies*, Oxford: Oxford University Press, 1967 (en lo sucesivo ES), p. 193.

² Milne, A.J.M., *The Social Philosophy of English Idealism*, Londres: Allen & Unwin, 1962, p. 60.

moral" (ES, 89s.). La "conciencia moral" es, por consiguiente, dentro de esta concepción de la ética, la "piedra de toque" de la teoría moral.

¿Cómo explica e ilumina la ética de Bradley el mundo moral? La moralidad, nos dice, envuelve esencialmente un "fin en sí". La virtud en modo alguno constituye, para la "voz de la conciencia moral" (ES, 61), un medio para un fin fuera de ella: "... La moralidad. . . nos enseña que, si la consideramos sólo como buena para otra cosa, nunca, en ese caso, la apreciamos del todo. Ella dice ser un fin deseable por sí mismo, no como medio para algo fuera de él" (ES, 58). Por esta razón la pregunta, "¿por qué debo ser moral?", suena "extraña" (ES, 58); no aplica, rigurosamente hablando, en esta esfera: implica la negación misma de la moralidad, o no acierta a captarla, desde el momento en que se refiere o trata implícitamente a la virtud como a un medio;³ su formulación, en fin, es hecha desde un punto de vista otro que el moral: "En "¿por qué debo ser moral?" el "por qué debo ser" es otra forma de decir, ¿para qué sirve la virtud? o ¿para qué es buena?; y vemos que al preguntar, ¿es la virtud buena como un medio, y de qué modo?, asumimos que la virtud no es buena, excepto como un medio. El dogma en la base de la pregunta es, por lo tanto, claramente: (1) la aserción general de que sólo los medios son buenos; o (2) la aserción particular de eso en el caso de la virtud" (ES, 59). "La pregunta, ¿por qué debo ser moral?, descansa sobre la aserción de un fin en sí, que no es la moralidad. . . . Es cierto que preguntar ¿por qué debo ser moral? es, de inmediato, tomar una visión de la moralidad, es asumir que la virtud es un medio para algo otro que ella. . . . Todas las doctrinas por igual deben rechazar el ¿para qué? y coincidir en este rechazo, aunque no coincidan en nada más; puesto que todas ellas deben tener un fin que no es un mero medio. . . . ¿No está claro que, si se tiene una ética, es necesario tener un fin que esté por encima del "¿por qué?", en el sentido de ¿para qué?; y que, si esto es así, la pregunta debe ser ahora, como lo fue hace dos mil años: dado que hay un fin, ¿cuál es este fin?" (ES, 61).

Para explicar y justificar la moralidad la ética tiene que decirnos, pues, cuál es ese "fin en sí" que tan sin lugar a dudas proclama la conciencia moral. Bradley lo define en términos de la autorrealización, o realización del *self*: "... Lo que resta es indicar la

³ Bradley señala que esa pregunta, cuando toma la virtud o la conducta moral como un medio, no tiene sentido y que por consiguiente no hay respuesta positiva posible para la misma. Únicamente tendría sentido si equivaliese, no a "para qué es buena la virtud" o la conducta moral, sino a "¿es la moralidad un fin en sí, y si lo es, cómo y en qué forma?" (ES, p. 64).

expresión más general para el fin en sí, el "por qué" último y práctico; la encontraremos en la palabra autorrealización" (ES, 64). "La moralidad es una forma de actuar tal que en ella se realiza el *self* o la identidad personal del agente moral".⁴ Por otra parte, entiende que las nociones fundamentales de la moralidad ordinaria son las de responsabilidad y la capacidad de responder, y que éstas presuponen (o están basadas en) la identidad personal perdurable del agente moral: "La primera condición de mi culpabilidad o de mi carácter de sujeto de imputación moral", escribe, "es mi mismidad. Debo ser íntegramente una persona idéntica".⁵

En la primera parte de este trabajo trato de exponer la fundamentación que Bradley ofrece en el capítulo "Why Should I be Moral" de su libro *Ethical Studies*, a ese concepto suyo de la autorrealización del individuo como fin en sí de la moralidad. En la segunda parte, me ocupo de otra tesis de la teoría moral de Bradley: su rechazo del individualismo moral. Aquí puede surgir la pregunta de si son compatibles esas dos tesis. Finalmente, en una tercera parte me ocupo directamente de este problema: intento poner de manifiesto cómo (a la luz de lo anteriormente expuesto) la tesis de la autorrealización del individuo como fin último de la moralidad y aquella del rechazo del individualismo moral son tesis totalmente compatibles, en modo alguno incompatibles, dentro de la ética de Bradley.

1

Acaba de verse que para Bradley el fin en sí de la moralidad es la realización de nuestro *self* o de nuestra "mismidad".⁶ Veamos ahora, a la luz principalmente del capítulo "Why Should I be Moral" de *Ethical Studies*, cómo Bradley trata de demostrar esta tesis.

⁴ Milne, A.J.M., *The Social Philosophy of English Idealism*, p. 58.

⁵ Milne, A.J.M., *The Social Philosophy of English Idealism*, p. 58.

⁶ Lo que buscamos realizar y lo que únicamente se realiza en nuestros actos morales, o sea en todos aquellos actos de los cuales somos agentes, o que ejecutamos autoconscientemente, en el sentido de saber lo que hacemos y por qué lo hacemos, así como también, de poder justificar la actividad, es ese *self*, esa misma — si bien (hay que aclarar) nunca se realiza perfecta o completamente; nunca coincide con ninguno de sus actos y estados particulares, ni con el agregado de ellos. Es (se verá) un todo infinito (no una totalidad cerrada); un todo autoconsciente, unidad en y de la diversidad de sus actos y estados, presente en su integridad en cada uno de ellos. En la nota 4 Milne se refiere al *self* como "identidad personal del agente moral". Se trata de la identidad que es base de las dos nociones (ya vistas) fundamentales de la moralidad, condición misma de esta. Más adelante se verá que el *self* moral sólo "es" dentro (en y en virtud de) la comunidad u "organismo moral".

“¿Cómo puede probarse que la autorrealización es el fin?” (ES, 65). Con miras a ello, lo primero que señala Bradley —basándose en lo que la “conciencia moral” dice sobre el fin— es que, en esta esfera (y como ya se vio en la introducción), el acto en modo alguno es un mero medio para un resultado: la moralidad (y en esto, dice Bradley, radica su diferencia respecto del arte) implica tanto el “algo a ser hecho” como el acto de un sujeto o yo agente (ES, 65). “No sólo hay algo que hacer, sino algo que yo debo hacer —yo tengo que hacer el acto, yo debo realizar el fin” (ES, 65). El “algo a ser hecho” y el acto, mirados desde la perspectiva de fin y medio, son inseparables; dicho en otras palabras, en esta esfera no son aplicables las categorías de medio y fin: “Si decides cambiar la posición de fin y medio y decir, mi acción es el fin y ‘lo que hay que hacer’ el medio, no violarías la conciencia moral; pues la verdad es que medio y fin no son aplicables aquí.” (ES, 65) En fin: para la moral, según Bradley, más allá del acto (de mi acto)⁷ no hay fin, o, lo que es lo mismo, en ella (la esfera moral) el fin implica (o es inseparable de) el acto, y éste, por su parte, en tanto que mi acto, o en tanto que realización de mi voluntad,⁸ implica mi autorrealización: “Y el mismo implica autorrealización, porque ha de ser alcanzado por mí. Mediante mi acción lo he de llevar a cabo; haciéndolo real, mi voluntad se realiza, y mi voluntad soy yo mismo. Por lo tanto, hay autorrealización en toda acción; lo prueba el sentimiento de placer.” (ES, 82; cf. 65s.)

Para demostrar que lo que hacemos es, perfecta o imperfectamente, autorrealizarnos, y que posiblemente, fuera de esto no podemos hacer nada más —que lo único que podemos realizar (“accidentes aparte”) son nuestros fines, o sea los objetos que deseamos; que más allá del *self* o de nosotros mismos no deseamos nada y que, por consiguiente, todo lo que hacemos, lo único que hacemos es autorrealizarnos, realizar el *self*—, Bradley se refiere, en segundo término, a la naturaleza del deseo. Primero examina lo que es un objeto deseado. En tanto que deseado, nos dice, el objeto es por una parte un pensamiento (mi pensamiento); por otra parte, es “deseado por mí” (ES, 67). Si bien es inadmisibles el que el motivo, lo que nos mueve a actuar sea invariablemente, o en la mayoría de los casos, la idea de un estado de nuestro *self*, en tanto que *self* que siente, no obstante, señala Bradley, es evidente que únicamente nos mueve aquello que deseamos;⁹ y lo deseado —repite— no es sino

⁷ “El acto para mí, significa mi acto” (ES, 65).

⁸ “Mi voluntad soy yo mismo” (ES, 82).

⁹ Bradley, *Ethical Studies*, página 67. En este rechazo de que el motivo o fin sea la idea de un estado del *self*, Bradley se está oponiendo a la idea hedonista de que lo que nos mueve es la idea del placer asociada con el objeto. Según esto,

nuestro *self*; nos deseamos a nosotros mismos. ¿Cómo demuestra esta última tesis, de que todo lo que se desea es el *self*? Básicamente, afirmando que sólo deseamos algo si —y en la medida en que— nos identificamos con ello, o si nos sentimos afirmados en ello: “. . . Sólo deseamos aquello con lo que nos identificamos, y sólo nos proponemos algo en la medida en que tendemos hacia nosotros mismos en ello. . . En el deseo lo que queremos, en la medida en que lo queremos, es, de algún modo, a nosotros mismos o a un cierto estado nuestro” (ES, 68); —que el que algo nos mueva, presentándose a nuestras mentes como motivo, fin u objeto, se debe o responde exclusivamente a esto (a que nos sentimos uno con ello, a que lo sentimos parte nuestra): “Lo que deseamos tiene que estar en nuestras mentes; tenemos que pensarlo; y además, tenemos que estar relacionados con ello en una forma particular. Si ha de ser el fin, tenemos que sentirnos uno con ello, y en ello; y, ¿cómo podemos sentir eso si no pertenece a nosotros y no ha sido hecho parte nuestra?” (ES, 82). Todos nuestros objetos —nos dice— están asociados con nuestra satisfacción: los sentimos en nosotros, más aún, como nosotros, o nos sentimos en ellos. La esencia de nuestro desear un objeto consiste en la tensión entre dos sentimientos: (1) el sentimiento de nuestra afirmación en la idea de algo otro que nosotros; (sentido contra) (2) el sentimiento de nuestra propia negación, que emerge ante la falta del objeto. En una palabra: lo envuelto esencialmente en todo desear es el confrontamiento de nuestro sentirnos afirmados en la idea de algo con la realidad de nuestro “carecer” de ello, conjuntamente con el sentimiento de nuestra negación, que dicho confrontamiento nos suscita. “Es la tensión de esta relación la que produce el movimiento.” (ES, 68).

A esta primera determinación del “fin en sí” implicado por la moralidad en términos de la autorrealización. Bradley agrega, en segundo lugar, la siguiente: el *self* que se intenta realizar en ella es un todo, no una mera colección de estados. Contra la idea de que lo que se persigue o quiere es un estado del *self*, Bradley afirma: el *self* completo está presente en sus estados; el *self* completo, por lo tanto, es lo que buscamos; tal es el sentido de la palabra autorrealización: “. . . “Si lo que desea es un estado del *self*, ¿puede haber. . . estados del *self* que sean estados de nada; puede, acaso, considerarse correctamente al *self* como una colección, . . . serie o agregado? Si no es posible pensarlo como un mero particular, ¿será posible, por otra parte, pensarlo como una mera multiplicidad, como muchos; o

tenderíamos meramente a un estado nuestro. Ante esto Bradley sostiene que el *self* (totalidad autoconsciente al fin) completo está presente en sus estados.

no resulta más bien necesario, lo queramos o no, considerarlo como una unidad en lo múltiple, o una multiplicidad en lo uno? ¿No estamos obligados a considerar al *self* como un todo que no es meramente la suma de sus partes, ni tampoco algún otro particular aparte de ellas? ¿Y no tenemos que decir que realizar el *self* es siempre realizar un todo, y que la cuestión en moral es encontrar el verdadero todo, realizando al cual se realiza prácticamente el verdadero *self*? (ES, 68s).

Para probar que el *self* que tratamos de realizar es un todo Bradley examina, en primer lugar, los fines efectivos de los hombres, tratando en todo momento de hacernos ver que los mismos sí asumen la forma de un todo sistemático. En segundo lugar examina la forma de la voluntad, enfatizando que ésta constituye una totalidad en la cual se manifiesta el todo que es el *self*.

En su examen de los fines de los hombres (o de aquello con lo cual el *self* se identifica) establece lo siguiente: (1) que ningún hombre tiene fines particulares desligados unos de otros; que los fines de todo hombre, por el contrario, se subsumen o se subordinan a fines más amplios, o todos: "Si consideramos la vida vemos que ningún hombre tiene fines particulares desconectados; todo hombre mira más allá del momento, más allá de esta o aquella circunstancia o posición; sus fines están subordinados a fines más amplios; cada situación es vista (consciente o inconscientemente) como parte de una situación más amplia y en este o en aquel acto tiende a un todo más amplio que no es real en ningún acto particular como tal, y que, sin embargo, se realiza en el conjunto de actos que lo llevan a cabo. . . . La existencia de fines más amplios, que abarcan fines más restringidos, no puede ponerse en duda; de modo que podemos decir que el *self* que realizamos se identifica con totalidades, o que las ideas de los estados del *self* que realizamos están asociadas con ideas que representan a totalidades" (ES, 69); (2) que éstos (los fines más amplios, o todos), a su vez, están subordinados bajo un único fin (un único todo): "Si se examina la vida del hombre normal y se consideran los fines que tiene a la vista (tal y como se exhiben en sus actos), éstos. . . estarán incluidos en un fin principal, o totalidad de fines. . . . La mayoría de los hombres viven una vida con la cual están tolerablemente satisfechos; y esa vida, cuando se examina, se ve que es una esfera que abarca otras esferas, las más bajas de las cuales incluyen y cualifican acciones particulares, y están, a su vez, subordinadas y cualificadas por el todo. Y la mayoría de los hombres tienen algo así como un ideal de vida —una noción de felicidad perfecta que nunca es totalmente alcanzada en la vida real. Y si se toma . . . al hombre normal, decente y serio, cuando ha vivido lo suficiente para saber lo que quiere, se encuentra que su noción de

felicidad perfecta o ideal de vida no es algo disperso . . . y discontinuo, sino algo que se presenta a la mente como una unidad; y si se la imagina más detalladamente, es un sistema donde las partes sirven a un todo" (ES, 70); y (3) que esto (el que los fines de los hombres constituyan un todo) se debe sólo a que el *self*, lo único que se realiza en ellos, es un todo.

En lo que a la forma de la voluntad se refiere, Bradley señala fundamentalmente: la voluntad es un todo de dos "factores" o momentos (ES, 36): uno universal —aquello (el sujeto autoconsciente, si así puede decirse) que experimenta la volición, es decir, aquello que en todo acto volitivo se identifica con algún objeto dado sabiéndose siempre a sí distinto de (y por sobre) éste; que, ante situaciones de deseos conflictivos, reflexiona conscientemente sobre los respectivos objetos (o sea: se distingue a sí de éstos y sabe de su reflexión), constituyendo algo superior a ellos (los objetos), no sólo teórica, sino prácticamente¹⁰ —y otro particular— el objeto (en cada caso) de nuestra volición; aquello con lo cual nos identificamos, o en lo cual nos sentimos: "Para querer, tenemos que querer algo; el lado universal de por sí no es de ningún modo la voluntad. Para querer, tenemos que identificarnos con esto, eso o lo otro; y aquí tenemos el lado particular, y el segundo factor en la volición." (ES, 72). El todo de la voluntad (el todo individual) es, dice Bradley, la identidad de ambos factores, y su realización en la existencia externa; "Tanto la realización del lado particular, el esto o aquello que ha de ser hecho, como la del lado interno del *self* en su hacerlo, con una realización del *self* en ambos, como lo proclama el sentimiento de placer. Esta unidad de los dos factores podemos llamarla el todo individual, o el universal concreto." (ES, 72).

Tanto el examen de los fines efectivos de los hombres, o de aquello con lo cual éstos se identifican, como el de la forma de la

10 "Tenemos deseos conflictivos, digamos *A* y *B*; sentimos dos tensiones, dos atracciones (por así decirlo), pero no podemos afirmarnos realmente en ambas. La acción no se produce, y reflexionamos sobre los dos objetos del deseo con consciencia de que estamos reflexionando acerca de ellos. . . o sobre ellos. Pero no meramente permanecemos contemplándolos hasta que. . . encontramos que nos hemos inclinado en una dirección, que simpatizamos con *A* o con *B*. Pues somos conscientes, además, de nosotros mismos, no simplemente como algo que teóricamente está por sobre *A* y *B*, sino como algo que también prácticamente está por sobre ellos, como una unidad que no es el uno o el otro, sino que es la posibilidad de cualquiera, el lado interno de un acto que indiferentemente debe realizar a *A*. o de uno que debe realizar a *B*, y que por lo tanto, no es ninguno, siendo sin embargo superior a ambos. En resumen, no nos sentimos simplemente a nosotros mismos en *A* y en *B*, sino que nos distinguimos de ambos, como aquello que está por encima de ellos. Este es un factor de la volición, y es difícil encontrar para él un nombre mejor que el de factor, lado o momento universal." (ES, 72)

voluntad, revelan, pues, que nuestro *self*, el *self* a cuya realización tendemos es un todo; que: "El fin que deseamos . . . es encontrarnos y poseernos a nosotros mismos como un todo." (ES, 73). "No sólo lo que quieren los hombres, el fin que se fijan ante sí, es un todo, sino además. . . la voluntad en sí misma, considerada aparte de todo objeto o contenido particular, es un todo similar; o, para ponerlo en su propio orden, el *self* se realiza en un todo de fines porque él es un todo y porque no está satisfecho hasta que no se encuentra a sí mismo, hasta que el contenido es adecuado a la forma, y realizado; y esto es lo que queremos decir con autorrealización práctica." (ES, 73). En fin: que autorrealizarnos como todos es lo que perseguimos.

Tal es nuestro "fin en sí", así teórica como prácticamente. "Lo que queremos en la teoría —dice Bradley— es entender el objeto; no queremos ni remover ni alterar el mundo de los hechos sensibles, sino alcanzar la verdad del mismo. . . . En la medida en que nuestra teoría aparece a la mente como extraña y ajena, en esa medida decimos que no hemos encontrado la verdad; sentimos el impulso de ir más y más allá, alteramos y alteramos nuestras nociones hasta que las vemos como un todo consistente. En este punto descansamos, porque entonces hemos encontrado la naturaleza de nuestro ser y la verdad de los hechos a la par. Y en la práctica, por su parte, aunque con una diferencia, queremos lo mismo. Aquí nuestro objeto no es encontrar la verdad sobre lo dado, dejándolo tal cual es, sino que aquí queremos forzar a los hechos sensibles a corresponder a nuestra verdad. . . . De un lado, . . . existe discrepancia entre mi mundo y yo; de otro lado, el instinto de mi naturaleza me dice que el mundo es mío. Guiado por ese impulso, actúo, altero y altero los hechos sensibles hasta que lo que encuentro en ellos no es sino a mí mismo realizado. Entonces poseo mi mundo, y no lo poseo hasta que encuentro mi voluntad en él; y eso no lo encuentro hasta que lo que tengo es una armonía, o un todo sistemático." (ES, 73s.).

Ahora bien, esto no es todo; la caracterización del fin en sí examinada hasta el presente es aún insuficiente: "Autorrealización es algo más que la mera aserción del *self* como un todo." (ES, 74). Lo que queremos en la esfera teórica no se agota en una mera visión consistente o carente de contradicciones: es indispensable que la teoría tome en cuenta los hechos y los explique. Análogamente, tampoco lo que queremos en la esfera práctica se reduce a una mera "vida armoniosa": en tanto que hombres no podemos (la moralidad es contraria a ello) limitarnos a justo lo que hemos llegado a ser, a lo que somos en el presente: "No es un ideal humano vivir 'la vida de una ostra'. . . . Contra los hechos sensibles a nuestro alrededor y dentro de nosotros, tenemos por siempre que intentar ampliar nuestro dominio; al menos, tenemos que tratar de ir hacia adelante, o

seremos, ciertamente, llevados hacia atrás." (ES, 74). Dicho en otras palabras, nuestro verdadero ser es una combinación de unidad y diversidad; la perfecta identidad de tales elementos (no el extremo de uno u otro). A la caracterización del fin en sí expuesta hasta el presente, es necesario agregarle la nota de la infinitud del todo del *self* que se realiza. Autorrealización alude, sí, a nuestra realización como todos; pero como todos infinitos.

¿Qué significa nuestra infinitud? ¿En qué sentido somos infinitos? Nuestra infinitud se refiere a nuestro ser autoconscientes. "Entiendo que Bradley quiere decir —dice Milne— que el *self* es un todo infinito en el sentido de ser la unidad autoconsciente de sus acciones particulares."¹¹ Somos, en efecto, autoconscientes: somos y sabemos que somos; conocemos nuestros límites. Somos infinitos justamente por esto: porque conocemos nuestra finitud; porque precisamente al conocerla, la superamos y suprimimos: "El espíritu no es finito precisamente porque sabe que es finito. 'El conocimiento del límite suprime el límite'. Constituye una flagrante autocontradicción, el que lo finito conozca su propia finitud. . . Finito significa limitado desde el exterior y por lo externo. Lo finito se conoce a sí mismo como esto, o no se conoce como finito. Si su conocimiento no cae enteramente dentro de sí mismo, entonces en esa medida no es finito. Se sabe limitado desde el exterior y por el exterior, y eso significa que conoce el exterior. Pero si lo conoce, entonces no es finito. Si fuese un ser cerrado en sí mismo, entonces al conocerse a sí no podría saber que hay algo fuera de él. Pero sabe esto último; por lo tanto, la suposición anterior es falsa." (ES, 75).

El sentido del término infinito en uso moral difiere tanto del sentido que la palabra tiene para el hedonismo (el más común) como del que tiene dentro de la ética que concibe al deber abstractamente. Estos son considerados por Bradley como visiones completamente incorrectas de lo infinito.

En la primera (la visión de lo infinito del hedonismo) infinito significa "no-finito" o "sin fin", entendiéndose por ello, no la mera negación del fin, sino algo positivo: una cantidad que no tiene fin: "Cualquier número dado de unidades es finito, pero una serie de unidades producida indefinidamente es infinita." (ES, 76). Bradley se opone a esto porque entiende que, así concebido, lo infinito es una "autocontradicción perpetua" —"Incrementa la cantidad" meramente quiere decir "fija el fin más adelante"; pero al decir eso, de hecho dice "fija el fin". "Incrementa siempre la cantidad" significa "ten por siempre una cantidad finita, y afirma siempre que no es

¹¹ Milne, A.J.M., *The Social Philosophy of English Idealism*, p. 60.

finita”— y que, en la medida en que es real, es sólo finito —“Cualquier cantidad real tiene fines que no puede rebasar. . . . Aquí, en la medida en que lo infinito existe, es finito.” (ES, 76).

En la segunda (la visión de lo infinito de la ética que concibe al deber abstractamente) lo infinito difiere cualitativamente del mundo de las cosas limitadas, constituyendo en sí una esfera totalmente distinta. “Lo infinito no es lo finito, no ya en el sentido de ser más en cantidad, sino en el sentido de ser algo que es diferente en cualidad. . . . El espíritu (p. ej.) es algo más que el agregado de sus estados. Dios es algo más que las cosas de este mundo” (ES, 77). Considera Bradley que, entendido de tal modo (como algo otro que lo finito, distinto, fuera de él, en fin: limitado por él), lo infinito es (al igual que en el concepto, ya visto, que del mismo tiene el hedonismo) meramente finito: . . . “Es en sí finito, porque está limitado por algo diverso” (ES, 77).

“En ninguno de estos dos sentidos es infinito el espíritu” (ES, 77). En el sentido verdadero, “infinito” alude a una unidad o a un todo integrado (si así puede decirse) por una multiplicidad de elementos o factores subordinados, mutuamente referidos en virtud de la relación de oposición, de mutua negación imperante entre ellos. Cada uno tiene su ser en su opuesto, o depende en su ser de éste, merced a la pertenencia a la misma unidad, al hecho de que son momentos de una misma totalidad, o de que una misma totalidad está presente en cada uno. Así, en este auténtico infinito distinguir no implica dividir. (ES, 77). Las distinciones o negaciones que cierta y obviamente se dan entre sus “elementos” o “momentos”, con las relaciones de negación mutua, se dan (pues se trata de *sus* momentos o elementos) en él al fin (o sea en el todo de lo infinito), dentro de él, en tanto que la unidad que las abarca y que está por sobre ellas, por sobre todos y cada uno de los “momentos” o “factores”, pero que (al mismo tiempo) sólo es y sólo se realiza en y a través de (todos y cada uno de) éstos (en modo alguno fuera de los mismos). Dicho en otras palabras, lo infinito, en el sentido verdadero, no es relativo a nada otro que él, no está determinado por nada exterior: “Lo negativo es además su afirmación. Así, lo infinito tiene una distinción, y por lo tanto una negación, en sí, pero no es distinto y negado más que por sí mismo. Lejos de ser una cosa que no es otra cosa, es un todo en el cual tanto la una como la otra son meros elementos. Este todo es, por lo tanto, absolutamente relativo, pero la relación no es exterior a él; los particulares son momentos en los cuales él es la relación de sí mismo a sí mismo, y así, está por encima de la relación, y es absoluta realidad. Lo finito es relativo a algo otro; lo infinito es autorrelacionado” (ES, 77s.).

Como en las dos visiones erróneas aludidas, se trata (en este

“sentido verdadero”) de la negación de lo finito. La diferencia respecto de aquellas radica en que aquí lo finito es efectiva, realmente negado: . . . “A diferencia de los dos falsos infinitos, éste no deja lo finito como antes. Ni afirma, con (1), “lo finito es lo no-finito”, ni, con (2), trata de deshacerse de él duplicándolo” (ES, 77). ¿En qué consiste esta negación real? Lo que se niega es el carácter que tiene lo finito tomado aisladamente. Como elemento de un todo mayor, se preserva: “Niega realmente a lo finito de modo que éste último desaparece no por tener un negativo por sobre él y en oposición, sino por estar incluido en una unidad mayor en la cual, convirtiéndose en elemento, pierde su carácter original y es tanto suprimido como preservado” (ES, 77). En esta concepción de lo infinito, pues, lo finito es simultáneamente abolido (negado) y preservado —abolido en tanto que desligado de la unidad mayor en y de la cual es un elemento; preservado en tanto que tal, decir, en tanto que el elemento de y en un todo mayor que realmente es. Lo infinito, de tal modo, es la “unidad de finito e infinito” (ES, 77).

Lo que mejor simboliza nuestra infinitud es el círculo — “la línea que retorna a sí misma, no la línea recta producida indefinidamente” (ES, 78)—. La misma (nuestra infinitud) se nos evidencia especialmente en la “satisfacción del deseo” —“Ahí tenemos lo que yo soy y su opuesto, y el retorno desde éste, el encontrar en lo otro nada más que a sí mismo” (ES, 78)— y en la forma de la voluntad, ya examinada.

Pero —dice una posible objeción— en realidad somos finitos. No estamos acabados, no somos perfectos. sino que hay una parte nuestra que nunca llega a ser, que nunca se realiza. De ahí el mandato moral que nos llama a progresar, el que nuestra vida moral sea un “progreso perpetuo”. Y, por otra parte, es evidente que “soy lo que soy hasta cierto punto en virtud de relaciones externas, y no caigo enteramente dentro de mí mismo” (ES, 78). En fin: que estamos limitados desde el exterior, que cada uno de nosotros es “uno entre otros” (finito, pues).

¿Cómo responde Bradley a esta posible objeción? Veamos primero lo que responde a la primera dificultad que la misma le presenta. Ciertamente, admite, también somos finitos: “Soy finito; soy a la vez infinito y finito y es por eso que mi vida moral es un progreso perpetuo. Tengo que progresar porque tengo a otro que ha de ser, y sin embargo nunca es perfectamente yo mismo; y así, mientras soy, estoy en un estado de contradicción” (ES, 78).

El *self*, en efecto, nunca está completo, y la esfera de sus posibilidades futuras es tan parte de su esencia como lo son la de su presente y la de su pasado.

Por esto (porque nunca estamos perfectamente realizados) no

podemos, como ya se vio, reducirnos a lo que somos en el presente; por eso nuestra vida moral, como se acaba de ver, es un "progreso perpetuo"; por eso, en una palabra, siempre hay un fin por realizar; por eso la existencia misma de la moralidad: "Si se me pregunta por qué he de ser moral, no puedo decir más que esto: que algo de que no puedo dudar es mi propio ser en este momento, y que puesto que en ese ser está envuelto un *self*, que ha de llegar a ser aquí y ahora, pero que no es en este aquí y ahora, no puedo dudar que hay un fin que yo he de realizar; y la moralidad, si no equivale a este fin, está de todos modos incluída en este hacerme real a mí mismo" (ES, 84).

En lo que a la segunda dificultad envuelta en la objeción se refiere, a saber, la alegación de que somos exclusivos, de que las relaciones de unos con otros son puramente externas o de que somos finitos porque limitados por algo otro, o desde el exterior, Bradley responde que en realidad somos "órganos", miembros autoconscientes del todo u "organismo" en el cual vivimos, y que esto significa que nuestras relaciones dentro de éste, nuestras relaciones con los demás no son meramente externas, sino, por el contrario, parte de nuestra esencia; que, pues, lejos de excluírnos los unos a los otros, la comunidad con otros está presente en cada uno, o lo que es lo mismo: que la "esfera de relaciones" del todo social al que se pertenece determina esencialmente a cada miembro, de modo tal que cada uno es lo que es en virtud de él (del todo), no fuera; que nuestra finitud, en fin, en el sentido de nuestro *self* exclusivo es una ficción. Somos funciones autoconscientes en el todo social —un todo u "organismo" que se especifica a sí en cada una de ellas (sus funciones), una vida que vive en cada uno de sus miembros, un uno que sólo es en sus muchos— y como tales es que nos autorrealizamos. "Tienes que ser, no una mera pieza de un todo, sino un miembro de él, y como tal tienes que conocerte y quererte a tí mismo" (ES, 79).

A continuación, veremos con más detalle esta oposición de Bradley al individualismo.

2

El individualismo concibe al individuo como absolutamente exclusivo y a las comunidades como meros agregados de individuos. Para el autor bajo consideración (quede dicho esto como anticipación de una discusión posterior), el individuo así concebido es pura ficción, pura fábula, abstracción de la mente. El hombre en tanto que hombre es un ser social. Las relaciones del individuo dentro de la sociedad en que vive no son meramente externas, sino todo lo contrario: forman parte de su ser. Determinan esencialmente al individuo —éste ocupa un espacio ciertamente más o menos

exclusivo, pero es lo que es en y en virtud de la comunidad a la que pertenece, en modo alguno fuera; en y en virtud de la "esfera de relaciones" en la cual ha nacido y crecido, puesto que su ser, el contenido de su ser ha sido determinado y formado (por medio de la herencia, la educación, hábitos y costumbres, por ejemplo) por ésta (la sociedad, o "esfera de relaciones"). La esencia de cada individuo, en fin, está impregnada completamente por la comunidad; de modo que, merced a esta presencia en cada uno de ellos de un mismo todo (la sociedad, de la cual son miembros), cada uno es lo que es en la medida (dice Bradley) en que es lo que otros también son (ES, 167). Las comunidades son realidades y no meros agregados de particulares. "A la aserción, entonces, de que los *selves* son 'individuales' en el sentido de ser exclusivos de otros *selves*, oponemos la aserción igualmente justificada de que esto es una mera fantasía. Decimos que, fuera de la teoría, no existe ningún hombre individual de esa índole; y trataremos de mostrar, partiendo de los hechos, que, en efecto, lo que llamamos un hombre individual es lo que es por causa de la comunidad y en virtud de ella, y que, por ello, las comunidades no son meros nombres, sino realidades, y sólo pueden ser concebidas (si hemos de atender a los hechos) como la unidad en la multiplicidad" (ES, 166). A continuación examinaré un poco más detalladamente los argumentos individualistas que Bradley combate, tal y como él mismo los expone en *Ethical Studies*, y luego pasaré a examinar la concepción que les opone.

La única realidad (sostiene el individualismo) es el individuo (de ahí que se le denomine de ese modo). "La única realidad en que cree es el 'individuo', en el sentido de este, ese y el otro particular" (ES, 164). Dentro de esta perspectiva, se opone dicha concepción a la idea del estado como anterior al individuo, y del todo como más que la suma de sus partes: lo único real en todas las comunidades humanas son los individuos de los cuales las mismas consisten. "Los individuos las han hecho, y las hacen, estableciéndose y manteniéndose a sí mismos en ciertas relaciones" (ES, 163s.). Cada uno de los individuos es real por sí mismo (independientemente de las relaciones de comunidad, que le son accidentales, no esenciales, al ser de ellos). "Es en razón de ellos que las relaciones son reales. Ellos las crean, son reales dentro de ellas, no en virtud de ellas, y serían igualmente reales fuera de las mismas" (ES, 164). El todo no es más que la mera suma de las partes, y éstas son tan reales fuera de él como lo son dentro, tan reales antes de su adición como después. "¿Realmente supones que el individuo perecería si toda forma de comunidad fuese destruída? ¿Piensas que a las palabras "universal" y "organismo" corresponde algo real? Todo es en el organismo lo mismo que es fuera, y lo "universal" es un nombre, al que corresponden, como hecho

existente, las personas particulares en tales y cuales relaciones. . . . Las relaciones en que se sostienen no hacen de ellos lo que son, sino que son accidentales, no esenciales, a su ser; y, en lo que respecta al todo, si no es un nombre para los individuos que lo componen, no es el nombre de nada real" (ES, 164). Veamos ahora cómo Bradley combate esta concepción.

La historia, dice en primer término, ha rechazado y desacreditado completamente la concepción individualista del origen de la sociedad, y la práctica, por otra parte, pone de manifiesto la realidad del estado: . . . "Si nos fijamos en la práctica, encontraremos en todas partes al estado afirmándose a sí mismo como un poder que posee, y de ser necesario, afirma, el derecho de usar. . . la propiedad y la persona del individuo sin considerar sus deseos, y que, más aún, puede destruir su vida en castigo, y emplear otros poderes que ninguna teoría del contrato explica, excepto a través de las más palpables ficciones" (ES, 164s.). Ambas, en fin, son contrarias al "hecho" primordial de los individualistas: "Si se contempla la historia, entonces, aparte de la metafísica, y la práctica actual de la sociedad, ellas no parecen establecer el "hecho" de que el individuo sea la única realidad y las comunidades meras colecciones" (ES, 165).

En segundo término, Bradley menciona ciertas "realidades" que se oponen al individualismo: "Cuando su visión se extiende a realidades evidentes, tales como la naturaleza de los animales gregarios, la probable proveniencia del hombre de ellos, las instituciones de la sociedad antigua, las comunidades existentes que imprimen el tipo común en todos sus miembros, donde la estructura orgánica y la afirmación del todo resultan ser de importancia suprema en comparación con cualquiera de los miembros, entonces no les queda más que replegarse en su metafísica" (ES, 165). Y por último, pasa a combatir la concepción individualista del individuo desde el centro del asunto: oponiéndole su visión de lo que es un individuo, a la luz de la experiencia.

Para ilustrar esto (lo que es en realidad un individuo, conforme a los hechos) toma como ejemplo un hombre de su sociedad y momento —"Tomemos un hombre, un hombre inglés, tal como es ahora, y señalemos que aparte de lo que él tiene en común con otros, aparte de su semejanza con otros, él no es un hombre inglés —ni un hombre del todo; si se lo toma como algo por sí mismo, no es lo que es" (ES, 166)— y comienza a considerarlo a partir del momento de su nacimiento — "Considerémoslo tan pronto como es separado de su madre y ocupa un espacio claro y exclusivo de todos los demás seres humanos" (ES, 168). En su intento de demostrar que el individuo sí tiene en su ser identidad con otros, o que es lo que es en y en virtud de la sociedad, Bradley se refiere: (1) a la fisiología; (2) a lo que

llama "tipo nacional" (una de aquellas realidades que se oponen al individualismo, que antes mencionara); (3) a la herencia de "tendencias civilizadas" y (4) al ser básicamente social del hombre en tanto que hombre (y aquí vuelve de nuevo a la historia, en tanto que contraria al concepto individualista del origen de la sociedad).

Si se tiene en cuenta a la fisiología, señala, ni tan siquiera en el momento de nacer (en el cual, imagina, la educación y la costumbre no han actuado aún sobre el niño) puede considerarse a ese ser humano un mero individuo, en el sentido de ser absolutamente exclusivo. El niño acabado de nacer tiene una naturaleza interna potencial, que a la larga (al desarrollarse) se pondrá de manifiesto en su ser, determinando su "futura individualidad" (ES, 168). Esa naturaleza interna consiste de las cualidades mentales o intelectuales que ha heredado de sus padres; no es, por lo tanto, algo exclusivamente suyo. "Sobre la herencia de cualidades mentales, la investigación moderna y la experiencia popular, según se expresan conjuntamente en la opinión vulgar no educada, se apoyan, creo, la una a la otra, y al respecto no necesitamos extendernos. Pero si las cualidades intelectuales son heredadas de los antecesores, ¿no es, pregunto, bastante claro que un hombre puede tener en sí lo mismo que tenían su padre y su madre, lo mismo que tienen sus hermanos y hermanas?" (ES, 169).

Ahora bien, el niño —prosigue diciéndonos— no es meramente el miembro de una familia, sino que, en menor escala, es miembro de una serie de otras esferas, y en mayor escala, es miembro de la nación (inglesa, en el ejemplo que el autor considera), el todo al cual se subordinan todas aquellas otras esferas. Y en tanto que miembro de la nación, el niño tiene impreso en sí un cierto "tipo nacional", que comparte por supuesto con los demás niños de su nación; hay en él, pues, identidad con otros: "Es, creo, un hecho que, al nacer, el niño de una raza no es lo mismo que el niño de otra; que en los niños de una raza hay una cierta identidad, un tipo nacional desarrollado o sin desarrollar que puede ser difícil de reconocer, o que al presente puede aún ser irreconocible, pero que no obstante aparece en alguna forma. Si ese es el hecho, entonces podemos, de nuevo, decir que un niño inglés es en algunos respectos, aunque tal vez no lo muestra todavía, lo mismo que otro. Su ser es en esa medida común a él con otros; no es un mero individuo." (ES, 169).

Los padres de los cuales nace el niño en un momento dado son de alguna raza dada, y han de ser además de algún cierto grado de cultura. Pues bien: la civilización —sostiene Bradley— se hereda en un grado significativo. Las "tendencias civilizadas" heredadas son parte de la esencia del niño. Y de nuevo: no son exclusivas de él, pues las debe a sus antecesores, quienes a su vez las deben a la sociedad. Su

ser, por consiguiente, —queda dicho una vez más— envuelve identidad con otros: “Es la opinión de aquellos mejor capacitados para hablar del asunto que la civilización es hereditaria en alguna medida importante; que las aptitudes son desarrolladas, y están latentes en el niño al nacer; y que son cosas muy diferentes, aun aparte de la educación, nacer de antecesores civilizados y de no civilizados. Estas “tendencias civilizadas”, si podemos usar la frase, son parte de la esencia del niño. El sólo sería parcialmente (y aun esto es dudoso) él mismo sin ellas; las debe a sus antecesores, y sus antecesores las deben a la sociedad. Los antecesores fueron hechos lo que fueron por la sociedad en que vivían.” (ES, 170).

El niño, pues, nace en un “mundo viviente” (ES, 171), en un todo sistemático (Bradley, como indicaré más adelante, establece una analogía entre este todo y lo que se denomina un organismo). No sólo hereda hábitos, sino que está continuamente sometido a la habituación desde el exterior. Crece en medio del ejemplo y la costumbre. Su ser se cualifica, se determina, es “infectado” por la existencia de otros, en fin: adquiere su substancia misma del mundo en el cual vive (ES, 172), antes de que él pueda pensar en sí mismo o en su ser como algo separado; antes de que su conciencia se torne claramente en autoconsciencia (si así puede decirse), o de que pueda distinguir el “sentimiento de su existencia” de todo otro. “Si suponemos, entonces, que los resultados de la vida social de la raza están presentes en una forma latente y potencial en el niño, ¿podemos negar que son propiedad común? ¿Podemos afirmar que no son un elemento de identidad en todos? ¿Podemos decir que el individuo es este individuo porque es exclusivo, si cuando quitamos lo que incluye pierde caracteres que lo identifican, y si también tiene lo que los otros tienen y por tanto incluye en algún sentido a los otros tal como ellos lo incluyen a él? Por sí mismo, entonces, ¿cómo lo llamaremos? Confieso que no sé, a menos que lo llamemos un intento teórico de aislar lo que no puede ser aislado, y que, supongo, fuera de nuestras cabezas no tiene existencia. Pero lo que él es realmente, y no en mera teoría, sólo puede describirse como la especificación o particularización de aquello que es común, que es lo mismo en medio de la diversidad, y sin lo cual el ‘individuo’ sería tan distinto de lo que él es que no podríamos llamarlo el mismo.” (ES, 170s.)

Con esto queda claro, dice Bradley, sin ayuda de la metafísica, que el individuo aparte de la comunidad es una abstracción (ES, 173); e igualmente (puede decirse) (queda claro) que ésta última (la comunidad) no es un mero nombre para un mero agregado de individuos, sino una realidad. . . . “Dejando fuera de consideración la cuestión de una sociedad más amplia que el estado, debemos decir

que la vida de un hombre con sus deberes morales está constituida fundamentalmente por su situación en ese sistema de totalidades que es el estado, y que éste, parcialmente por sus leyes e instituciones, y aún más, por su espíritu, le da la vida que él vive y que debe vivir. Que existen instituciones objetivas es por supuesto un hecho obvio; y es un hecho que cada día se torna más evidente, que estas instituciones son orgánicas y además, son morales. La aserción de que las comunidades han sido manufacturadas por la adición de unidades exclusivas es, como hemos visto, una mera fábula; y si, dentro del estado, tomamos aquello que parece depender totalmente del capricho personal, p.ej., el matrimonio, aun aquí encontramos que un hombre renuncia a su ser en la medida en que éste excluye a otros; se subordina a sí mismo bajo una unidad que es superior a la persona particular y a los impulsos que pertenecen a su existencia singular.” (ES, 174).¹²

El todo sistemático, el “uno en los muchos” (la sociedad) es, pues, lo universal que compenetra y vive en la vida de sus miembros (no fuera) y se realiza en y a través de las funciones de ellos, los cuales a su vez son lo que son en virtud del todo y se realizan autoconscientemente (como miembros) dentro del mismo. De tal modo, sociedad e individuo constituyen, en esta concepción, los dos lados (inseparables) del “organismo moral”:¹³ el externo (sistemas,

¹² En este último pasaje, como en el anterior, el punto que Bradley quiere enfatizar es el siguiente: que, tal y como lo testimonia la historia, el hombre en tanto que hombre es un ser social; que lo humano en él, por decirlo así, envuelve de un modo esencial la sociabilidad y que como consecuencia (como consecuencia de su nacer, determinarse y modelarse en interacción comunitaria dentro del organismo que es la sociedad) todo individuo humano, en la medida en que es humano, contiene (y no puede menos que contener) en su ser, en su esencia, identidad con otros; es lo que es (para decirlo de nuevo con las palabras de Bradley) en la medida en que es lo que otros también son. Afirma: “Si para responder se replica ‘sí, pero los antecesores eran anteriores a su sociedad’, eso, al menos, es una aserción arriesgada y no probada, puesto que el hombre, tan lejos como la historia lo puede rastrear, es social; y si se acepta la conjetura de Darwin del desarrollo del hombre a partir de un animal social, tenemos que decir que el hombre nunca ha sido sino social, y la sociedad nunca fue hecha por hombres individuales.” (ES, 170).

¹³ ¿Por qué Bradley compara analógicamente a la sociedad con un organismo? A propósito dice Milne: “Sin duda lo encuentra útil para destacar el hecho de que una sociedad es una manera de actuar alcanzada por la cooperación de sus miembros, y que el agente moral individual no es nada aparte de la sociedad”. Ahora bien, en un respecto —señala Milne— una sociedad y un organismo son fundamentalmente distintos, a saber: los miembros de la sociedad son autoconscientes (en tanto que tales); saben de sí en tanto que identificados con la voluntad universal. “Ellos se conocen a sí mismos como miembros, y cumplen sus funciones a la luz de este conocimiento”. Los órganos, por el contrario, no son autoconscientes: desconocen que son órganos. Realizan sus funciones ciega y automáticamente. ¿Tiene conciencia Bradley de los límites de su analogía? “En *Ethical Studies* —considera Milne— Bradley parece estar

instituciones) y el interno (el "espíritu": la voluntad de los miembros), el cuerpo y el alma, respectivamente: "Hay un lado externo, sistemas e instituciones, desde la familia a la nación; podemos llamarlo el cuerpo del mundo moral. Y tiene que haber también un alma, o si no el cuerpo se hace pedazos; todos saben que las instituciones sin espíritu están muertas. En el organismo moral, el espíritu radica en la voluntad de los órganos en cuanto voluntad del todo que, en los órganos y mediante ellos, realiza al organismo y lo hace viviente; y ella también . . . es y tiene que ser sentida o conocida por cada órgano como su propia voluntad interior y personal. Esta conciencia interna de uno mismo como voluntad de la buena voluntad pertenece al lado interior del todo moral; podemos llamarlo el alma; y es la esfera de la moralidad personal, o la moralidad en el estrecho sentido de la conciencia de la relación de mi *self* privado con la voluntad universal presente interiormente, mi conciencia de mí mismo y mi voluntad de ser uno con ella o contrario a ella, como cumplido o como malo. . . . Las instituciones morales son cuerpos muertos sin la moralidad personal, y la moralidad personal aparte de las instituciones morales es una irrealidad, un alma sin cuerpo." (ES, 177s.) El individualismo yerra en su explicación del individuo y de las comunidades, porque separa lo que no es susceptible de separación: "Para saber lo que es un hombre (como hemos visto) no puede tomárselo en aislamiento. El es uno de un pueblo, nació en una familia, vive en una cierta sociedad, en un cierto estado. Lo que

consciente de los límites de su analogía, y no piensa que una sociedad sea literalmente un organismo. El siguiente pasaje muestra que él conoce el rol fundamental del pensamiento y la volición en la vida de una sociedad: "Es bastante claro que una nación no tiene espíritu público a menos que sus miembros tengan espíritu público, esto es, que sientan el bien general como un asunto personal o lo tengan en el corazón. El punto aquí es que no puede haber el mundo moral a menos que se lo quiera, que para ser querido, tiene que ser querido por personas y que estas personas, no sólo tienen que tener el mundo moral como el contenido de sus voluntades, sino además, tienen que ser de alguna forma conscientes de sí mismas en tanto que volición de ese contenido". Pero, a pesar de este pasaje, . . . Bradley no es totalmente consciente de los límites de su analogía orgánica. El parece haber pensado que, aunque son cosas diferentes, una sociedad y un organismo son iguales en estructura" (Milne: *The Social Philosophy of English Idealism*, pp. 63-64). Esta crítica que le hace Milne a Bradley (al final de la cita) es injusta. Milne pasa por alto que *Ethical Studies* propone una moral que contiene dos partes: la moral social (objeto de mi consideración aquí) y la moral ideal (que no considero) *En sociedad, el individuo desarrolla ideales que lo liberan de los límites de su sociedad y le permiten enfrentarse críticamente con ella*. La moral ideal, tal y como Bradley la entiende, es una prueba fehaciente de que el individuo es más que un mero miembro de un organismo. La crítica de Milne, pues, sólo alcanza a la moral de "My Station and its Duties" (objeto, como dije, de este estudio), a la cual el mismo Bradley considera limitada y necesitada de un complemento.

tiene que hacer depende de su lugar, de su función, y todo eso proviene de su situación en el organismo" (ES, 173).

En *Ethical Studies*, Bradley le formula tres objeciones (o le atribuye tres defectos) a la ética que concibe al deber abstractamente: en ella lo universal es abstracto, subjetivo y deja fuera o excluye una parte del individuo.¹⁴ Ahora bien, lo universal que se realiza en "mi situación social y sus deberes" (dice) carece de tales defectos: ahí lo universal es tanto concreto como objetivo, y no deja fuera o excluye una parte del individuo. (1) Por qué es concreto, acabamos de verlo: porque lo universal es una totalidad sistemática que sólo es, vive y se realiza en y a través de los miembros (quienes a su vez, sólo son reales dentro de ella); un todo que se especifica y particulariza en ellos: "Lo universal a ser realizado no es una abstracción, sino un todo orgánico; un sistema donde muchas esferas están subordinadas a una esfera, y acciones particulares a esferas. Este sistema es real en el detalle de sus funciones, no fuera de ellas, y vive en sus procesos vitales, no fuera de ellos. . . . Lo universal entonces que yo he de realizar es el sistema que penetra y subordina a sí los detalles de todas las vidas, y aquí y ahora en mi vida tiene esta y esa función en este y ese caso, ejerciendo las cuales a través de mi voluntad se realiza a sí mismo como un todo, y a mí en él." (ES, 176s.) Por otra parte, si bien es concreto, no depende del capricho personal; los deberes son objetivos, en el sentido de ser prescritos al individuo, o de no ser aquél quien se los dicta a sí: "No es dado por capricho, pues aunque dentro de ciertos límites yo puedo escoger mi situación de acuerdo a mi propio gusto, no obstante yo y todos los demás tenemos que tener alguna situación con deberes pertenecientes a ella, y estos deberes no dependen de nuestra opinión o gusto. Ciertas circunstancias, una cierta posición imponen un cierto curso. En mi situación, mis deberes particulares me son prescritos, y yo los

¹⁴ El reproche de abstracto se refiere a su carencia de contenido, toda vez que lo universal es definido en ella como lo que no tiene contenido particular (ES, 176). "Y la consecuencia es que, o no puede querer nada, o lo que se quiere es querido, no en razón de lo universal, sino caprichosamente" (ES, 175). El reproche de subjetivo, por otra parte, se refiere a su no ser real en el mundo: "Lo universal, ciertamente, se proclama a sí mismo como "objetivo", en el sentido de ser independiente de esta o esa persona, pero sin embargo, no es real en el mundo. No viene a nosotros como lo que es, meramente viene como lo que ha de ser, una noción interna en las personas morales, que no tiene poder para realizarse a sí misma y transformar el mundo". (ES, 175). Y por último, el reproche de que lo universal excluye una parte del individuo se refiere a que, en esa concepción (según Bradley), siempre permanece en nosotros un elemento en contradicción con el bien, con lo bueno: "Por mucho que tratemos de ser buenos, por muy determinados que estemos para hacer que nuestra voluntad coincida con la buena voluntad, nunca, sin embargo, tendremos éxito" (ES, 175).

tengo, deséelo o no.” (ES, 176). (2) Lo universal es “objetivo”, por otro lado, porque es efectivamente realizado en el mundo; porque el organismo sistematizado, la amplia esfera con esferas subordinadas (de la familia al estado) constituye y representa la realidad de la voluntad moral, su realización o plasmación en la existencia externa: “El organismo objetivo, el mundo moral sistematizado, es la realidad de la voluntad moral; mis deberes en el interior corresponden a funciones debidas en el exterior. No hay necesidad aquí de una armonía preestablecida o postulada, pues el todo moral es la identidad de ambos lados.” (ES, 180). (3) Y por último: que lo universal no excluye una parte del individuo quiere decir que, en “mi situación social y sus deberes”, la contradicción entre el *self* sensible y el *self* ideal es superada. En tanto que miembro autoconsciente del organismo moral, la voluntad del individuo es la voluntad del todo: el individuo se identifica con ésta, y es ésta la voluntad que realiza a través de sus actos. Su *self* privado, en tanto que mero particular (o lo que es lo mismo: su posible mala voluntad, en tanto que voluntad de un mero particular), es visto por él como el falso *self*; como voluntad de autorrealizarse como si fuese exclusivo, meramente él o aislado (como, pues, lo que no es, y por ende tampoco realizarse realmente), siendo por lo mismo subordinado al *self* auténtico, la mala voluntad a la buena (verdadera): “¿Cómo desaparece la contradicción? Desaparece mediante mi identificación con la buena voluntad que yo realizo en el mundo, por mi negativa a identificarme con la mala voluntad de mi *self* privado. En la medida en que soy uno con la buena voluntad, viviendo como un miembro en el organismo moral, he de considerarme a mí mismo real y no he de considerar el falso *self* real. Ese no puede atribuírseme en mi carácter de miembro en el organismo. Aún en mí, la falsa existencia de él ha sido parcialmente suprimida por el organismo; y en lo que al organismo concierne, es totalmente suprimida, porque se contradice en sus resultados y no admite realidad. Por lo tanto, no existiendo para el organismo, no existe para mí como un miembro en él; y sólo como un miembro en él me considero a mí mismo real.” (ES, 182).

Así, en “mi situación y sus deberes” se realiza el individuo,¹⁵ y en y con esa autorrealización de los miembros se realiza el

¹⁵ “Si este no fuese el caso, cuando consideramos que el hombre moral ordinario está satisfecho consigo mismo y feliz deberíamos estar obligados a acusarlo de inmoralidad, cosa que no hacemos; decimos que él, probablemente, podría ser mejor, pero no decimos que es malo, o que necesita considerarse a sí mismo así. ¿A qué se debe esto? Se debe a que “mi situación y sus deberes” nos enseña a identificar a otros y a nosotros mismos con la situación que tenemos; a considerar eso como bueno, y en virtud de ello, a considerar a otros y a nosotros mismos buenos también”. (ES, 181).

organismo: “No sólo lo que debe ser en el mundo es, sino que yo soy lo que debo ser” (ES, 181).

3

Con lo anterior se ha visto más o menos (en la Sección 1) el concepto de Bradley de la autorrealización del individuo como el fin en sí moral (aunque sólo la exposición un tanto inadecuada que aparece en “Why Should I be Moral”);¹⁶ y su rechazo (en la Sección 2) del individualismo.

La totalidad de lo expuesto pone de manifiesto claramente cómo estas dos tesis son, dentro de la ética de Bradley, enteramente compatibles. Esta compatibilidad se nos evidencia en su concepción del individuo y de las comunidades humanas (o del “organismo moral”) —la tesis que opone al individualismo—, objeto del capítulo “My Station and its Duties” (en el cual, dicho sea de paso, queda superada la ya apuntada abstracción existente en “Why Should I be Moral”). Ahí, en efecto, vimos cómo para Bradley el “individuo” de los individualistas nunca ha existido ni existe: es ficción, fábula, abstracción de la mente (demás está decir, por consiguiente, que no cabe ni la más remota posibilidad de que ese individuo absolutamente exclusivo sea el individuo de la autorrealización bradleyana); y, por otro lado, (vimos) cómo el individuo verdadero, el individuo que se autorrealiza, lejos de ser un “mero individuo”, en el sentido del individualismo, es el individuo que nace y se determina dentro de la sociedad, el individuo en tanto que miembro autoconsciente del organismo,¹⁷ cuya voluntad es una con la voluntad universal como voluntad de todos los miembros, o con la “buena voluntad” que realiza un fin superior a cada uno de los hombres como meros particulares, y que es capaz de confrontarlos bajo la forma de ley u obligación. Vimos, en fin, cómo la sociedad, en virtud de su ser el

¹⁶ Efectivamente, esa exposición, tal y como el mismo Bradley lo reconoce, no precisa concretamente la naturaleza del *self* que se autorrealiza: “Ciertamente, en nuestras observaciones previas pensamos que habíamos encontrado alguna respuesta a la pregunta, ¿cuál es el fin? Pero esa respuesta era demasiado abstracta para sostenerse por sí misma. Y así, si podemos decir que sabemos muy bien que el fin es la autorrealización, al presente, sin embargo, no parecemos haber aprendido nada sobre el *self* a ser realizado”. (ES, 160).

¹⁷ La conciencia que el individuo tiene de sí en cuanto miembro (o la conciencia en él de la relación de su voluntad como particular con el organismo o con la voluntad universal bajo la forma de ley u obligación) es, como ya se ha visto, denominada por Bradley la esfera de la moralidad personal. El rechazo, por parte de la “conciencia moral ordinaria”, de la existencia del *self* privado como algo meramente particular, constituye una manifestación de dicha esfera (de la moralidad personal o autoconciencia del miembro en tanto que tal).

producto del esencial ser y vivir social de los hombres, o la objetivación de la unidad de las múltiples voluntades de ellos (si así puede decirse), es realmente la "unidad en lo múltiple": "Cuando él dice que las comunidades deben ser consideradas como "la unidad en la multiplicidad", el sentido es que una comunidad es una manera de actuar efectuada por agentes racionales. Ellos son los muchos, pero son también uno en el sentido de que no son un mero agregado, sino que constituyen una totalidad sistemática. El agente racional no es nada aparte de su membrecía de comunidades."¹⁸

El fin en sí moral, por lo tanto (síguese de la síntesis de los resultados de "Why Should I be Moral" y "My Station and its Duties") es la autorrealización del individuo como el miembro de la sociedad que realmente es; es la realización del todo en y a través de la autorrealización de los miembros, o bien, la autorrealización de éstos como funciones de una totalidad sistemática que sólo se realiza en y mediante ellas. En otras palabras, el fin es la realización de la "buena voluntad" como superior al individuo en tanto que "mero individuo", o como voluntad del *self* verdadero" (el *self* que debe su substancia a la substancia del todo, cuyas relaciones con otros no son meramente externas, sino internas) en tanto que idéntica con la voluntad universal como voluntad de todos los miembros (en contra, si preciso, del falso *self*) en virtud de su saberse a sí parte del todo o real sólo dentro de éste: "El fin es nuestra realización como la voluntad que está por sobre nosotros. . . . Es la autorrealización de todo el cuerpo porque es una y la misma voluntad la que vive y actúa en la vida y la acción de cada miembro. Es la autorrealización de cada miembro porque cada miembro no puede encontrar la función que le hace ser él mismo, aparte del todo al cual pertenece. . . . En la idea realizada que, no obstante ser superior a mí, se afirma a sí misma en un proceso continuo aquí y ahora en y a través de mí hemos encontrado el fin, hemos encontrado la autorrealización, el deber y la felicidad en uno —sí, nos hemos encontrado a nosotros mismos cuando hemos encontrado nuestra situación y sus deberes, nuestra función como un órgano en el organismo social." (ES, 162s.)

Es claro, pues cuál es el *self* moral, el *self* cuya realización constituye el fin en sí de la actividad moral: el *self* moral es el *self* social. Ahora bien, el ser social (indiqué antes) está comprendido en el genuino ser del hombre; pertenece a lo puramente humano en él. Y la consecuencia (si puede hablarse así) de ese ser social por naturaleza, ya la hemos visto (Bradley la recalca con el ejemplo del hombre inglés). En el vivir en sociedad, dentro de ésta, se determina y modela

el ser del hombre. Del todo adquiere paulatinamente su "substancia" (incluidos deberes y función), portando en su misma esencia el producto de la vida en común. Al autorrealizarse, por ende, realiza el todo en él: su voluntad es una y la misma con la voluntad universal.

La moralidad, así, constituye una dimensión privativa de la existencia humana; una dimensión exclusiva del hombre, en tanto que ser autoconsciente, racional y social.

Universidad de Puerto Rico

TIMOTHY SULLIVAN

We attempt today, particularly in industrial states, to promote a certain type of social order. The justification for this order could be expressed in the terms, equality and freedom. At the core of this social order, however, there is a dilemma. The attempts to achieve equality and freedom are vying against each other. What I present here is an attempt to explain the source of this dilemma.

The questions which the article addresses itself to in particular are as follows: Is a social order based on equality and freedom a good thing? How do equality and freedom relate to one another; are they inseparable from each other; is it possible to have one without the other? Are equality and freedom moral ideals, and if so, are they rational goals? The questions themselves are not new. And in order to benefit from the wisdom of earlier answers to these questions, we can begin by looking at two people who have left a record of their views on the subjects of equality and freedom.

Alexis de Tocqueville in "Democracy in America" noted that while freedom appeared in the world at different times, it had not yet appeared in any social condition, and that it was not content to democracy. The distinguishing characteristic of democratic ages was not a fact freedom, but equality of conditions. "Equality was the ruling passion of men in these ages. All men and women who sought to cope with the inevitable passion would be success and destroyed by it." Tocqueville judged that in our age freedom could not be established without equality, and therefore

Alexis de Tocqueville, "Democracy in America" (N.Y., 1954), Vol. II, p. 102.

1911, p. 102.

¹⁸ Milne: *The Social Philosophy of English Idealism*, pp. 62s.