

la unión de todos para regirse por las leyes de la virtud, pues a ese bien supremo no basta el esfuerzo de la persona en pro de su propia perfección moral. De ahí que constituya un deber del género humano para consigo mismo:

"Toda especie de seres racionales, en efecto, se halla objetivamente destinada, en la idea de la razón, a un fin común, a saber, el de promover el bien supremo entendido como un bien comunitario" (88).

Ese deber presupone la idea de un ser moral superior, gracias al cual las fuerzas individuales, de suyo insuficientes, llegarán a confluír en el resultado de un pueblo de Dios regido por leyes de la virtud (89). El principio de esta religión universal de la razón, por inmensamente lejana que nos quede aún su instauración efectiva, contiene en sí el fundamento de un continuo y progresivo acercamiento a la perfección de un Estado moral (divino) sobre la tierra (90). Es en ese principio donde se halla en forma invisible el germen del todo moral que un día debe iluminar y señorear el mundo (91). La tendencia a la unanimidad de todos los hombres en el bien es una visión religioso-moral pero que admite una traducción al plano histórico-político, por la que podemos decir que la filosofía tiene su milenarismo y que éste no sería un sueño de visionario (92). Imperceptible a los ojos humanos, éste es el trabajo que lleva a cabo el principio del bien para que pueda erigirse en el género humano, en cuanto comunidad regida por leyes de la virtud, "un reino que garantice al mundo una paz perpetua y asegure la victoria sobre el mal" (93). Bastará dejar que se desarrolle cada vez más ese germen de la razón moral para poder esperar un acercamiento incesante a esa imagen visible de un reino invisible de Dios sobre la tierra (94). No hay poder ni institución humanos que puedan jamás anular del todo, aunque haya estancamientos y retrocesos en ciertas épocas, el progreso

88 Op. cit., VI 97.

89 VI 98.

90 VI 122.

91 Ibid.

92 Idee zu einer allgemeine Geschichte, G. VIII 27.

93 Die Religion, G. VI 124. (El subrayado es nuestro).

94 Op. cit., VI 131 s.

hacia el bien que tiene previsto el ordenador del mundo. (95).

De ese estado final de la historia ofrece una bella idealización, dice Kant, el relato de la religión positiva que se representa un reino de los cielos que habría congregado a los buenos en un Estado divino y segregado a todos los enemigos como constituyendo otra suerte de Estado del Mal vencido y sojuzgado (el Estado del infierno), con lo que concluye el vivir sobre la tierra y para ambos bandos, el de la salvación y el de la perdición, comienza la inmortalidad: "el último enemigo (de los hombres buenos), la muerte, será superado" (96). Todos los hombres elevados hasta Dios en calidad de ciudadanos del cielo pasan a constituir en esta representación, dice Kant, una clase única, con lo cual Dios es todo en todas las cosas (excluido el "bando" de los que olvida Dios, añadimos, el del mal inmortal). Este relato era a los ojos de Kant el símbolo de la consumación histórica, inconcebible empíricamente pero a la que dirigimos la mirada en el continuo avance hacia el bien máximo que es posible en la tierra (97).

14.3.-El mal radical y el mal de oposición real.

Dado que la coincidencia con el bien es imposible en el caso del acercamiento asintótico e imposible en el de una oposición real que suponga constante la proporción de bien y mal, ¿no es irrelevante la diferencia?

En una significativa observación de la Crítica del Juicio, excusa Kant el politeísmo de la antigüedad con este argumento: al no apercibir las pruebas en favor de un creador absolutamente perfecto, no podían concebir sino dioses muy distintos por su poder y por sus designios puesto que, por una parte, al observar la disposición de las cosas en la naturaleza encontraban fundamento suficiente para admitir, más allá del mecanismo, las intenciones de ciertas causas superiores

95 Op. cit., VI 134.

96 VI 135: "der letzte Feind (der guten Menschen), der Tod, aufgehoben wird".

97 G. VI 135-136.

y, por otra parte, veían en el mundo muy mezclados lo bueno y lo malo, lo teleológico y lo disteleológico, lo conforme y lo disconforme a fin (das Zweckmässige und Zweckwidrige) (98).-Sabemos que, como hilo conductor ante la diversidad de lo particular, otras hipótesis que la del infinito entendimiento creador habrían sido posibles. Ahora vemos que la del politeísmo resultaba conforme a un mundo en oposición real porque su representación del orden suprasensible es consecuente con la oposición y el antagonismo, con la finalidad y su contrario. Únicamente el imperativo moral que encontramos con nuestra libertad, sin tener que salir de nosotros mismos anula el valor de esa hipótesis al entregarnos lo incondicionado, lo bueno sin impureza y sin limitación (99). El formalismo de la ley permite a Kant crearla inmune a las condiciones de la experiencia con su mezcla de bien y mal:

"aun cuando jamás hubiera existido un solo hombre que haya obedecido de un modo incondicionado esta ley, la necesidad objetiva de hacerlo no disminuye por eso ni deja de ser evidente de suyo" (100).

Como es sabido, el escrito de 1793 contra Garve: "Sobre el dicho vulgar: eso puede ser cierto en teoría, pero no sirve para la práctica" estaba dirigido a prevenir el daño que ese dicho popular (impropio en todos los órdenes, porque ninguna teoría merece ese nombre si no da razón de lo real) podría causar cuando pretende aplicarse al orden moral, que se vería pura y simplemente anulado si las condiciones empíricas, es decir, fortuitas de la aplicación de la ley, llegaran a condicionar la ley misma. Ciertamente, no porque el postulado de realización de la ley sea incondicional deja su cumplimiento efectivo de ser condicionado y limitado en todo momento. Pero el problema está en decidir si lo real ha de servir de norma frente a la idea moral o si es en la idea donde hemos de encontrar la unidad de medida para la realidad, y ante ese planteamiento para Kant no cabe más que una respuesta: sólo el a priori del deber puro puede dar la pauta frente a lo real existente y empí-

98 Kritik der Urteilskraft A 400, B 405. Cf. KpV 253.

99 Cf. KpV 189 y Kritik der Urteilskraft A 461, B 468.

100 Die Religion, G. VI 62.

nico (101). El principio que debe regir la vida política, a saber, la tendencia a la unanimidad de todos los hombres, y aún más, de todos los seres racionales finitos (102), la convergencia de las voluntades individuales en una voluntad común no es más que una idea de la razón que no se ha realizado nunca en el pasado ni quizá pueda realizarse en el futuro, como Rousseau admitía para el ideal del contrato social, pero eso no le resta un ápice de su realidad (práctica) indiscutible de obligación para el legislador (103). Aunque es dudoso que nunca, ni en un solo caso, la realidad conocida por la experiencia se haya sometido a la ley moral, el valor de ésta permanece intacto (104). La posible observación crítica de que, aunque no haya término medio entre buena y mala voluntad, sí habrá grados de valor en las decisiones en función de sus resultados, no lesiona la suficiencia atribuída a la forma moral. Es la fe en la pura bondad de ésta la que lleva a postular las ideas de Dios y de inmortalidad (si es que no deriva de ellas), ideas que, a su vez, autorizan a polarizar toda la oposición bueno-malo en un proceso de progresiva victoria sobre el mal. La propuesta de comprensión de lo real (historia y naturaleza) en función del fin supremo, se presume dispensada de exigirse el realismo de esa concepción del fin. Lo cual significa que si algún desajuste subsiste entre el fin último y la concepción de lo real, será ésta la que habrá de modificarse en consecuencia, y así es como viene a ser desvirtuado y desactivado, tácita pero decisivamente, el concepto de oposición real. Es verdad que aun

101 Cf. Cassirer, Kant, vida y doctrina, pp. 436 y 437.

102 Die Religion, G. VI 96.

103 Bien entendido que la obligación de atenerse a la voluntad de la comunidad pública se convertiría en el mayor de los despropósitos si el legislador quisiera imponer por la fuerza una constitución encaminada a fines morales, pues con eso no sólo conseguiría lo contrario de unos fines morales que son incompatibles con la coacción, sino que también haría desmoronarse sus fines políticos (G. VI 96). Kant es aquí consciente de la contradicción en que incurría Rousseau cuando, al atribuir al cuerpo social el derecho a la fuerza contra quien no se atuviera a la voluntad general, empleaba la fórmula: "on le forcera a être libre" (Du contrat social, cap. VII).

104 Cf. Grundlegung, G. IV 407-408 y 426-427.

para la especie en su destino histórico sería imposible la coincidencia con el bien supremo, pero esta imposibilidad propia del acercamiento asintótico no es sino una identidad diferida para el hombre hasta el infinito y por ello efectiva en Dios (que se postula ad hoc). Por el contrario, imposibilidad en la oposición real significaba inseparabilidad de teleología y disteleología y, por tanto, exclusión de cualquier subrepción de hipóstasis del Bien. También el mal que Die Religion reconoce como intrínseco a la naturaleza humana, pese a su proclamada radicalidad, podía reforzar la creencia en la pura bondad de la forma del mandato, puesto que el mal venía a ser reconocido precisamente en el conflicto entre el deber de universalidad y el amor de sí mismo, es decir, en la propensión subjetiva a subvertir la debida subordinación de las máximas (105), en algo, en suma, imputable al hombre aunque sea innato. La finitud deja de estar en la oposición real para alojarse en la razón humana. Así, con Dios y la inmortalidad se postulaba la reconciliación de lo universal y lo particular, del deber y la felicidad (106) en el ideal de la santidad (Iglesia triunfante o comunión de los santos). Reconociendo al mal una universalidad subjetiva, Die Religion elude, con el conjunto del sistema kantiano, el problema de la coimplicación objetiva de bueno y malo en el imperativo de universalidad.

El ensayo del 63, como las páginas correspondientes de la Anfibología, no se refiere sin embargo al antagonismo entre la buena y la mala voluntad del sujeto sino que cifra la perfección del mundo en la oposición real y excluye cualquier cambio que aumente la suma de lo positivo; era esta generalidad del entrelazamiento de bueno y malo

105 Die Religion, G. VI 32.

106 Op. cit., VI 115, 134 s., 151 s.- Aranguren preguntaba muy justificadamente si Kant permaneció fiel a su separación del bien moral (Gut) con respecto al bien de lo agradable (Wohl), desde que se forja una idea del höchst Gut que consta de un elemento que pertenece al Gut y otro, la felicidad, al Wohl. Habría anulado de ese modo su propia crítica de la ambigüedad inherente al bonum latino (KpV 104 s.) o, lo que es lo mismo, no evitaría el retorno a la analogía del ἀγαθόν aristotélico (Ética a Nicómaco, libro I, cap. 6). Cf. Aranguren, Ética, Madrid 1958, pp. 200 s.

en la realidad fenoménica la que permitía rechazar la reducción del mal a carencia o a la limitación de las criaturas, incluido el hombre (107).

Para pensar si este problema puede o no conciliarse con la doctrina del mal radical, no encontramos mucha ayuda en las monografías. De la constancia en la masa de bien y mal inherente a nuestra naturaleza según La disputa de las Facultades, comenta Jean-Louis Bruch que "ne se rattache à rien dans le kantisme" (108). Sorprende que este autor, de quien un especialista como A. Philonenko ha podido opinar que "parmi les si nombreux commentateurs de Kant il a été le plus exact" (109), no conecte esa permanente igualdad de la suma de bien y mal con el ensayo sobre las magnitudes negativas que para el propio Bruch "est sans doute le plus remarquable ouvrage de la période précritique" (110). Sorprende aún más que Eric Weil dé por sentada, como si fuera una obviedad, "la ausencia del mal en los escritos anteriores a Die Religion" (111). El trabajo de Karl Jaspers sobre el mal radical en Kant no menciona el Versuch del 63 (112). Y la confrontación de la noción del mal radical con la de oposición real se buscará igualmente en vano en el libro de Bohatec sobre la filosofía de la religión (113) o en los de G. Krüger y Victor Delbos sobre la Moral (114). Hasta un pasado muy

107 KrV A 273, B 239.

108 La philosophie religieuse de Kant, p. 169.

109 Philonenko, L'oeuvre de Kant, Vrin, París 1972, t. 2, p. 54 n.

110 La philosophie religieuse de Kant, pp. 48-49.

111 E. Weil, Problèmes kantians, 2ª ed., Vrin, París 1970, p. 148.

112 Jaspers, "Das radikal Böse bei Kant", en Ueber Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus, Reclam, Stuttgart 1951. Hay trad. fr.: "Le mal radical chez Kant", Deucalion 4, nº 36, 1952, pp. 227-252. Tampoco aparece el problema en su libro Les grands philosophes: ceux qui fondent la philosophie et ce cessent de l'engendrer: Kant, tr. fr. de Jeanne Hersch, Plon, París 1967.- El libro de Takuji Kadowaki, Das radikal Böse bei Kant, Bonn 1960 (108 págs.), asocia esta doctrina con el ensayo sobre las magnitudes negativas (p. 72) pero sin entrar en el cotejo de ambas posiciones.

113 Joseph Bohatec, Die Religionsphilosophie Kants in der 'Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft' mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen, Hoffman und Campe, Hamburgo 1938.

114 Gerhard Krüger, Critique et Morale chez Kant, tr. fr. de M. Régnier, Beauchesne, París 1961.- V. Delbos, La philosophie pratique de Kant, P.U.F., París 1926 (3ª ed. 1969). Delbos expone la tesis del Versuch (pp. 80-82) y asocia con ella la doctrina de Die Religion (p. 492 n.), pero no confronta los contenidos de ambos escritos. Por lo demás, su intento de explicar las discordancias del sistema kantiano por la evolución de su pensamiento en el tiempo es a todas luces insostenible.

reciente, hace notar Bruch, los estudios sobre la doctrina kantiana de la religión estuvieron en Alemania fuertemente comprometidos en controversias de fondo confesional o ideológico más que filosófico, y en cuanto a Francia ni siquiera fue objeto de ningún estudio sistemático por parte de los historiadores de la filosofía (115). Y el caso es que tal vez no hay fuente de mayor desconcierto para los estudiosos de la filosofía crítica, como Bruch reconoce, que esa "ambivalencia constante del pensamiento de Kant sobre el mal" que resume así: "Kant es a la vez un Aufklärer que confía en el progreso de la especie humana, y un luterano convencido del carácter radical y universal del mal" (116). Ni siquiera se puede zanjar la discordancia atribuyéndole un optimismo para la especie y un pesimismo para el individuo puesto que Kant piensa que los progresos del género humano no acrecerán nunca un ápice la moralidad en su fuente sino que se reducen a los ámbitos subordinados de la civilización y de la cultura (117); serán avances en los órdenes de la instrucción y de la educación, no en el de la necesaria "conversión de los corazones" (118). En este verdadero cambio que requeriría "un nuevo nacimiento", entiende Ricoeur que sólo la religión no dentro sino más allá de los límites de la mera razón permitía a Kant esperar, puesto que la realidad del mal radical permanecerá siempre en el plano histórico como lo injustificable; por eso descarta como aparente la contradicción que algunos creen encontrar entre el pesimismo de la doctrina religiosa del mal radical y el optimismo sobre la especie que se desprendería de los escritos kantianos sobre la historia y sobre la cultura (119). La contradicción no está entre los planos histórico y religioso sino en el sistema, son los principales temas los que, como dice Bruch, están trabajados de contradicciones (120): la autonomía de la voluntad es

115 La philosophie religieuse de Kant, p. 249.

116 Op. cit., p. 56.

117 Op. cit., p. 170.

118 Op. cit., p. 252.

119 Paul Ricoeur, Prólogo a Olivier Reboul, Kant et le problème du mal, Presses Universitaires de Montréal 1971, pp. XV-XVI.

120 La philosophie religieuse de Kant, p. 247.

puesta a prueba por el mal radical y sus secuelas, y "la fe en un progreso histórico resultante del desarrollo de las Luces y que expresaría la finalidad inherente a la historia humana es contrariada por la perennidad del mal en todos los niveles de la cultura" (121). La oscilación y la incertidumbre son pues el fondo de esta filosofía en su conjunto:

"Cogido entre el optimismo de la razón práctica, el optimismo histórico de la Aufklärung y un pesimismo antropológico fundado sobre una intuición religiosa del pecado, Kant sigue alternativamente vías divergentes: tan pronto parece creer en la realidad de la comunidad ética y del progreso religioso, tan pronto los recusa, -y esta última posición, que rectifica la primera desmintiendo una esperanza natural del ser razonable, no podría ser eludida" (122).

Sin embargo, no podemos convenir con Bruch en la posición clave que él atribuye a la doctrina del mal radical (123). Creemos más bien que la discordancia del sistema es irremediable mientras afirma la oposición real y el finalismo, pero que la doctrina del mal radical venía a vaciar de su realidad la oposición de magnitudes buenas y malas como última tentativa para esperar más allá de la razón y contra toda razón ("Señor, creo pero ayuda a mi incredulidad"), para salvar en suma el fin supremo sin el que Kant no hubiera sabido justificar el valor de la existencia del hombre sobre el de los demás seres vivos. ¿Qué propone, en efecto, la escandalosa primera parte de Die Religion sino la reducción del mal a impotencia humana? Sobre este punto no hay desacuerdo entre los comentaristas. Pero sólo porque guarda silencio sobre la oposición real puede Bernard Carnois defender con un semblante de verosimilitud la coherencia de la doctrina kantiana en base a esta conclusión de que el poder de apartarse de la ley moral "no es en realidad más que una impotencia" y de que esta impotencia de nuestra libertad "es una negación que resulta de la finitud ineluctable de nuestro ser" (124). Nos preguntamos cómo esas palabras manifestarían la coherencia interna del kantismo cuando significan un repliegue a la concepción

121 Ibid.

122 Op. cit., pp. 243-244.

123 Cf. op. cit., p. 247.

124 B. Carnois, La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté, Seuil, París 1973, pp. 192-193.

leibniziana del mal como limitación.

Es el problema al que Philonenko se enfrenta sin ambages al observar que el mal radical "es la impotencia humana para erigir sus máximas en leyes universales, impotencia que comprobamos en la experiencia antropológica, pedagógica e histórica" (125). El mismo término "radical", que en la tradición neoplatónica y agustiniana que llega hasta Leibniz habría ido asociado al significado de "limitación", según Bohatec lo habría tomado Kant de Baumgarten y en éste aludía a la finitud original del ser creado. Y comenta Philonenko:

"Lo que es muy sorprendente es la recuperación de los temas leibnizianos en quien ha introducido la idea de magnitud negativa. El mal radical, lo hemos dicho, no es más que la impotencia humana para erigir sus máximas en leyes universales de la naturaleza. Esta impotencia es la limitación en el sentido leibniziano" (126).

Como muestra extrema de lo desconcertante de la posición kantiana sobre el problema del mal, cita un largo texto de la Doctrina de la virtud en el que parece intentarse una interpretación leibniziana de la oposición real! Este es el pasaje:

"Si la virtud = +A, la carencia de virtud (negative Untugend) (debilidad moral) = 0, le está opuesta como lógicamente contradictoria (contradictorie oppositum), en revancha el vicio = -A le está opuesto como su contrario (contrarie s. realiter oppositum). Así, preguntarse si algunos grandes crímenes no exigen quizá más fuerza de alma que grandes virtudes, no es sólo plantear una cuestión innecesaria, es también plantear una cuestión chocante. En efecto, por fuerza de alma entendemos la fuerza de la resolución de un hombre en cuanto ser dotado de libertad, por consiguiente en la medida en que es dueño de sí mismo y se encuentra en el estado en que el hombre está sano. Pero los grandes crímenes son paroxismos cuyo aspecto hace estremecer a todo hombre sano de espíritu. La cuestión nos traería sin duda a esto: un hombre en un acceso de locura ¿puede tener más fuerzas físicas que cuando se encuentra en su buen sentido? -esto es lo que se puede admitir sin conceder por eso a este hombre más fuerza de alma, si por alma entendemos el principio vital del hombre en el libre uso de sus fuerzas. En efecto, puesto que los crímenes tienen su principio únicamente en la fuerza de las inclinaciones que debilitan a la razón, lo que no prueba ninguna fuerza de alma, la cuestión propuesta sería bastante semejante a la de saber si el hombre golpeado por una enfermedad puede hacer prueba de más fuerza que en el estado de salud, cuestión a la cual se puede dar una respuesta francamente negativa, puesto que la falta de salud, salud que consiste en el equilibrio de todas las fuerzas corporales del hombre, es un debilitamiento en el sistema de esas fuerzas, que sólo puede permitir reconocer la salud absoluta" (127).

Las inclinaciones no son por sí mismas los crímenes pero éstos tienen

125 L'oeuvre de Kant, t. 2, p. 224.

126 Op. cit., p. 227.

127 G. VI 384. (Hay tr. fr. del propio Philonenko, Métaphysique des mœurs. II Doctrine de la vertu, Vrin, París 1968, pp. 54 s.-La cita en L'oeuvre de Kant, II, pp. 227-228 contiene un ligero error que hemos subsanado).

su principio en la fuerza de las inclinaciones que debilitan a la razón, y en esta limitación reside el mal radical. Así se alinea Kant con el leibnizianismo y, concluye Philonenko, "la grandeur négative est reniée" (128).

¿Cómo hubiera Kant conciliado el reconocimiento de la oposición real con la incondicionalidad de la ley moral y la irrelatividad del bien al que nos obliga? El carácter negativo o positivo de una magnitud es relativo al signo positivo o negativo que atribuímos a la magnitud capaz de anularla; así se puede decir que una deuda es un capital negativo o que un capital es una deuda negativa, que el odio es un amor negativo o el amor un odio negativo, la aversión un deseo negativo o el deseo una aversión negativa. Lo que ocurre, advertía Kant, es que es preferible y más pertinente llamar positiva a una magnitud (el capital, el amor, el deseo) que a la otra (la deuda, el odio, la aversión) por su referencia al fin perseguido. Pues bien, desde la atomización de la experiencia que Kant acepta de los empiristas sin crítica, desde la arbitraria particularidad que supone en los impulsos sensibles, la relatividad de los fines empíricos por cuyas preferencias se atribuyen los signos le exige una cuidadosa separación de la parte formal-racional en nuestras acciones con respecto a la parte empírico-material (129).

Acierta Bruch cuando observa que "incluso en su vejez, Kant no se ha contentado nunca con repetirse aplicando simplemente a objetos nuevos su sistema establecido" (130); pudo así darse la paradoja de que el Ensayo de una crítica de toda Revelación fuera tomado sin sorpresa por muchos como obra de Kant, porque Fichte se había limitado a aplicar el análisis kantiano a la realidad de la religión cristiana, y en cambio sorprendiera y escandalizara Die Religion, con su imprevisible doctrina del mal radical. Ahora bien, cuando se puso a la tarea de fundamentar la moral, ¿no cedió Kant a una aplicación inercial de su pri-

128 L'oeuvre de Kant, II, p. 230.

129 Cf. el prólogo a la Grundlegung.

130 La philosophie religieuse de Kant, p. 26.

mera crítica?:

"La segunda crítica en Kant -escribe Paul Ricoeur- toma prestadas de hecho todas sus estructuras a la primera; una sola cuestión regula la filosofía crítica: ¿qué es lo que es a priori y qué es lo que es empírico en el conocimiento? Esta distinción es la clave de la teoría de la objetividad y es pura y simplemente transpuesta a la segunda Crítica; la objetividad de las máximas de la voluntad reposa sobre la distinción entre la validez del deber, que es a priori, y el contenido de los deseos empíricos" (131).

Esto no impide a Ricoeur subrayar la fecundidad histórica del formalismo, ante todo para superar el relativismo de las éticas que obtenían sus principios elevando a ideas generales la comparación de las experiencias, pero también para dejar de localizar el mal en la sensibilidad y poner de una vez término a la confusión entre el mal y lo afectivo o pasional; en lo que sigue tendremos bien presente esta advertencia suya: "no es posible permanecer dentro del formalismo en ética, pero sin duda es preciso haberlo alcanzado para poder rebasarlo" (132). El signo de las acciones en cuanto a su valor moral no está a merced de preferencias contingentes y variables sino que es irrelativo, fijo, propio del acto por su sola conformidad o disconformidad con el imperativo a priori de la universalidad.

No hay problema en comprender que los intereses y los impulsos sensibles, como todas las fuerzas, en cuanto que parciales, resistan unos a otros y entren en oposición. En el enfrentamiento de las fuerzas no cabe la ilusión de unidad, ni síntesis superadoras de su oposición, cada una es por su diferencia con las otras: "toda fuerza está en una relación esencial con otra fuerza. El ser de la fuerza es el plural; sería propiamente absurdo pensar la fuerza en singular" (133). ¿Cómo no guardaría proporción a la magnitud del obstáculo la fuerza con que se moviliza la voluntad y se curte el ánimo? Habría puro artificio en preguntar por lo que resiste a la voluntad moral como si hubiera que buscarlo con lupa, como si la rabia con que los mejores afirman la legalidad racional y se esfuerzan por ganarla no fuese una con la deses-

131 Le conflit des interprétations, Seuil, París 1969, p. 323.

132 Op. cit., p. 299.

133 Gilles Deleuze, Nietzsche et la philosophie, P.U.F., París 1962, p. 7.

peración ante un océano de iniquidad y de horror, ante una irracionalidad de particularismos de la que nadie mínimamente consciente absuelve a su persona y (aquí está lo decisivo) ;de la que ni siquiera es razonable eximir a priori a nuestra propia comprensión de la legalidad racional que prescribe la universalidad! El obstáculo no sería tan arduo de remover, nos advertía Die Religion según vimos, si consistiera en inclinaciones naturales reconocibles como tales en su irracional infracción de un deber. El móvil que subvierte la guía de la ley moral lo esconde la razón en su autoconciencia, es -comenta Ricoeur- "la malicia que hace pasar por virtud lo que es su traición; el mal del mal es la justificación fraudulenta de la máxima por la conformidad aparente con la ley" (134). ¿Basta concluir entonces con Kant que el mal radical es la subversión de la relación particular-universal? En el momento en que decimos eso, observa también Ricoeur, nos damos cuenta de que estamos triunfando en el vacío (135). Si Kant llega a decir que en la razón para sí misma se hace invisible el origen de la subversión ¿no trivializa y arruina la profundidad de su planteamiento, abandonando en efecto la oposición real, cuando pone el mal radical en la fuerza de las inclinaciones que debilitan a la razón? ¿No es en la autocomprensión de la razón en su legalidad donde ha tenido ya que operarse la subversión?

Dijimos que el ensayo del 63 había aplicado la noción de oposición real a la filosofía práctica y hacía ver que el demérito es una magnitud negativa (meritum negativum), es decir, oposición real y no una carencia de mérito, es infracción mayor o menor de la ley interior y mayor o menor culpa. Las fuerzas que actúan en el mundo de los cuerpos no pueden ser destruídas más que por la fuerza motriz opuesta de otro cuerpo, y un momento de la naturaleza espiritual, un pensamiento o una volición, no puede cesar de existir sin una fuerza actuante del mismo sujeto pensante. La oposición real es tan inexcusable,

134 Le conflit des interprétations, p. 299.

135 Op. cit., p. 300.

pues, en el dominio espiritual como en el físico. Lo que el ensayo no decía es que dominio moral, a diferencia del físico, es aquél en que las fuerzas en juego no pueden ser puestas en un pie de igualdad, en que no pueden ser aceptadas en otra relación que no sea la de subordinación de lo particular a lo universal, y lo que el formalismo kantiano intentará en vano es preservar de problematicidad lo universal en un reducto de idealidad pura. Lo que por encima de todo hace falta comprender como constitutivo del esfuerzo moral es la intencional disimetría de una oposición orientada hacia un universal problemático. Para eso vamos a detenernos en el párrafo siguiente a examinar la aporética del formalismo.

Profundamente observa Paul Ricoeur que la Teodicea presumía su elevación al punto de vista de la totalidad para decir: "puesto que hay orden, hay desorden", pero que escondía la mala fe de no triunfar sobre el mal sino sólo sobre sus representaciones; su justificación no iba más allá de una retórica reducción del sufrimiento de los hombres a la siniestra farsa de un juego de luces y de sombras (136). Tampoco el reconocimiento dialéctico de la tragedia haría más justicia al mal efectivo, pues "si el mal es reconocido e integrado en la Fenomenología del espíritu no es a decir verdad como mal, sino como contradicción", y era así como Hegel ahogaba la especificidad de todos los males en la función universal o "el trabajo" de la negatividad en orden al saber absoluto, en el cual será el mal no ya "perdonado" sino "superado" y nada quedará de lo injustificable (137). El infinito divino que se revela en la historia humana asume y justifica finalmente todo el mal de la finitud (138) y el pantragismo hegeliano se resuelve finalmente en teodicea. El formalismo protege en cambio a Kant de toda gnosis que pretendiera integrar el mal en el sistema del pensamiento especulativo. No existe razón comprensible para saber de dónde el mal habría podido ve-

136 Op. cit., p. 308.

137 Op. cit., p. 309.

138 Ibid.

nirnos y nada arreglaríamos haciéndolo proceder de algún espíritu de rango superior al hombre y anterior a él, advertía Die Religion, pues quedaría por explicar de dónde le venía el mal a aquel espíritu. "En cuanto al origen racional de la inclinación al mal, escribe Kant, permanece para nosotros impenetrable porque debe sernos imputado". Y Ricoeur comenta: "lo inescrutable consiste en que el mal que siempre comienza por la libertad esté siempre ya ahí para la libertad" (139).

Ricoeur reprochaba justamente a la segunda Crítica que se reducía a basar la objetividad de las máximas de la voluntad "sobre la distinción entre la validez del deber, que es a priori, y el contenido de los ~~deberes~~^{deberes} empíricos" (140). Pero ¿no es el planteamiento por la oposición real el que mejor puede confirmar su conclusión de que la reflexión filosófica no se reduce a una simple crítica, que es "menos una justificación de la ciencia y del deber que una reapropiación de nuestro esfuerzo por existir"? (141). Es precisamente la ultimidad del no saber sobre el mal lo que bastaría a disuadir de cualquier interpretación que circunscribiera la oposición real al mero plano fenoménico. En un libro que Ricoeur elogia en el prólogo porque concede al Ensayo sobre las magnitudes negativas la atención que merece, dice Olivier Reboul que en el mundo de los fenómenos hay oposiciones reales pero que no sabemos si tras las oposiciones visibles se puede suponer siempre una armonía escondida al nivel de los noúmenos puesto que no tenemos intuición de éstos y nos es imposible comprobarlo. Habíamos citado más arriba el pasaje de Sobre los progresos de la metafísica... en que Kant se enfrenta a Leibniz para negar que se comprendan metafísicamente las cosas cuando se las compone de ser y de no ser. Pues bien, a propósito del mismo pasaje comenta Reboul que el conflicto, incomprensible en el plano de los puros conceptos, es una realidad que nos consta en el plano de los fenómenos, pero que el mal no es por eso un simple fenómeno,

139 Op. cit., p. 304.

140 Op. cit., p. 323.

141 Ibid.

una apariencia que se desvanecería con la intuición de las cosas tales como son en sí. Aunque la Crítica de la razón pura quedaba muda sobre este problema y la reflexión sobre la moral condujo a Kant a positivizar el noumeno, interpreta Reboul que para el filósofo "il y a du mal dans l'être": "Kant deja entender claramente que el principio del mal pertenece a las cosas en sí" (142).

No vemos cómo el lector de Kant escaparía a esa impresión pero no hace falta recurrir a ella. Lo que importa es 1º) que en la divinidad ciertamente no podría haber oposición real (a no ser en la teomaquia politeísta); y 2º) que nada en el kantismo autoriza a excluir la oposición real de la pura X afectante, de lo incognoscible absoluto que es el plano nouménico. Por eso el problema que pasamos a plantearnos es precisamente si no tuvo que operar Kant una subrepción teológica en el noumeno para proclamar a la buena voluntad lo único bueno sin limitación. Además de en los contenidos y fines particulares empíricos (143). ¿no tendrá que haber oposición real en cualquier posible expresión que demos a la pura forma del deber, justo en la medida en que mediante ella saquemos a la forma de su indeterminación? Dicho más claramente, ¿no estará el imperativo categórico mismo abocado a la alternativa de no dar pautas para la acción o contener en sí mismo el claroscuro moral de ésta?

§15.-El formalismo moral y la extensión del imperativo.

Lo primero que a este respecto hace falta observar es que la declaración de formalismo no protegió a Kant de confundir en más

142 O. Reboul, Kant et le problème du mal, p. 54.

143 Uno cifra su fin en la riqueza sin saber con ello los cuidados, envidias y asechanzas con que tendrá que cargar; otro cifra su bien en adquirir muchos conocimientos y ampliar al máximo su comprensión, sin saber que con eso aguzará la vista hasta mostrársele tanto más terriblemente el mal que no por conocerlo podrá evitar; otro quiere una salud pletórica, pero cuántas veces la debilidad física preserva de los peligros en que una salud robusta le hubiera hecho caer... (Cf. Grundlegung, Gruyter IV 418).

de una ocasión el imperativo moral con máximas pragmáticas. Ya Schopenhauer había visto, sin atentar contra el espíritu del kantismo, que Kant hace al imperativo moral en cierto sentido hipotético puesto que lo sujeta a la condición implícita de que, para no contradecirse, rechace el sujeto como parte activa la injusticia y la insensibilidad que rechazaría con seguridad en cuanto parte eventualmente pasiva. Pero si quiero suprimir esta condición y supongo, porque fío en mis superiores fuerzas espirituales, que soy siempre la parte activa y nunca la pasiva, no tengo por qué aceptar un imperativo de igualdad y no incurro en contradicción, dice con unos versos de Wordsworth, si quiero regular el mundo

upon the simple plan
that they should take, who have the power,
And they should keep, who can (144).

Kant elige los ejemplos de la mentira y el robo porque son actos que se volverían imposibles al convertirse en norma universal, pero la condena no es pura de egoísmo. No puedo quererlos, dice en la Fundamentación, porque los demás "no me volverían a creer o me pagarían con la misma moneda" (145). De cómo el egoísmo se entretiene con la moralidad de la norma ofrece la Doctrina de la virtud otro curioso ejemplo que indigna a Schopenhauer: si alguien declarase su máxima de no querer ayudar a otros, dice Kant, cada cual quedaría autorizado a rehusarle toda asistencia (146).

En su indeterminación, la ley fundamental de la razón pura práctica ("actúa de tal suerte que la máxima de tu voluntad pueda siempre, al mismo tiempo, valer como principio de una legislación universal") podría recibir, sin conducir a contradicciones, la siguiente interpretación: "Actúa públicamente siempre en conformidad con las leyes morales

144 "Según el sencillo plan / de que tome quien tenga ese poder, / y guarde el que pueda". Schopenhauer, Ueber das Fundament der Moral (1840). (Trad. de Vicente Romano, en Los dos problemas fundamentales de la Etica, ed. Aguilar, Buenos Aires 1971, t. II, p. 78).

145 Grundlegung, G. IV 403.

146 G. VI 453: "jedermann (...) zu versagen (seinen Beistand) befugt sein."

y cívicas de la comunidad, sin transgredirlas en tu provecho egoísta más que en aquellos casos en que estés seguro de no ser descubierto". Vicios privados y beneficios públicos no entran necesariamente en contradicción. Atento lector de Mandeville, el propio Kant admite que la humanidad podría muy bien subsistir, y aun mejor que cuando todo el mundo habla de simpatía y de buenos deseos, si llegara a ser ley general la forma de pensar del que deja a los demás que sean tan felices como sepan o como el cielo quiera pero sin tener malditas las ganas de aportar nada a su bienestar ni de poner remedio a su necesidad (147). Y aunque descalifica la generalización de un principio semejante, el argumento que propone es una vez más el de conveniencia: "pues una voluntad que decidiera tal cosa iría contra sí misma al privarse de toda esperanza de asistencia pudiendo darse el caso de que necesitara de los demás amor y ayuda" (148). "Iría contra sí misma" no puede significar aquí otra cosa que "contra su interés". El argumento es, además, susceptible de la fácil réplica liberal de que bastaría disponer instituciones tales que hicieran coincidir el interés del otro con la ayuda que me presta.

Esta era, sin embargo, la principal razón por la que Kant denunciaba la confusión del imperativo moral con el quod tibi non vis fieri alteri ne feceris: que esta regla, además de que no incluye los deberes para consigo mismo, no contiene la base del amor para con los demás, pues muchos concederían gustosos que los otros no les hicieran bien, escribe, si con ello se vieran dispensados de igual obligación (149).

La Etica kantiana mezcla así dos elementos heterogéneos: la realidad moral (por la que, por ejemplo en el arrepentimiento, como dice Schopenhauer, viene a dolernos profundamente un dolor que no hemos sufrido sino que hemos infligido o que no hemos hecho lo bastante por aliviar) (150) y el cálculo de que tal conducta se vuelva contradictoria

147 Grundlegung, G. IV 423.

148 Ibid.

149 Op. cit., G. IV 430 n.

150 Schopenhauer, op. cit., II p. 99.

al universalizarse y se perjudique con ello a la convivencia y a sí mismo.- Pero lejos de significar con esta crítica que aquel principio interior de moralidad haya de atenderse con independencia de las consecuencias, lo que decimos es que la pretensión de aislar la buena voluntad contribuye a la confusión de la moral con el interés.

El segundo enunciado del imperativo pondrá aún más en evidencia su ambigüedad. La suprema condición limitadora de la libertad individual es el mandato: obra de tal modo que en cada caso valga para tí la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como fin y nunca meramente como medio (151).-A causa de la autonomía de la libertad, toda voluntad está obligada a no someter al hombre a ningún fin que no sea posible según una ley que pueda provenir de la voluntad del sujeto pasivo (152). ¿Significa esto que hemos de querer siempre para el otro lo que él desea para sí mismo? De ningún modo. No podemos favorecer en el perezoso la tendencia al mínimo esfuerzo ni incitar a beber al alcohólico, ni alentar al violento en su disposición destructiva (153). El criminal a quien se ajusticia, dice Kant, es tratado como fin y no como medio porque su naturaleza racional implica el deber de universalidad y si no restableciéramos la justicia, es decir, la igualdad, dando muerte al que ha matado, atentáramos contra su dignidad racional y le transformaríamos en animal o en cosa, lo que sería peor que la muerte (154). De ahí su extremoso

151 KpV 156 y Grundlegung, G. IV 428-431.

152 KpV ibid.

153 Tugendlehre, G. VI 481 (52: "Fragmento de un catecismo moral").

154 No sabemos que Kant haya desarrollado esta observación pero peor que la muerte tenía que considerar la locura, la abyección, la degradación del hombre a objeto o instrumento, todo cuanto fuese atentar contra la racionalidad y la dignidad de la persona.

Marx entendía proceder a una pura Umstülpung de este auto-enjuiciamiento del criminal. De la futura sociedad racional dice él mismo que el culpable se autosentenciará: "En condiciones humanas, la pena no será en realidad otra cosa que la condena del culpable por sí mismo". Pero cree que cada hombre asumirá su culpa tan espontánea y rigurosamente que ya no hará falta convencerle de que una violencia que se le hace desde el exterior es una violencia que él mismo se aplica. Al contrario, los demás hombres intentarán aliviar la severa pena que él habrá pronunciado contra sí mismo. (La sagrada familia, pp. 244 s. Cf. Agnes Heller, Teoría de las necesidades en Marx, p. 152).

supuesto: si el pueblo que habita una isla decide disolver la sociedad civil y dispersarse por el mundo, el último asesino que se encontrara en la cárcel debería ser previamente ejecutado porque, de lo contrario, cada uno tendría que considerarse a sí mismo cómplice de violación de la justicia (155), tanto por lo que se refiere a la ley de igualdad como a la persona del reo, pues dejándole vivir se le infiere la más horrible afrenta. ¿Quién decide entonces cuál de los fines que pueden provenir del sujeto pasivo es su verdadera finalidad? Decide solamente la ley de universalidad. Que la naturaleza racional existe como fin en sí misma es fórmula que viene a ser de ese modo reducida a la primera, al tiempo que arroja una cruda luz sobre el reverso penal del imperativo categórico: el ius talionis (156). No cabe que la justicia pública adopte otro principio y medida para fijar el tipo y grado del castigo que este principio de igualdad que afirmaría al hombre como fin en sí:

"el mal inmerecido que infliges a otro, te lo haces a tí mismo. Si le ultrajas, te ultrajas; si le robas, te robas; si le golpeas, te golpeas; si le matas, te matas. Solamente la ley del talión, pero bien entendido en la barra del tribunal (y no en un juicio privado), puede proporcionar con precisión la cualidad y la cantidad de la pena" (157).

Sin embargo, a juzgar por sus ejemplos, más bien debiera haber calificado tal precisión de altamente problemática, puesto que se ve forzado a admitir condiciones sociales empíricas y fortuitas que impiden la aplicación literal del principio del talión: una injuria verbal, una agresión física o un robo no son sancionables según estricta reciprocidad (158). Aún más, hay otros crímenes que en sí mismos no permiten reciprocidad, como la violación, la pederastia o el bestialismo, por lo que la pena que les es debida no la determina Kant sin una interpretación del principio que puede siempre tacharse de subjetiva: "los dos primeros deberían castigarse con la castración y el último con la expulsión para siempre de la sociedad civil porque el culpable se ha hecho

155 Rechtslehre, G. VI 333.

156 Op. cit., G. VI 331-332.

157 G. VI 332.

158 G. VI 332 s:

a sí mismo indigno de la sociedad humana" (159).—Otra limitación tiene que introducir, y ésta referente al a priori del imperativo allí donde chirría la unión del respeto a la dignidad con la exigencia de reciprocidad: la legal ejecución del asesino ha de verse libre de malos tratos que pudieran envilecer la humanidad de la víctima (y suponemos que también la del verdugo), condición que hace imposible la reciprocidad para con quien tortura.— En cuanto al caso de los criminales unidos en un complot, dice, "la muerte es el mejor nivel que pueda aplicar la justicia pública" (160); todos los que hayan dado muerte a alguien, o lo hayan mandado o hayan cooperado en ello deben ser castigados con la muerte: "así lo quiere la justicia como Idea del poder judicial según leyes universales fundadas a priori" (161); ahora bien, si se diese la circunstancia de que el número de conjurados en crímenes de muerte fuese excesivamente elevado, en ese casus necessitatis el soberano sí podría sustituir la pena de muerte por otra que preserve la cantidad de la población (Volksmenge), por ejemplo, por la deportación (162). No hace falta, por consiguiente, salir de la forma práctico-racional para encontrar en ella, tan pronto queremos aplicarla, la implicación de condiciones fortuitas y el desgarramiento de la oposición real: "yo tengo —dice— al ius talionis, en cuanto a la forma, siempre como la única Idea a priori determinante, en tanto que principio del derecho penal" (163).

En una ocasión llega la Rechtslehre a prever la posibilidad de que ante la voluntad no exista la buena solución, cuando la legislación permanece lo bastante atrasada como para que subsista en el pueblo, por ejemplo, un inadecuado concepto del honor, como el que en un duelo conduce al homicidio o el que podría inducir a la madre soltera

159 Op. cit., G. VI 332.

160 Op. cit., G. VI 334.

161 Ibid.

162 Ibid.

163 Op. cit., G. VI 353: "ich das ius talionis, der Form nach, noch immer für die einzige a priori bestimmende (...) Idee als Prinzip der Strafrechts halte."

al infanticidio, en cuyo caso la justicia penal parece no tener ante sí más que dos malas opciones: o bien condena a muerte y con ello declaravano en nombre de la ley el concepto del honor, o bien reconoce este concepto y aplica a esos crímenes una pena inferior a la de muerte que por sí les correspondería; pero con ello Kant ha escogido ejemplos que desde su óptica le son favorables, porque al optar, en sibilina respuesta (164), por el rigor en la aplicación del imperativo, la sentencia haría estricta justicia según el ius talionis al tiempo que contribuiría a rectificar principios erróneos del Juicio popular.

La inadecuación entre la ley de la razón pura y la legislación positiva sólo puede afectar a ésta para obligarla a rectificarse progresivamente hasta la plena, e imposible, identificación con aquélla. Lo que no podía Kant admitir sin volver nula su santificación de lo suprasensible, era la posibilidad de un solo caso en el que diferentes exigencias del imperativo de universalidad vinieran a oponerse mutuamente, por ejemplo, nuestro deber de hacer el bien al otro y la exigencia de veracidad. La posibilidad de este conflicto, sobre el que el lector de la Rechtslehre puede encontrar vacilación en torno al Derecho, no podía Kant aceptarla en el imperativo moral sin revocar el valor absoluto de la buena voluntad. Por eso era la objeción aparentemente ingenua de Benjamin Constant la que apuntaba a la línea de flotación del sistema kantiano. Si abandono a otro en peligro estando en mi mano salvarle, ahogo en mi interior, por un acto de mala voluntad, la ley que me manda socorrerle y me hago culpable de la omisión, decía el ensayo del 63; y por otra parte, si miento soy culpable de infringir la ley moral;

164 "He aquí la solución de este nudo: el imperativo categórico de la justicia penal (el homicidio contrario a ley debe ser castigado con la muerte) subsiste siempre; pero la legislación misma (por consiguiente, también la constitución civil), durante tanto tiempo como permanezca bárbara e inculta, es responsable de que los móviles del honor en el pueblo (subjetivamente) no quieran concordar con las reglas que (objetivamente) son conformes a su intención, de tal suerte que la justicia pública procedente del Estado es una injusticia por relación a la que emana del pueblo" (G. VI 336-337).

ahora bien, si sólo mediante un engaño aislado, que no daña a otro hombre, puedo salvar a un inocente, ¿no estoy autorizado y aun obligado a cometer esta (que seguirá siendo) infracción moral como relativamente insignificante en proporción a la que cometo si no evito su desgracia pudiendo hacerlo? El principio que impone decir la verdad como un deber incondicional lo toma Kant, según B. Constant, de una manera absoluta y aislada que haría toda sociedad imposible puesto que "va hasta pretender que hacia asesinos que os preguntarían si vuestro amigo al que persiguen no está refugiado en vuestra casa, la mentira sería un crimen" (165). A lo que objetaba el escritor francés que "ningún hombre tiene derecho a la verdad que perjudica a otro". En su respuesta "Sobre un pretendido derecho a mentir por humanidad" (1797), Kant no sólo reconoce haber dicho realmente eso (aunque no recuerda dónde) sino que lo reafirma en los siguientes términos:

"Es posible que, tras haber tú respondido lealmente por la afirmativa al asesino que te preguntaba si aquel a quien buscaba estaba en tu casa, este último hubiera salido sin ser notado y escapado así al asesino, de modo que el crimen no habría tenido lugar; pero si has mentido diciendo que no estaba en la casa y hubiere salido él de hecho (sin tú saberlo), en el supuesto de que el asesino lo encuentre después de su salida y perpetre su acto, se te podrá acusar con todo derecho de estar en el origen de su muerte" (166).

Kant dispone así el desenlace de modo que la dificultad no llegue a plantearse. Impugnar lo artificioso del recurso por el que soslaya la dificultad sería tan superfluo como entrar en la casuística de verdades devastadoras que hacen culpable en uno u otro grado, desde la simple torpeza o falta de tacto a la esmerada elección de la ocasión más dañina. Esta culpabilidad no la negaba Kant puesto que admite expresamente que hay declaraciones veraces que si es posible conviene eludir, pero a lo que no responde sino con une fin de non-recevoir es a la posibilidad de que una declaración que no pudo evitar choque con el deber no menos incondicional para con el otro. Kant se hace fuerte en una p

165 Kant cita las palabras de B. Constant, aparecidas en la colección: "La France en l'an 1797", 6º cuaderno, nº 1: Des réactions politiques.

166 G. VIII 427.

ción que es ciertamente irrecusable: no puedo subordinar un deber incondicionado, como es el de veracidad, a un deber condicionado ni a conjeturas sobre lo que hubiera podido pasar, ni a otras consideraciones como los principios intermediarios en cuya necesidad conviene con Benjamin Constant; pues cuando un principio incondicionado parece inaplicable, lo que ocurre en realidad, dice Kant con su oponente, "es que ignoramos el principio intermediario que contiene el medio de la aplicación": así por ejemplo, el principio político de que "ningún hombre puede ser obligado más que por leyes a cuya elaboración ha contribuido" se puede aplicar de modo inmediato en una sociedad muy restringida, pero en una sociedad muy numerosa hay que añadir el principio intermediario de que los individuos concurren en la formación de las leyes bien personalmente o bien por sus representantes. Los principios intermediarios pueden comportar, pues, la determinación próxima de la aplicación de los principios a los casos que se presentan (según las reglas de la política) pero, precisa Kant, lo que no pueden nunca es aportar excepciones a los principios, pues esas excepciones negarían la universalidad a la que deben su nombre de principios (167). No puedo alegar que mi mentira no perjudicará a otro como pretexto para infringir el deber de veracidad "porque siempre perjudicará a otro: incluso si no es a otro hombre, es a la humanidad en general puesto que descalifica la fuente del derecho" (168). Ahora bien, para establecerse en este plano seguro de que el deber incondicionado nunca se puede subordinar a ninguna otra cosa, la respuesta de Kant tiene que omitir la cuestión de la oppositio potentialis en la extensión de deberes incondicionados que cubre el imperativo moral. Y ésta era la dificultad planteada por B. Constant puesto que, en su supuesto, la verdad contribuye a un crimen y el deber de socorrer al otro en peligro contribuye a descalificar la fuente del derecho. Un autor actual observa que "no tenemos respuesta cuando

167 G. VIII 427 s. y 429-430.

168 VIII 426.

las obligaciones perfectas entran en conflicto. Quizá la teoría de Kant tenga una salida pero, en cualquier caso, dejó este problema sin resolver" (169). Por nuestra parte, creemos que lo significativo y decisivo se encuentra en que lo dejara sin plantear. Antes de preguntarnos en el capítulo siguiente si la obra kantiana ofrece alguna salida, hace falta comprender por qué es inútil buscarla en el formalismo.

¿Cuál es la conducta conforme a la exigencia de establecer la universalidad cuando se parte de la opresión y del agravio? Esta cuestión se la plantea Kant solamente para interpretar el imperativo como prohibición de la violencia en los individuos y en el pueblo. Una constitución jurídica, dice, puede verse afectada por graves defectos y necesitar una tras otra importantes mejoras, pero nadie está autorizado a resistirla:

"porque si el pueblo se arrogara el derecho de poder oponer la violencia a esta constitución, por una parte, aunque sea todavía defectuosa, y a la autoridad suprema, por otra parte, se imaginaría tener el derecho de poner la violencia en el lugar de la legislación suprema que prescribe soberanamente todos los derechos, lo que produciría una voluntad suprema que se destruye a sí misma" (170).

El juicio podía ser sumamente razonable, pero a ese condicional de lo que el pueblo se imaginaría no llegaba Kant por el imperativo. Fichte supondrá, por el contrario, que del pueblo saldría la constitución del contrato social y creará fundar en la misma ley, vista desde su reverso, una filosofía de la revolución. Igual que los principios que debían servir de canon a la ciencia futura dependían del factum newtoniano, sólo la subrepción de los criterios de la moral protestante vigente disimulaba a los ojos de Kant la indeterminación del imperativo y le dejaba suponer que todo el mundo sabe por el a priori formal lo que debe hacer. Ahora bien, si hacemos abstracción de los contenidos fácticos, positivos, que no tienen derecho a estar en ella, la filosofía moral kantiana deja un desolador vacío entre el formalismo de las máximas y el inaccesible fin supremo que proyectamos al infinito a partir de aquéllas. Y de esta

169 John Rawls, Teoría de la justicia, F.C.E., México 1978, p. 382.
170 Rechtslehre, G. VI 372.

proyección finalmente, ¿no tenía razón Schopenhauer para decir que la teología podía apoyarse en la moral y hasta nacer de ella (171) porque se hacía descansar a esa moral sobre la hipótesis teológica del summum Bonum, disimulada en el postulado del orden suprasensible? (172).

Acierta seguramente Kant al decir que no hay modo de objetivar el orden moral en reglas de razón pura práctica si entramos a considerar las circunstancias particulares de la acción, pero 1º) una cosa es que la moral no pueda reducirse a máximas y otra muy distinta que la conciencia no deba sopesar las circunstancias incluso sin reglas, pues también en el orden moral habría que remitirse al infinito en la necesidad de reglas por las que puedan aplicarse las anteriores; lo único que esto quiere decir es que las máximas no pueden sustituir a la responsabilidad personal porque tienen su fuente en ella; y 2º) lo ilusorio sería creer que se da expresión a la voluntad moral porque ésta se pregunte si desea que la máxima de su acción se convierta en norma universal. En las condiciones de una situación dada, alguien puede responder, en efecto, afirmativamente y vaciarnos de criterios pese a la pertinencia de la respuesta, porque puede aludir a circunstancias irrepetibles y justificar así un privilegio, o referirse en cambio a una opción entre malas soluciones que, bajo las mismas condiciones especiales pero repetibles, harían moralmente deseable en todos los casos análoga infracción de alguna exigencia de la ley. Entre el principio general y el egoísmo de quien se toma a sí mismo como excepción para autorizarse las infracciones, hay todo el ancho campo de circunstancias particulares a que la voluntad ha de atenerse. El universalismo formalista no se prescribe un mero respeto pasivo sino la activa promoción de los fines de los demás en lo que de nosotros depende, pero se desinteresa de saber si el resultado de nuestra acción es beneficioso o maléfico y

171 "¿De dónde tenemos la idea de Dios como el supremo bien? Sencillamente, de la idea que de la plenitud moral la razón, a priori, proyecta y vincula inseparablemente al concepto de voluntad libre" (Grundlegung, G. IV 408-409).

172 Cf. Schopenhauer, op. cit., II, p. 36.

se rehusa los medios para examinar cómo se determina la ley en la complejidad de las condiciones particulares. El imperativo formal permite así ignorar la experiencia en la que sin embargo debe tener efecto.

La contradicción entre la exigencia de hacer el bien y la despreocupación por si efectivamente se hace, no llega Kant a tomarla en consideración porque cree tener dos razones complementarias y suficientes para excluir las máximas fundadas en datos de experiencia, a saber, la de que dispersarían el Juicio moral en una incontrolable diversidad de reglas particulares y contingentes (173), y la de que al rehusarlas preserva la absoluta bondad del a priori moral. Doble razón que demanda a nuestro parecer dos puntualizaciones: 1ª) sigue entendiendo aquí la experiencia como una ilimitada dispersión, pero veremos en el capítulo siguiente que al pensarla en otros contextos como la filosofía de la historia o la antropología le ocurre olvidar ese modelo de la interpretación empirista por el cual, sin saberlo, pagaba tributo a la época; 2ª) por más que se esfuerce en evitar que la experiencia con sus mezclas contamine la buena voluntad, ésta se quiere principio de concordia tanto como exigencia de floración de las capacidades, que a su vez sólo es posible por la desigualdad y el antagonismo. La lucidez sobre esa discordia a la que la naturaleza nos destina, porque sabe mejor que nosotros lo que nos conviene, y sin la que nuestra especie valdría lo mismo que un rebaño, queda desconectada de la conciencia moral, que no reconoce medio entre buena y mala voluntad, pese a que reconoce grados de valor en los efectos de nuestra acción.

De la desconexión entre experiencia y razón práctica suele culparse a la abstracción del individualismo kantiano, que habría llevado al extremo una tendencia, imperante desde Locke hasta Rousseau, a pensar el orden social y jurídico según el ideal del contrato entendido como libre acuerdo de voluntades individuales. En una severa crítica de la Rechtslehre kantiana, el jurista Michel Villey hace notar que, más

que en ser obra libre de individuos, lo esencial del contrato está en la determinación de las complejas condiciones objetivas por las que viene a regular y distribuir más o menos satisfactoriamente ventajas y obligaciones, arbitrando entre los intereses de las partes un equilibrio que pudiera además afectar a terceros o al conjunto del cuerpo social, en cuyo caso ni siquiera bastaría el acuerdo de las partes (174). El filósofo que contempla el derecho desde el punto de vista del individuo en general, olvida que ius, aplicado a los casos de los particulares, significó desde el derecho romano la parte de riquezas, de honores y de obligaciones que debía corresponder a cada uno en relación con los demás (175); aun para definir el derecho de propiedad, según hace Kant, como esfera de acción abandonada al libre arbitrio del individuo, había que estar ignorando las cargas que ese derecho comporta en su dimensión social. Desde la óptica individualista, la justicia es simplificada hasta un enteco ideal de igualdad universal que no quiere saber nada del complejo entramado de deberes y derechos, de condiciones objetivas de la cooperación y de la organización social, del reparto concreto de bienes y cargas cuya regulación, imposible a priori (afinable solamente por sucesivas correcciones de errores y por acumulación de experiencias), hace de la justicia distributiva el verdadero objeto del arte jurídico (176).

Esta crítica es tan certera para la doctrina del derecho como para la filosofía moral de Kant, y sin embargo el πρωτον ψευδος no reside en el individualismo, sino que es el formalismo, la santificación de la forma moral, lo que conduce a la abstracción que disuelve la sociedad en un conjunto de individuos-átomos intercambiables y anónimos. De otro modo no se explicaría que el error se conserve intacto, como pudimos comprobar en la 1ª parte, cuando se sustituye el punto de vista

174 M. Villey, "La doctrine du droit dans l'histoire de la science juridique", Prólogo a Kant, Métaphysique des moeurs. I Doctrine du droit, (ed. cit.), p. 19.

175 Op. cit., p. 20.

176 Op. cit., p. 23.

individual por el colectivo del Estado o del pueblo.

¿Por qué decimos "del Estado o del pueblo" si nada puede haber más opuesto en la intención que exigir la subordinación del Estado a la sociedad, como por ejemplo decía Marx, o la de la sociedad a la razón de Estado, como otros hacen en su nombre? Lo decimos precisamente para atraer la atención sobre el fondo común por el que tan grave inversión pasó y aún hoy pasa a muchos desapercibida, a saber, la abstracción formalista del bien sin mezcla, que ahorra en ambos planteamientos el análisis de la experiencia social. También la democracia, en efecto, incuba poderes totalitarios si erige la voluntad popular en principio único y rebasa los límites que obligan a respetar la legalidad en sus términos, los derechos de los individuos, de los grupos particulares, de las minorías, a fin de que sea el dictamen más racional el que pueda, periódicamente y conforme a reglas comunes, dejar a los demás en minoría. El problema no es sobre todo el del poder, el de dejar sus resortes en manos del pueblo, ni es sólo el de los controles y límites del poder, sino el de articular el delimitado poder de la mayoría con la racionalidad en la propuesta de objetivos y medios. Con la sola racionalidad no basta, por tanto; las mejores soluciones son las peores, por elevada que sea la competencia de los análisis que las inspiran, si precisan recurrir a la fuerza. No hay paraísos impuestos. El acuerdo de base de las voluntades es conditio sine qua non y los contrapesos al poder son medios imprescindibles para que circule la información suficiente. Pues lo que se trata de comprender es que la voluntad mayoritaria puede aglutinar un manojito de impulsos en torno a tópicos o puede orientarse y preferir en base a diagnósticos precisos. Para nadie es indiferente que decida de un modo o de otro porque si se guía por sentimientos más que por exigencias de la situación, si predomina la estimación aislada de medidas que dejarían de parecer convenientes en una perspectiva de conjunto, se contribuye a lo contrario de lo que se cree querer. Lejos de ser la formación del juicio un elemento acceso-

rio o extrínseco a los criterios de la democracia, ninguna diferencia es tan decisiva para la moral, para la política, y para la articulación de ambas, como la que hay en que los representantes de los diversos sectores o de la sociedad en su conjunto (gobierno, oposición, educadores, prensa, sindicatos, organizaciones empresariales, etc.) dispongan sus respectivos discursos en sofista, como instrumento al servicio de su posición y de su fuerza, o transmitan desde sus propios puntos de vista, inseparables muchas veces de sus particulares intereses, información veraz.

Porque el individuo considerado en la experiencia no es pensable sino por su lugar en la interacción, no era la óptica individualista lo peligroso del kantismo sino su alianza con el menosprecio de la información. La supuesta pureza de la forma hacía inevitable esa alianza, a pesar de invocaciones repetidas a la experiencia que en la filosofía práctica se corresponden con los esfuerzos de la primera Crítica por garantizar que las representaciones alcanzan lo real y que no nos entretenemos con un fantasma:

"Toda filosofía moral descansa enteramente sobre la parte pura y, aplicada al hombre, no toma lo más mínimo del conocimiento de éste (antropología) sino que, como a ser racional, le da leyes a priori, las cuales, es verdad, exigen que la facultad de juzgar sea afinada por la experiencia a fin de poder distinguir cuáles son los casos de su aplicación o cómo hacerlas entrar en la voluntad del hombre e inclinarla para su ejercicio, ya que esta voluntad humana, ciertamente capaz de la idea de una razón pura práctica, pero afectada de tantas inclinaciones, no encuentra sin dificultad el poder de realizar la ley sobre la conducta in concreto" (177).

Textos afines, y no menos claros, nos mostrarán en el capítulo siguiente por qué era absolutamente necesaria esta exigencia de realidad para la legalidad práctica. Pero el imperativo moral, por su formalismo, sin tener que salir de nosotros mismos, ya nos entrega una bondad inmune a la mezcla empírica de bueno y malo; y como sólo en la constitución formal de mis acciones consiste su valor moral interno, puedo hacer total abstracción de la viabilidad o inviabilidad de los fines que esa

ley me obliga a realizar (178). El problema decisivo de esta filosofía práctica lo encontraremos por eso en la referencia circular de la ley moral a la realidad comprendida en un función de un fin supremo cuyo concepto no puede proceder más que de nuestra ley moral. Kant realizaba como absoluta la necesidad de decir la verdad pero se negaba los medios para conocerla. La Crítica de la razón práctica fue así el mayor obstáculo a la obra que Kant mejor que nadie podía haber acometido: una crítica del Juicio moral, que hubiera venido a reactivar y desarrollar la reflexión aristotélica sobre la equidad (ἐπιείκεια) y sobre la prudencia (φρόνησις), y la reflexión escolástica sobre la sindéresis, desde bases filosóficas y políticas contemporáneas. En lugar de eso, el dictamen de razón práctica que gravita sobre la crítica del Juicio teleológico extravía la segunda parte de esta genial obra por los derroteros preestablecidos de la teología ética y ahoga la capital indagación sobre el Juicio reflexionante bajo el peso del prejuicio moral-formalista.

Es superfluo advertir que no se rebajan las cotas de obligación de la voluntad porque la exigencia moral comprometa además al entendimiento. Pero esto hace inexcusable preguntar si en su concepción de lo suprasensible en la voluntad, si en su veneración por lo sublime de la ley moral en mí no rebasaba Kant los límites de la crítica o, con otras palabras, si su moral no incurría precisamente en la Schwärmerei que él tiene por el mal en filosofía (179). La respuesta no es simple, y antes de dar por concluido el planteamiento al que se ha limitado este capítulo, hay que precisar en qué sentido no deberá entenderse.

Acerca de la famosa sentencia de un parlamentario inglés: "Todo hombre tiene un precio por el cual cede en su actitud", advierte Kant que cada uno ha de decidirlo en sí mismo, pero que si fuese cierto serían aplicables al hombre en general las palabras del Apóstol: "no

178 Aludimos a los siguientes textos citados supra § 13.3: KpV 189 y Kritik der Urteilskraft A 407, A 456 n., A 461 y A 470 s.

179 "Dogmatizar en el campo de lo suprasensible con la razón pura es un camino que lleva directamente al fanatismo en filosofía; sólo una crítica de esa facultad puede remediar radicalmente ese mal" (Was heisst sich in Denken orientieren, G VIII 138 n.).

hay aquí diferencia alguna, son todos pecadores; no hay uno que haga el bien, ni uno solo" (180).— Kant asumía como "muy verdadero" el adagio "fiat iustitia, pereat mundus" porque creía poder darle esta traducción amable y humorística: "reine la justicia aunque se hundan todos los bribones que hay en el mundo" (181). Pero la visión del hombre que es propia de su filosofía de la historia y de su filosofía de la religión acercaría esa interpretación a la coincidencia con la traducción literal. No parece que hubiera descartado del todo esa posibilidad cuando preveía una excepción a la aplicación de la pena capital: la de aquella situación "en que el Estado llegara a quedarse sin súbditos" (182) (supuesto tragicómico en el que ya no se apreciaba ¡ay! ni rastro de humor).—Sin embargo, refractario a la experiencia, el imperativo moral nos prohíbe categóricamente aceptar que todo hombre tenga un precio.

El rechazo de la disyunción "o materia empírica (rapsodia de inclinaciones) o forma a priori de razón pura práctica", que es rechazo del jorismós entre el hombre fenoménico y el hombre libre, no precisa rebajar tanto a aquél ni santificar la voluntad de éste, pero tampoco impide reconocer en el sujeto humano algo sin común medida con cualquier valor que pueda disfrutarse o intercambiarse. Kant elogia a Juvenal porque escribía que "el mayor de los crímenes es preferir la vida al honor y, para salvar la vida, perder las razones de vivir" (183). Fácilmente podrían multiplicarse los testimonios análogos, desde Grecia. Pero ¿de dónde viene ese "respeto de sí mismo" del que Marx dirá que lo necesitamos más que el pan? (184). Sólo puede venir, enseña Kant, de que el hombre es el legislador, es la fuente de la ley y sabe por eso que no puede ser sometido a ninguna ley que no deba ella misma someterse a aquélla que con su razón él se da a sí mismo (185).

180 Die Religion, G. VI 38-39.

181 Zum ewigen Frieden, G. VIII 378.

182 Rechtslehre, G. VI 334.

183 Cf. KpV 283.

184 Artículo del Deutsche Brüsseler Zeitung, 12-IX-1847.

185 Cf. KpV 156.—Lo único que ancla al pensamiento, lo salva de la fantasmagoría y le entrega la realidad es, dirá Fichte, esta exigencia que nadie puede ignorar de un modo consecuente, porque el que no la conozca por la aceptación de sus deberes la conocerá sin duda por las exigen-

Ciertamente, no es en el reconocimiento de la dignidad humana donde habrá que localizar la desmesura.- Supongamos por un momento que nuestro análisis pudiera aislar en nosotros el elemento moral, químicamente puro, de cualesquiera otras instancias (creatividad artística o teórica, belleza y elegancia anímicas, ingenio vivo y pronto, alto cociente intelectual, simpatía y don de gentes, etc.) que, por hacer forzosa relación a la excelencia personal en el orden comparativo, no podrían ser reconocidas sin conciencia de la distinción, sin instauración de la desigualdad y de la jerarquía, sin motivar en consecuencia las dos miserias del orgullo y de la humillación. Porque Kant cree separar el momento moral puro puede decir que, pese a que ninguno de los hombres valgamos gran cosa, la humanidad debe sernos santa en la persona de cada uno, que la sublimidad de su autonomía llena el alma de una admiración y veneración siempre renovadas (186).- Si aceptamos la hipótesis de este análisis ideal, veremos que en nada se modifica nuestro respeto con relación al que ha de merecernos el hombre sensible, que la sublimidad y la miseria de nuestra condición no se distribuyen según la línea divisoria de lo racional y de lo empírico. Además de hacia mí mismo, la moral es obviamente deber hacia cualquier otro, por principio me está vertiendo a la alteridad, es versión a los demás, me entrelaza con ellos y es conciencia de mí mismo en esa confrontación; ¿cómo no sería juicio de ellos mismos al mismo tiempo que de mis actos, cómo evi-

cias de su derecho. Cuando el conocimiento no deja nada en pie porque no puede conocer más que conocimiento y trueca toda entidad en un extraño sueño que no permite saber si existe algo real en alguna parte, si existo yo mismo o soy más bien imagen de imágenes, si mi pensamiento es algo más que un sueño que se sueña a sí mismo, sólo las leyes de la acción nos salvan de caer en la nada absoluta, concluye Fichte, y nos confirman en la seguridad de lo real:

"Nadie que viva conscientemente puede renunciar al respeto de nuestra racionalidad y autonomía y a la propia conservación; y en esta aspiración vemos engranarse en nuestra alma la seriedad y la negación de toda duda, la fe en la realidad, cuando no el reconocimiento de una íntima ley moral. Ahora bien, coge a aquél que niegue su destino moral y tu existencia y la existencia de los demás cuerpos, como mero intento que permite la especulación; cógele efectivamente, pon en práctica su principio y trátale como si no existiese o como si fuese una masa bruta; pronto dejará bromas a un lado, y volviéndose enojado hacia tí, te reprochará seriamente que le trates de ese modo; afirmará que no tienes derecho a hacer eso con él, que no puedes hacerlo; te confesará efectivamente que actúas sobre él, que existes tú y que existe él, y que hay un medio que condiciona tu acción sobre él; y por último, que tienes deberes para con él." (*Die Bestimmung des Menschen*, SW II 252 s.- Trad. esp. de Ovejero y Maury, *El destino del hombre*, col. Austral, Madrid, p. 116).

taría introducir todo un relieve de diferencias y, con ellas, de agravios, precisamente en cuanto al respeto por la dignidad racional que nos es común? No tomo absolutamente en serio mi recta voluntad sin advertir esta profunda razón para reirme de lo que soy. Algo esencial falta en mi comprensión del otro sin esta capacidad que rehusa a la voluntad la bondad sin limitación pero en nada debilita la conciencia moral, en nada menoscaba la dignidad humana ni amengua el respeto incondicional a que obliga, sino que los perfecciona del único y paradójico modo que puede hacerlo.

CAPITULO IV

UNIVERSALIDAD Y FINITUD

§16.-La conciencia filosófica del no saber.

Sin embargo, Kant había sentado el principio por el que disolver la antítesis del atomismo empirista y la Razón pura unificadora, y con él puso en su obra mucho más que indicaciones y elementos esenciales para superar la discordancia del sistema crítico en una filosofía no finalista. Recordemos ante todo que el yo, la razón y la libertad son, para nuestra capacidad de conocer, incógnitas indeterminables y que no remiten al postulado del fin supremo sino a la conciencia del no saber:

1º) Es verdad que el "yo pienso" debe poder acompañar todas mis representaciones, pero

"mediante este yo, o él, o ello (Es) que piensa no nos representamos más que un sujeto trascendental de los pensamientos= X, que sólo se conoce por los pensamientos que son sus predicados y del cual nunca podremos tener el menor concepto por separado; de ahí que nos movamos en un círculo perpetuo en derredor de él, puesto que para juzgar algo sobre él necesitamos hacer uso ya de su representación" (1).

No se puede confundir la unidad de la conciencia, que sirve de fundamento a las categorías, con la intuición del sujeto en cuanto objeto porque de él no tenemos intuición alguna que nos permitiera aplicarle la categoría de sustancia:

"Que el sujeto piense las categorías no significa que adquiera de sí mismo un concepto en cuanto objeto de las mismas, ya que para pensarlas necesitaría fundarse en la pura autoconciencia que era precisamente lo que debíamos explicar" (2).

1 KrV A 346, B 404.

2 B 422.- Cf. B 412 n.

La unidad de la autoconciencia ni siquiera nos permite apreciar si nosotros mismos somos permanentes o si confirmamos la verdad del πάντα ρεῖ; en línea con Hume, y casi proustianamente, llega a decir que

"como no encontramos en el alma ningún fenómeno permanente, salvo la representación yo que acompaña y enlaza a todas, nunca podremos decir si este yo (mero pensamiento) no fluye del mismo modo que los demás pensamientos que por él se enlazan entre sí" (3).

2º) Ahora bien, en la apercepción no encontramos exclusivamente categorías, sino también imperativos. No preguntamos qué propiedades debe tener un círculo sino qué propiedades tiene; ni qué leyes o especies debe tener la naturaleza, sino por las que tiene; en cambio, aunque ciertos actos del hombre o hechos históricos nos aparezcan como inevitables, podemos seguir pensando desde la perspectiva de razón práctica que cuanto sucedió y tuvo que suceder visto el encadenamiento de las causas, no debiera haber sucedido y es categóricamente injustificable. Comprender un acto inmoral por sus motivaciones en la educación recibida, en el origen social o en el carácter, no excluye la imputación del acto ni la reprobación de su autor. No juzgamos la razón de un sujeto como algo cuyo estado anterior haya determinado el siguiente: "con respecto al nuevo estado la razón es determinante, no determinable" (4). Juzgamos el acto como incondicionado respecto del estado anterior, como si su autor empezara espontáneamente una serie de consecuencias (5). Apercibimos, por tanto, nuestra razón práctica como libre negativamente (independiente de la relación con fenómenos anteriores) y positivamente (capaz de iniciar acontecimientos por sí misma, en cuanto condición incondicionada de todo acto voluntario), pese a que nunca podamos separar con el conocimiento la parte que tenga en nuestra acción el conjunto de las condiciones y la que pueda considerarse como puro efecto de la libertad (6).

3º) En cuanto a esta libertad, finalmente, nos permite encon-

3 A 364.

4 A 556, B 584.

5 A 555, B 583.

6 A 551 n., B 579 n.

trar lo incondicionado y lo suprasensible por medio de lo condicionado y lo sensible, sin salir de nosotros mismos. Tiene ese privilegio sobre cualquier otra idea de la razón: que la sabemos, por cuanto está implicada en la ley moral. Pero nada más que por eso. El poder de la libertad es para nuestro conocimiento un poder insondable (7).

Así es como, gracias a la filosofía crítica, prevenimos la desmesura de pronunciarnos sobre lo que está fuera de nuestro alcance (8). -La máxima de pensar por sí mismo, es decir, la Aufklärung, incita a todo el que no quiera vivir al dictado de voluntades ajenas, como menor de edad, a buscar la piedra de toque de la verdad en sí mismo, en su propia razón (9), máxima que consiste ante todo en un principio negativo que impone restricciones al uso de la facultad de conocer. Esta filosofía del no saber, que es difícil porque debe remontar hasta las fuentes del conocimiento (10), es absolutamente imprescindible, porque sólo por ella es posible reconocer y remover cualquier dogma que obstruya el libre fluir de esas fuentes. Esa es la utilidad mayor y quizá la única de la crítica de la razón pura (11). Si la razón no acepta plegarse a la legalidad que se impone a sí misma, tendrá que someterse al yugo de leyes externas. Pues también la razón se encuentra en el estado de naturaleza, es decir, de guerra generalizada, si no se atiende a los límites de la autocrítica; y si el fuero interno al que cada uno se vuelve para buscar la verdad no fuera el legislado por la razón común, nos quitaríamos los medios de comprendernos unos a otros (e incluso cada uno a sí mismo, puesto que la incomunicación puede volverse también intrasubjetiva) y no dejaríamos para dirimir las diferencias otra salida que la fuerza (12). Sin embargo, la convicción y confesión de la propia ignorancia, aunque sea obligado remedio contra reduccionismos, presunciones dogmáticas y contra todo entusiasmo de la razón, es por sí misma

7 KpV 5, 82 y 189.

8 KrV A 769, B 797.

9 Was heisst..., G. VIII 146 n.

10 Ak. XVIII 37; cit. por A. Philonenko, Introducción a Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée, p. 41.

11 KrV A 795, B 823.

12 Cf. Philonenko, op. cit., p. 43.

enteramente estéril y aun peligrosa para la razón, porque puede infundir en muchos la conciencia de su superioridad al bajo costo de manifestar su desdén hacia toda investigación filosófica (13). La conciencia de la propia ignorancia no puede ser lo que pone término a las investigaciones, como en los escépticos, sino el aguijón que incesantemente las provoca (14). Impide que nos pase desapercibida la arbitrariedad en los verosímiles discursos que aventuran la razón fuera de sus límites, pero nada nos dice sobre lo que positivamente significa pensar por sí mismo.

§17.-Enemigos y falsos amigos de la Aufklärung.

Ya la dificultad de esta condición crítico-negativa permite por sí misma comprender por qué, como se ha dicho para lamentarlo, la Aufklärung se interrumpió demasiado pronto. Conviene aún especificar de quién y de dónde vienen las amenazas antes de preguntar en qué consiste esa capacidad de servirse del propio entendimiento o cuál puede ser su positiva unidad de medida.

1ª) Si el poder del Estado absoluto suprime o limita la libertad de expresión, también la libertad de pensar se verá afectada, pues no sabríamos que nuestro pensamiento es correcto sin no pudiéramos manifestarlo (y ser respondidos) públicamente, si no pensáramos en común con otros que nos informan de sus pensamientos y a los que comunicamos los nuestros (15).

2ª) Otro tipo de compulsión, más solapada que la política, se ejerce cuando en materia de religión unos ciudadanos se erigen en tutores de otros e, inspirando temor o por medio de fórmulas de fe obligatorias, más que por razonamientos, suscitan a tiempo sobre los espíritus una impresión de peligro para con todo examen de la razón o bús-

13 KrV A 757, B 785.

14 A 758, B 786.

15 Was heisst..., G. VIII 144.

queda personal (16).

3ª) Pero la coacción externa y la fe de la religión histórico-positiva (cuya validez no puede ser más que particular, como la de todo conocimiento de experiencia) (17), distan mucho de ser los únicos peligros. Los trabajos críticos de Kant están sembrados de apelaciones, a veces en un tono dramático desacostumbrado en él, a los hombres de talento y a los sabios que esgrimen alguna evidencia particular o verdad parcial (casi siempre a guisa de razón) contra la razón:

A) Jacobi, por ejemplo, elogia la filosofía crítica porque aplaca "la rabia de explicarlo todo", pero es para usar esa conciencia de los límites como trampolín para dar el "salto mortal" fuera de la razón.- Cuando el genio olvida la crítica y se complace en su audaz impulso, comenta Kant, deslumbra pronto a otros muchos con sentencias imperiosas y sugestivas; pero al atentar contra las prescripciones de la razón, las únicas universalmente válidas, se rehusa a sí mismo los medios de ser entendido y acaba encendiendo en cada uno el entusiasmo por su propia inspiración interior, lo que no puede conducir más que a la confusión de lenguas y a la incomunicación entre los diversos proyectos de la empresa cognoscitiva humana (18). El genio que cede a la ligereza de aliar el orgullo a los brillantes dones que recibió de la naturaleza malgasta su talento en socavar las bases del entendimiento mutuo. Por más sinceramente que crea otorgar la primacía a la experiencia o a la fe más primordial y común, se trata siempre de una experiencia o de una fe interpretadas por él, de modo que al exponerlas como la verdad pone a los demás bajo su tutela (19). - Tiene el genio, por otra parte, sus imitadores, que pontifican hábilmente sobre cualquier tema filosófico, sobre política o sobre religión, sin necesidad de fatigarse con el estudio (20).

16 Ibid. Sobre estas dos formas de coacción cf. Die Religion, G. VI 133.

17 Die Religion, G. VI 115.

18 Was heisst..., G. VIII 145.-Cf. KrV A 707, B 735.

19 Was heisst..., ibid.-Todo el escrito "Sobre un tono gran señor adoptado recientemente en filosofía" se dirige contra los que filosofan sin necesidad de trabajar, por sentimiento o prestando oído al oráculo interior. (G. VIII 388-406).

20 Anthropologie, G. VII 226.

B) Nadie pretenderá, en efecto, que la ignorancia resulte favorable al Juicio, pero la máxima de pensar por sí mismo tampoco tiene mucho que ver con lo que imaginan quienes quieren ver la Aufklärung en los conocimientos adquiridos: "ocurre con frecuencia que el que está absolutamente provisto de conocimientos sea el menos ilustrado sobre su uso" (21). Pensar por sí mismo no es aprender más y poseer una vasta cultura; la educación así entendida no favorece necesariamente la verdadera Aufklärung. En el extremo opuesto al del genio, que pretende superar la razón común, la Crítica de la razón pura situaba según vimos a aquellos sabios y eruditos cuyo caudal de conocimientos no hace a sus juicios menos desatinados. Puede ocurrir incluso que la masa creciente de datos sectoriales agrave cada vez más el riesgo de que los hombres pierdan el rumbo de la historia si por otra parte no disponen, para orientarse, de un claro y sencillo hilo conductor (22), que no sabría obtenerse de la ciencia, pero tampoco de la genialidad.- En todas las épocas abundan los "falsos amigos del buen sentido" (23), que son también falsos ilustrados. Conceden a la teoría el poder de decidir acerca de cualquier cosa por vía de demostración y creen que acceder a la ciencia por el estudio les sitúa en un plano muy superior al de los caminos trillados, pero no ponen por eso menos énfasis en remitirse al buen sentido (al mismo que de ordinario miran por encima del hombre) cuando no saben probar por su teoría las proposiciones que presentan como ciertas (24). Kant, por el contrario, teme que haya sido preciso salir de los caminos trillados, es decir, que sea necesario ser sabio para olvidar el verdadero interés que la razón común tiene en todo momento ante la vista (25). Calificar a la propia filosofía de "popular", como hacía Mendelssohn, no absuelve a esa filosofía de su desprecio al pueblo. Un conocimiento que afecte a todos los hombres no podría reba-

21 Was heisst..., G. VIII 146-147.

22 Idee zu einer allgemeinen Geschichte, G. VIII 29 y 30.

23 Prolegomena, G. IV 370.

24 Ibid.

25 Was heisst..., G. VIII 140.

sar al entendimiento común y ser descubierto sólo por filósofos; muy al contrario, es la filosofía como concepto de escuela, la filosofía académica, cuyos conocimientos se buscan por el objetivo de su unidad sistemática, la que ha de subordinarse a la filosofía en su concepto mundano, la que refiere todos los conocimientos a los fines esenciales de la naturaleza humana (26). Ahora bien, en cuanto a la determinación de estos fines, la más alta filosofía no puede llegar más lejos que la guía que esa naturaleza ha otorgado incluso al entendimiento más común (27). Esta razón práctica común es, en consecuencia, la que tiene de iure la primacía sobre la razón teórica. No se podría pedir a la razón práctica que se subordine a la especulativa, dado que "todo interés es en definitiva práctico y que aun el de la razón especulativa no es más que condicionado, y no es completo más que en el uso práctico" (28).

Pero ¿cómo podía Kant entender seriamente que la razón práctica, en su uso ordinario, debe orientar a la razón teórica, es decir, a la ciencia misma? (29). ¿Y en qué puede consistir la capacidad de pensar por sí mismo si tanto los hombres de talento como los de gran cultura pueden contarse entre los más peligrosos enemigos de la Aufklärung?

4ª) La conclusión parece apuntar hacia el buen sentido. En la Antropología se presenta como cierto que

"si la solución de un problema descansa sobre las reglas generales e innatas del entendimiento (cuya posesión se llama el buen sentido popular), recurrir a principios estudiados y concertados (espíritu del escolar) y sacar de ellos la conclusión presenta menos seguridad que remitirse para la decisión a los principios de determinación del Juicio que se ocultan en la oscuridad del espíritu" (30).

¿Aceptaremos entonces como respuesta que pensar correctamente exige respeto a la legalidad y a las restricciones que a sí misma se impone la razón, y ante todo la de atenerse a la observación de la experiencia,

26 KrV A 831, B 859; cf. A 839, B 867.

27 KrV A 831, B 859.

28 KpV 218 s.

29 Cf. KpV 277.

30 Anthropologie, G. VII 139-140.

pero que esas condiciones necesarias no son suficientes porque es igualmente imprescindible la capacidad de aplicar lo universal o subsumir lo particular, capacidad que no se aprende ni se enseña? Poca claridad aportaría esta síntesis. Si los principios que dan al Juicio su tino yacen en la oscuridad interior, ¿cómo impedir que, mentando lo mismo, cada uno apele en realidad a principios distintos, es decir, cómo evitar que el buen sentido resulte una instancia indeterminada o, más precisamente, sobredeterminada?

Cierto es que Kant se cuidó de distinguir un mostrenco sentido común que toma por conocido lo que el uso frecuente ha hecho familiar, y el buen sentido (o sentido común en tanto que juzga sanamente) que se orienta a la verdad y aun la apercibe antes de ver las razones que permitan probarla o elucidarla (31). Parece ser éste el mismo talento para rastrear la verdad, para barruntar en qué dirección ha de buscarse, que en su grado más alto se llama sagacidad:

"Hay gentes que, con una especie de varita mágica entre las manos, tienen el talento de encontrar la pista de los tesoros del conocimiento sin aprendizaje alguno" (32).

Lejos de ser éste un texto tardío y aislado, la importancia de esta capacidad es un Leitmotiv kantiano, tanto en obras de juventud como de madurez. Saber lo que es razonable preguntar constituye ya una notable y necesaria prueba de sagacidad y de penetración, decía la Crítica de la razón pura (33), abundando en esta convicción de los Sueños de un visionario: "entre la infinidad de problemas que se plantean espontáneamente, el mérito de la sabiduría está en elegir los que es importante resolver" (34).— Ahora bien, puesto que —por oposición al sentido especulativo, que es la capacidad de conocer las reglas in abstracto—, el buen sentido subsume certeramente lo particular y discierne lo importante de lo accesorio en base a criterios generales implícitos, la distinción de

31 Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik (1766), G. II 325.

32 Anthropologie, G. VII 223 s.

33 A 58.

34 Träume, G. II 369.

principio entre el buen sentido que juzga sanamente y "el sentido común que se atiene a lo consabido arriesga desvanecerse en cada caso.

Kant no lo ha ignorado. Su elogio a la sagacidad en la An-tropología quedaba contrapesado por el tajante rechazo de los Prolegómenos a la decisión por la que llamaba también aquí "la varita mágica" del buen sentido, demasiado acomodaticio a las realidades personales (35). No deja de sostener, ciertamente, la supremacía de la razón común sobre la de los sabios, pero al mismo tiempo no puede fiarse de aquélla en su cándida espontaneidad porque, expuesta como está a exigencias y requerimientos diversos, y con frecuencia antagónicos, es fácilmente seducida y apenas sabe defenderse. No es otra la necesidad, nada especulativa, por tanto, sino puramente práctica, que impulsa a la razón común a adentrarse al menos un paso en el terreno de la filosofía para determinar adecuada y expresamente su propio fundamento (36). La razón común no persigue nada más en la filosofía práctica, y ésta no tiene otra misión, que explicitar su principio rector en claras instrucciones que no la dejen inerte ante sollicitaciones sugestivas y parciales. Para Kant no se trata de invalidar la doxa originaria ni de superarla hacia una quimérica episteme absoluta, como ha visto muy bien Philonenko, sino que la reflexión filosófica fecunda es la que se esfuerza en aislar y expresar las condiciones que hacen posible la conciencia común (37). Este era el motivo que en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres exigía el paso del conocimiento moral común al filosófico. No se superan las verdades de la razón práctica común, pero sí es posible y absolutamente necesario prevenir sus posibles desviaciones, poniendo coto a la ambigüedad que seguirá siendo inherente a esas verdades mientras permanezcan ocultas e implícitas.

35 Prolegomena, G. IV 369.

36 Grundlegung, G. IV 405.

37 Philonenko, op. cit., pp. 52 s.

§18.-El único y la universalidad.

¿Podemos asegurar que hay aquí un principio de solución? Sujetar la razón estrictamente a las restricciones autocríticas nos dejaría, según Kant, perdidos en la dispersión de conceptos y de leyes, de inclinaciones y de fines. Pero si nos damos como guía del Juicio la representación de un deber-ser y, con éste, una perspectiva de totalidad, ¿cómo sabremos que no estamos traspasando los límites impuestos por la crítica y proponiendo una máxima arbitraria que agrave aún más la confusión de lenguas? La Crítica de la razón práctica respondía que sólo los filósofos pueden volver dudoso lo que sabe espontáneamente un chico de diez años:

"Si se pregunta en qué consiste, hablando propiamente, la pura moralidad según la cual, como piedra de toque, se deba juzgar el valor moral de toda acción, tengo que confesar que sólo los filósofos pueden volver dudosa la solución de esta cuestión; pues en la razón común de los hombres está resuelta desde hace mucho tiempo, no verdaderamente por medio de fórmulas generales abstractas, sino por el uso ordinario, en alguna forma como la distinción de la mano derecha y la mano izquierda" (38).

Pero el filósofo crítico incurre en el defecto que censuraba de remitirse al buen sentido cuando no sabe probar la validez de su máxima y lo hace, además, pidiendo el principio, porque espera de la filosofía la verdadera expresión del buen sentido y apela seguidamente al buen sentido para justificar esa filosofía. ¿Cómo saber que la formulación filosófica del fundamento de la razón común no es, en realidad, una interpretación de la razón común entre otras posibles, con lo que el filósofo que detenta la verdadera clave se estaría erigiendo una vez más, solapadamente, en tutor de sus semejantes? O con otras palabras: si hubiera una verdadera filosofía de la práctica ¿cómo se probaría su validez?

Sabemos, sin embargo, y quedó dicho, que había otra respuesta de Kant y ésta sí era filosóficamente válida: lo que está implicado en el ejercicio consecuente de la racionalidad es la asunción de la autonomía y con ella el reconocimiento de la misma dignidad en todo

ser racional como legislador al que se somete cualquier otro. Optar sinceramente por la comunicación y el mutuo entendimiento, y no por la imposición de privilegios ni por la fuerza, implica ya el respeto a la razón en la persona de cada uno como fuente de la ley contra la que no puedo hacer prevalecer la mía, ni la de la sociedad, ni la del Estado, ni siquiera, dice Kant, la de Dios (39).

Importa mucho hacer notar que, aunque el respeto debido a la dignidad del legislador, de cada foco autónomo, implica la defensa de (o la lucha por) la libertad, pues la razón que se quiere consecuentemente a sí misma tiene necesidad de la libertad intersubjetiva que la posibilita como el hombre del aire, esta obligación nunca puede atentar contra el reconocimiento de aquella dignidad que es raíz de todo mand moral, aunque el desinterés de este reconocimiento sea indisociable del interés de la razón por seguir siendo y por seguir siendo razón, e indisociable, por tanto, de su condición menesterosa de libertad. Es de capital importancia para la Etica distinguir la obligación moral radical y la necesidad de libertad intersubjetiva, porque podría suceder que a esta libertad aprovechara la supresión de los grupos más fanáticos e intolerantes y que por eso fuese requerida la infracción del respeto a sus miembros como autorizada o aun obligada moralmente. No sólo se incurriría así en flagrante violación de la ley moral sino que se volvería a la moral pura y simplemente del revés porque el respeto a la dignidad no admite subordinación, ha de prevalecer siempre, y exactamente igual en la determinación de los medios por los que se protege la autonomía de cada uno, la libertad y universalidad ante la acción de esos grupos. Por eso era la ultima ratio de la moral kantiana la que se veía enturbiada por su mezcla con el imperativo de reciprocidad. Donde la primera formulación del imperativo categórico ("obra sólo según aquella máxima de la que puedas querer que se convierta en norma universal") escondía, como habría de decir Heine, "un alma de tende-

39 KpV 156. Cf. Die Religio. G. VI 154 n. y 168-169 n.; KUK A 471, B 477; A 476, B 482.

ro", era precisamente en esta confusión con el imperativo de reciprocidad que se desliza ya desde la Grundlegung en la condición "si no quieres ser pagado con la misma moneda". Que la ley de universalidad se impregnaba así con el trivial pragmatismo del quod tibi non vis fieri, lo probaba hasta el escándalo la Metaphysik der Sitten cuando condicionaba la ley moral a que el otro no declarase su negación de ayudar a los demás, lo que entendido al pie de la letra podía autorizarnos moralmente a rehusar asistencia al perturbado, al deprimido o al desesperado en tentativa de suicidio. La misma confusión conducía a la deplorable proclamación del tortum per tortum como la expresión negativa y penal del imperativo. El ius talionis es, en efecto, el tercer juicio hipotético que viene a completar la mal llamada regla de oro: 1) haz bien al otro si quieres que él te lo haga a tí, 2) no hagas daño al otro si no quieres que él te lo haga a tí y 3) si te lo hace entonces se lo devuelves. ¿En qué habría superado este imperativo al bellum omnium contra omnes, puesto que para cuando queremos actuar los agravios ya han comenzado? Instaurar como ley suprema la reciprocidad, que pone en plano de igualdad el respeto a la dignidad y el desprecio a la indignidad del hombre y neutraliza aquélla por ésta, es la inversión de la ley moral y la liquidación de la moral misma.

Sin desatar ese nudo de imperativos y sin la condena inapelable de su confusión no nos era posible continuar la reflexión moral. El reconocimiento universal del hombre por el hombre, en cuanto respeto y activa contribución a la dignidad racional en cada persona, no puede ligarse con la tendencia a la unanimidad ni con la fusión de las voluntades en una sola (aunque exija la aceptación de mínimos comunes), y es extraño al cálculo por el que limitamos nuestra libertad para que los demás limiten la suya. Al distinguir la universalidad moral de la reciprocidad y fundar ésta en aquélla se modifica el significado y alcance de la reciprocidad. Kant simplificaba y moralizaba pidiendo el principio cuando, para conciliar el ius talionis con el imperativo moral,

aducía que en la dignidad racional del culpable se escondía la sed de castigo. La petición de principio radica en que sólo en función de la reciprocidad define esa dignidad que la no aplicación de la pena violaría. Una vez disipada la confusión de imperativos, la proporción que la pena mantiene con el daño no tiene ya por qué ser cualitativa como la que se inspiraba en la ley del talión, y el principio ya no es el de la correspondencia entre agravio y reparación, digamos de conciencia a conciencia, sino el de la máxima protección del inocente, de la sociedad, con la mínima herida a la dignidad del culpable. ¿Cómo negar que encerrar a un delincuente entre rejas afecte a su dignidad puesto que atenta contra su libertad? Y ¿cómo excluir totalmente que en la estimación de esos mínimos por la legalidad positiva pesen las circunstancias cambiantes de la experiencia y la hagan fluctuar si en la estimación del valor de las decisiones morales mismas no es posible eludir la consideración de los resultados porque diversos aspectos del imperativo pueden estorbarse mutuamente? Benjamin Constant justificaba una mentira para salvar una vida y Kant rechazaba por principio cualquier excepción a la maldad intrínseca de la mentira, y lo que hace falta comprender es que había que dar la razón a los dos. Es obvio que salir de un apuro o evitar un perjuicio no excusa una mentira, pero si por evitarla contribuimos a la consumación de una grave injusticia, esa mentira podría en el límite hacerse moralmente obligada (en lo que tendría razón B. Constant) sin dejar de ser en sí misma inmoral (en lo que lleva razón Kant). No puede defenderse la verdad a costa de la persona pero ambas exigencias que la razón declara de iure indisolubles, la vida las disocia de facto. El fondo de la dificultad está, decíamos, en que el imperativo moral abarca una extensión de deberes que pueden entrar en oposición, pero esa "extensión" no es partes extra partes, no es divisible, el imperativo es uno y el mismo cuando manda (a) respetar cada foco racional como algo único y sin equivalencia, sin precio, que cuando manda (b) no mentir, poner los medios para salir de la ignorancia y evitar el error. Puesto que es la racionalidad, que tie-

ne su fuente en la autonomía y libertad personal, lo que está en la raíz de la dignidad, cuando se sentencia que el respeto a la dignidad ha de prevalecer sin condiciones, a la vez que el respeto a las personas se está exigiendo el respeto incondicional a la verdad y es por esto, porque se pisotea la raíz racional de la dignidad por lo que no puedo querer la mentira, y no porque vayan a pagarme con la misma moneda. El respeto debido a la verdad no puedo invocarlo contra el respeto debido a la persona pero si declarásemos la subordinación de aquél a éste y a sus consiguientes mediaciones (por ejemplo, a la abolición de la explotación del hombre por el hombre) estaríamos autorizando la implantación en la mentira por motivos humanitarios que muy pronto serán mentira (y en los países donde esta hipótesis no se juzga especulativa tampoco se hace nadie la pregunta escéptica "¿qué es la verdad?").

La ley de universalidad prohíbe, para decirlo con Nietzsche, que los más alejados paguen nuestro amor al prójimo, rechaza cuanto se opone a la autonomía racional que nos permite a cada uno no sólo decir "yo soy único" sino serlo efectivamente, pero ¿cómo ese mandato de universalidad contendría otro reconocimiento que el paradójico de "el único en general"? No se alcanza el fondo de la dificultad ética hasta que no se entiende que universalidad y unicidad no son la una sin la otra, que "racionalidad" tiene que implicar no sólo la secesión y dispersión de las unidades autónomas sino su diferencia irreductible. Sólo un ser personal necesita la razón, o lo que es lo mismo, sólo el único universaliza. En la estimación de si la gravedad de un conflicto de deberes autoriza, o incluso exige, la infracción de un mandato moral, nada puede suplir a la personal capacidad de juzgar y lo que importa ver claro es que en tal caso la rectitud es inseparable del reconocimiento de la transgresión y tiene por criterio la no resolución del drama interno cuya sinceridad, como dijimos en la 1ª parte, es lo inobjetivable. La razón práctica no reconoce excepciones al imperativo puesto que no convierte en bien el mal que la estricta aplicación de la ley moral vuel-

ve inevitable, y para acertar en esta aplicación de nada serviría a la conciencia viva una formulación objetiva que a su vez habría de saber aplicar. Es la tensión interna y aun la paradoja de la obligación lo que hace estallar el formalismo y nos obliga a leer la experiencia sin supeditarnos por eso a solicitudes particulares y contingentes. Cuando criticábamos a Kant porque se proponía comprender lo real en función de un fin supremo de cuyo realismo o irrealismo se desentendía, no estábamos propiciando la subordinación de las leyes morales a exigencias empíricas, antropológicas ni metafísicas, sino una comprensión no unilateral, no parcial, no irrealizada de las leyes morales.

Esta había sido la certera respuesta de Thomas Wizenmann al escrito "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?". En correspondencia con la crítica a la explicación kantiana de la orientación en el espacio por el principio subjetivo de la diferencia entre la derecha y la izquierda, a que hicimos referencia en el capítulo II (§10), Wizenmann objetaba que de poco sirve buscar en la razón la piedra de toque de la validez de todo juicio cuando no se posee una justa idea del poder propio de la razón y se empieza por no conocer los límites que separan principios objetivos y principios subjetivos (40).— La Crítica de la razón práctica respondió a esta objeción que la necesidad de la razón (das Bedürfnis der Vernunft), el principio subjetivo que orienta el pensamiento hacia la libertad, proviene de un principio determinante objetivo de la voluntad, es decir, de la ley moral que obliga a todo ser racional al tiempo que le autoriza a presumir a priori en la naturaleza las condiciones que le son conformes, a diferencia de lo que ocurre con una necesidad de inclinación que no es más que un principio subjetivo del deseo, como la sed, por ejemplo, que ciertamente no prueba la fuente. En consecuencia, dice Kant, puesto que es un deber realizar el bien supremo (das höchste Gut wirklichzumachen), es preciso que sea posible

40 Wizenmann, "Was heisst sich in Denken orientieren", Deutsches Museum, febrero 1787, p. 126. Cit. por Philonenko, op. cit., p. 60.

(41).

No habría satisfecho esta respuesta a su destinatario si hubiera vivido para conocerla. Porque, aun concediendo a Kant todo su *modus ponens* (si debo racionalmente, entonces puedo; y es así que debo), queda por saber en base a qué criterios podemos estar seguros de que nuestra expresión de la ley moral no ha olvidado tomar en consideración implicaciones esenciales del imperativo que, sin esperar al filósofo, se da a sí misma la razón común. Si tal fuera el caso, una reflexión incompleta subordinaría una vez más a lo particular la misma universalidad que quiere fundar.

§19.-¿Un delirio de la virtud?

Vimos que de nada serviría remitir a la razón común en prueba de que el filósofo agotó la comprensión de la ley moral. El valor objetivo que a ésta atribuye Kant, para distinguirla de cualquier otro principio subjetivo, no permite reducir su validación al consensus, al juego intersubjetivo del pensar en común con los demás (in *Gemeinschaft mit anderen Denken*) (42), sino que ese mismo cogito plural ha de atenerse a la realidad puesto que la legisla. Del pensamiento decíamos, con los Prolegómenos, que no lo validamos porque hayamos caído de acuerdo sino que lo suscribimos en común por su validez ante lo real. Y del valor de la vida del hombre dice Kant que está en lo que él hace (was er tut) conforme a los fines de la razón (43). Deliraríamos en lugar de pensar, escribe en otro lugar, si quisiéramos sujetar nuestro juicio al concepto de un objeto cuya relación con los objetos de la experiencia no pudiera, al menos, ser sometido a los conceptos del enten-

41 KpV 260 n.

42 A. Philonenko estima, creemos que sin mucho fundamento, que el descubrimiento de que el cogito es plural es el menos comprendido y el más revolucionario del criticismo (op. cit., p. 43).

43 Kritik der Urteilskraft A 407, B 411; cf. A 392 n., B 396 n.: "el valor que tiene la vida (...) consiste en lo que se hace" (Kant subraya). -Asimismo, en Der Streit der Fakultäten: "La alegría de vivir proviene más bien de lo que se hace al usar libremente de la vida que de lo que se disfruta" (G. VII 104).

dimiento (44). Y en cuanto a la moral misma, advierte que si no se da un delirio de la virtud, si ésta no se eleva vertiginosamente sobre los límites de la capacidad humana y evita así sumarse a la clase general de las ilusiones, es "porque la actitud virtuosa tiene como objeto algo real" (45).

Por eso, porque la virtud se sujeta a lo real, no tenía Schiller razón en lo fundamental de su disputa con Fichte en torno a Kant (en la que uno y otro parecen representar y prolongar la filosofía de la finitud y la de la infinitud, respectivamente). Schiller concuerda con Fichte en la necesidad de una regeneración moral que destrone, ante todo, al gran ídolo contemporáneo: la utilidad, que tiende a reducir el hombre a un haz de deseos y necesidades por satisfacer. Pero oponer a esta decadencia una filosofía trascendental que pretende franquear la forma del contenido y preservar lo necesario puro de todo lo casual, conduce a ver lo material simplemente como un obstáculo, lo que tal vez se encuentre en la letra del sistema kantiano pero en modo alguno se encuentra en su espíritu (46). Dar al hombre por tarea la realización de la unidad e identidad absolutas, como si el modelo a que debiera irse aproximando fuera el Espíritu infinito, al mismo tiempo que se reconoce a esa tarea humana irrealizable, parece a Schiller una quimera peligrosa. De ahí que sobre la razón abstracta, incluso práctica, defiende el superior valor educativo del arte, porque el privilegio de éste sería el de servir de puente entre el orden de las ideas y el de los sentidos. La filosofía práctica, que en el Fichte de 1794 aparecía presidida por un modelo de progreso al infinito o de acercamiento asintótico a la comunidad racional, se presenta bajo otro modelo, que podríamos llamar cíclico o pulsátil, en Schiller. Para éste, en efecto, el hombre puede frustrar de dos maneras su destino: si traslada a la fuerza pasi-

44 Was heisst..., G. VIII 136 s.

45 Die Religion, G. VI 173: "die Tugendgesinnung beschäftigt sich mit etwas Wirklichem".

46 Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen, Carta XIII (ed. bilingüe de Robert Leroux, Aubier-Montaigne, París 1976 (1ª ed. 1943), pp. 182-183 n.). (Hay tr. esp. de V. Romano, Aguilar, Madrid 1963).

va (la sensible) la intensidad que reclama la activa (la espontaneidad del entendimiento), y convierte así la capacidad receptiva en determinante, tendrá una vida cortada en segmentos, dispersa, quebrantada, o lo que es lo mismo, jamás será él mismo. Pero si antepone al impulso material el formal y sustituye la capacidad receptora por la determinante, jamás será otra cosa. El impulso sensible quiere que haya cambios, que la vida nos siga aportando contenidos, que siempre que pase el tiempo pase algo. El impulso formal quiere la identidad y la unidad, que el tiempo se detenga. Por eso no cabe en el hombre impulso superior al de poner de acuerdo cambio e identidad. Es el impulso de juego el que armoniza los principios opuestos e inclina a recibir como él hubiera producido y a producir como la sensibilidad recibe. De ahí también que nada ponga al hombre tan en disponibilidad para hacer de sí mismo lo que quiera, que nada le eleve tanto a la libertad efectiva de ser lo que debe ser, como ese juego en que entendimiento y sensibilidad se enriquecen y estimulan mutuamente, liberados de la necesidad, aunque no produzcan resultados prácticos, no descubran verdades ni realicen fines, aunque no cumplan con ello ni se ayuden a cumplir ningún deber, y que es el juego con la belleza (47).— Es como si Schiller diera por no escrita la crítica del Juicio teleológico para transferir al estético el valor regulativo y orientador del concepto de finalidad.

En su fulminante réplica "Sobre el espíritu y la letra en filosofía", señala Fichte la contradicción por la que Schiller supone que los hombres han de verse liberados de la necesidad para cumplir el impulso de juego y atribuye a este impulso la función de educar para la libertad. El desarrollo del sentido estético presupone en los hombres la libertad que debieran obtener de él. Una filosofía esteticista, en definitiva, viene a decir Fichte, es una diversión pascaliana, porque el desinterés estético sólo es posible una vez satisfechas las exigencias de la

47 Op. cit., cartas XIV y XV.

vida física y social de las que, precisamente, esa filosofía se desentien-
de (48).

Evocamos esta disputa no sólo para reafirmar el realismo kantiano sino para obviar una tentadora y falsa alternativa al finalismo. Pues sin aceptar por eso más que Schiller la quimera del acercamiento progresivo a la comunidad trascendental, hay que conceder a Fichte que las filosofías que asimilan la moral a la estética encierran un peligro no menos grave, que consiste en aquello mismo que las hace tan sugestivas. Esas filosofías, en efecto, halagan y seducen (y nos preguntamos si no es a su veta esteticista, a la que sin embargo no se reduce, a la que por encima de todo debe la obra de Nietzsche su permanente poder de atracción), porque nos proporcionan la ilusión de liberarnos de la necesidad natural y político-moral, de la pesantez de los órdenes de la producción material y en general del trabajo, de las dependencias y cargas de la organización social o de las funciones del Estado, es decir, porque en la forma racional de la argumentación filosófica se nos incita a la feliz expansión de una libertad sin sujeción a legalidad, en una ensoñadora evasión de lo real que, en el mejor de los casos, sólo conduce al quietismo.

Pero entonces, una vez aceptado que el pensamiento y la virtud sólo se salvan del delirio por lo que hacen en la realidad conforme a un fin, resta saber qué es lo que salva del delirio a nuestra representación del fin.

En el soberano bien que nuestra voluntad tiene que realizar, la virtud y la felicidad se conciben como unidos necesariamente, pero ningún enlace necesario y suficiente de la felicidad con la virtud puede ser esperado en el mundo por medio de la observación de las leyes morales; ahora bien, "si el soberano bien es imposible según las reglas prácticas, la ley moral que manda llevarlo adelante debe ser igualmente

48 Cf. Xavier Léon, Fichte et son temps, Armand Colin, reed. París 1954, t. I, pp. 339 a 362.

fantástica, tendente a vanos fines imaginarios, por consiguiente, falsa en sí misma" (49). Esta es la antinomia de la razón práctica, que Kant atribuye al malentendido de tomar como relación de cosas en sí a fenómenos lo que no es más que una relación entre fenómenos. Denuncia la subrepción de sentimientos de felicidad en la conciencia de la virtud porque, considerando la intención virtuosa como forma de la causalidad en el mundo fenoménico, es falso que produzca la felicidad, aunque sí produce según él un contento de sí mismo (Selbstzufriedenheit) análogo como sentimiento a la suficiencia que es propia únicamente del ser supremo. Y como en la ley moral tengo un principio determinante de mi causalidad puramente intelectual (sobre el mundo sensible) que me manda contribuir cuanto pueda a la realización del soberano bien, responde que no es imposible que la moralidad de la intención tenga una conexión necesaria con la felicidad por la intermediación de un autor inteligente de la naturaleza. La razón práctica debe necesariamente representarse que la felicidad será la consecuencia necesaria de la moralidad, si bien este enlace de condición a condicionado pertenece enteramente a la relación suprasensible de las cosas (50).

¿Por qué no indaga Kant la posibilidad de que haya tenido lugar en lo suprasensible el vitium subreptionis que persigue tan lúcidamente en el fenómeno? Porque ha excluido el tercero entre la dilución de la moral en máximas empíricas, hipotéticas, o la salvaguardia de su incondicionalidad por la pureza formal del deber. No ve otra solución que el filo de navaja de la segunda alternativa. El mundo no tendría ningún valor, dice, sin el fin supremo que la voluntad postula o conjetura desde la ilimitada bondad de su "yo debo". Pero ¿quiere esto decir que el problema de "para qué el mundo" desaparece desde que sabemos que hay un soberano bien? Al contrario, si los hombres supiéramos que hay Dios, escribe, ¡el mundo perdería todo su valor incluso a los ojos

49 KpV 205.

50 KpV 205-215.

de Dios! Pues si pudiéramos demostrar completamente a Dios y a la eternidad lo tendríamos siempre presente en su terrible majestad y nuestra conducta se vaciaría de vida puesto que sería en dependencia de esa exterioridad como evitaría la transgresión de la ley:

"la mayor parte de las acciones conformes a la ley se cumplirían por temor, un pequeño número por la esperanza y ninguna por deber, y el valor moral de las acciones, sólo del cual depende el valor de la persona y aun el del mundo a los ojos de la suprema sabiduría, no existiría en modo alguno" (51).

El valor que nuestros actos reciben del respeto desinteresado al deber no es ajeno, por tanto, a que "no tenemos del porvenir más que una perspectiva muy oscura y ambigua" (52). Difícil posición: el mundo carece de valor para el hombre sin la conjetura de un fin supremo a cuyos ojos el mundo carecería de valor si no se escondiera al hombre. Considerémoslo en términos menos paradójicos: el hombre aspira a la Justicia en que coincidan mérito y felicidad, su racionalidad consiste en necesitarla y en el mandato incondicional de contribuir a su realización, que en el orden fenoménico nada permite esperar pero sí mi deseo de la divinidad; ¿basta decir entonces que debo activar esa ley luego he de poder? Pero decir que el delirio de la virtud lo evitamos en la medida en que tiene por objeto algo real no es más que pedir el principio si por "real" mentamos lo que haría falta suponer para que no sea contradictorio el deber que impone la virtud. Es obviamente a lo real de experiencia a lo que tenemos obligación de atener nuestros actos:

"Hay un principio moral que no necesita ser demostrado: no se puede obrar cuando se corre el peligro de hacer algo malo. Por consiguiente, el tener conciencia de que una acción que quiero emprender es justa es para mí un deber incondicionado. (...) Acerca de aquella (acción) que pretendo realizar, debo no sólo juzgar y opinar que se trata de una acción que no es mala, sino también estar seguro de ello" (53).

Ahora bien, puesto que sería imposible estar seguros sin ligar y obligar la bondad de la intención a la lectura de la experiencia, la distinción "fenómeno"-"noúmeno-X" permitiría sostener en el límite el valor de la obligación con independencia de que ningún hombre la hubiera seguido

51 KpV 265.

52 Ibid.

53 Die Religion, G. VI 185-186.

nunca, quizá incluso de que fuera irrealizable (54), pero no me autoriza en la desconexión con la realización que manda, con los resultados mixtos de bueno y malo, a suponer una forma del deber pura de esa mezcla, como no sea por la subrepción teológica operada en el nómeno y la consiguiente atribución a la buena voluntad de una bondad sin limitación.

No presumir la pura bondad de la intención virtuosa vuelve problemático, desde luego, el sentimiento de suficiencia de la autosatisfacción (Selbstzufriedenheit). Pero no hacía falta postular esa bondad y la correspondiente positividad del fin supremo para salvaguardar la incondicionalidad de la ley moral. El principio que es la tierra firme del criticismo establece que si no reconozco la autonomía del ser racional anulo mi propia interrogación. Desde que activo en mí la búsqueda de una respuesta he concedido la generalización de la máxima según la cual ha de buscarse en la propia razón la piedra de toque de la verdad. Que, en cuanto racional, todo hombre necesita pensar y querer por sí mismo se implica en mi propio ejercicio de la racionalidad. No admitirlo es desautorizarme.

En su formulación positiva, no obstante, este principio encierra el peligro de que puede hacer olvidar que yo no preguntaría algo si no me fuese problema, si no me hiciera falta una solución. Hay que admitir que la razón es autónoma, no se rige por los hechos sino que por sí misma discierne entre ellos los inaceptables, los que tienen que ser de otro modo; aun respecto de lo inevitable puede no desbarrar sino acertar cuando sentencia que no debiera haber ocurrido. Pero el error irreparable se comete cuando se dice "autonomía" y se entiende "autarquía". La razón no se basta a sí misma, no se trata de que proceda a una pura reflexión por la que afloren a la conciencia los modelos ya dispuestos de lo que debe ser. No contiene tales ordenamientos a

54 Aludimos a Kritik der Urteilskraft A 456 n., B 462 n., cit. §supra 13.3.

priori porque ajustar y encajar adecuadamente múltiples elementos con anterioridad a los elementos es un contrasentido. La razón aspira a traer lo real a sus leyes (pretender que la filosofía kantiana se propuso interpretar el mundo en lugar de transformarlo sería una palmaria contraverdad); pero los criterios operativos no se perfilarían en la razón común si ésta no hubiera ya pronunciado, al toparse con el dato, el rechazo de lo inaceptable. Algún principio básico debe guiar a la razón en ese trabajo de ordenamiento, es decir, de corrección o rectificación de lo real de experiencia, y nos proponemos mostrar que Kant sentó las bases para una determinación material de ese principio, pero antes de examinar esa respuesta, por lo demás bien conocida, nos parece decisivo insistir en que nuestro conocimiento de lo que debe ser sólo se va precisando cuando articulamos racionalmente los criterios que se despiertan en nosotros para conocer en la prueba de los acontecimientos lo que no debe ser.

§20.-Heteronomía y autonomía.

Le ocurre a Kant olvidar para el imperativo lo que pensó siempre espontáneamente además de estar implícito en el imperativo. La respuesta a Was ist Aufklärung era meridianamente clara a este respecto. Lo que sienta de entrada no es la capacidad sino la incapacidad de servirse del propio entendimiento por la que tan gran número de hombres pasan la vida entera como niños que necesitan la dirección de otro. Solamente unos pocos, por el propio trabajo de su espíritu, se habrían capacitado para conducirse a sí mismos con paso seguro, y ya veíamos que entre ellos no se cuentan necesariamente los que atesoran más conocimientos ni más talento. Para muchos, la minoría de edad es mucho menos que invencible porque se ha convertido casi en naturaleza (55). Aún está muy remota, dice, la época en que el conjunto de los hombres

55 Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784), G. VIII 35-36.

venza la pereza y la cobardía que les impide atreverse a saber. Pues esa victoria no ha de fiarse al tiempo, sino a la constante resolución y esfuerzo de formación, porque sin esto, aunque la mejor de las revoluciones acabara con la opresión interesada y garantizase un régimen de libertad, nuevos prejuicios seguirían para la mayor parte haciendo las veces de pensamiento (56).—He aquí, pues, la realidad que no debe ser.

Para cumplir la obligación interna no basta con no hacer el mal, con no herir otras conciencias, porque si no puedo usar del otro como mero medio es porque debo tratarle positivamente como fin; y en esta consideración de la persona como fin está implícita la aspiración a la mayor plenitud posible en la realización de sus disposiciones racionales (57). Lo cierto, sin embargo, es que "cada hombre debería gozar de una vida ilimitada para aprender cómo debe hacer un uso completo de todas sus disposiciones naturales" (58). A diferencia de los demás seres vivos, las disposiciones naturales referentes al uso de la razón humana no pueden recibir su desarrollo completo en el individuo, sino solamente en la especie (59). Esto exige, por una parte, una cadena interminable de generaciones que se transmitan sus luces, sin que ninguna de ellas olvide las adquisiciones sobre las que edificaron las épocas anteriores, y sin que ninguna pueda confabularse para poner a la siguiente en trance de no poder extender sus conocimientos, lo que sería un crimen contra la humanidad (60). Pero que las disposiciones racionales sólo se desarrollan en la especie significa también que es fundamental no fundir en una las dos indicaciones en cierto modo contrarias que se contienen en el imperativo: de igualdad en el respeto a la dignidad común a todos, de desigualdad en el despliegue de las disposiciones; distinción que arriesgará a su vez ser mal comprendida si en lo concerniente a lo común confundimos el aspecto de lo público, como opuesto

56 Ibid.

57 Grundlegung, G. IV 430 y 443.

58 Idee zu einer allgemeinen Geschichte, G. VIII 19.

59 Ibid.

60 Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, G. VIII 39.

a lo privado, y el de lo genérico, en cuanto opuesto a lo especializado:

A) El uso público de la razón debe ser siempre libre en todos los dominios, pero el uso privado de la razón puede ser limitado en lo que afecta al funcionamiento de la sociedad, pues de otro modo podrían en cada momento discutirse todas las funciones que los ciudadanos tienen asignadas. Esta inevitable restricción en el uso privado de la razón no estorba el avance de la Aufklärung, precisa Kant. Un oficial del Ejército no puede razonar la oportunidad o inconveniencia de cada orden que recibe de un superior, ni el contribuyente puede a título personal discutir los impuestos y rehusar el pago, y en general, cada individuo que desempeña una función y es un momento de un complejo sistema que afecta a otros muchos no puede cuestionarlo a cada paso en cuanto particular; en este plano privado lo racional del individuo no es que discuta sino que obedezca (61) y no pierde en ello un adarme de su dignidad, si bien luego, en cuanto ciudadano, debe tener derecho a exponer racionalmente sus discrepancias al conjunto del público lector (62). La defensa de la razón común exige, por consiguiente, la libertad para comunicar y debatir los pensamientos a la luz pública, con entera independencia del número de personas a que resulten inteligibles.

B) Cuando Kant habla de "pensar por sí mismo" como máxima, se refiere expresamente, y así lo vimos, a los conocimientos que afectan a todos los hombres. No se dice con esto que los órdenes de racional-

61 Contra los socialistas que se tomaban por cruzados antiautoritarios, sostendrá valerosamente Engels que la necesidad de subordinación y de autoridad tiene que aumentar a medida que las condiciones materiales en que se produce y se hacen circular los productos tienden a reemplazar cada vez más la acción aislada por la acción combinada de los individuos. Pues decir acción coordinada es decir organización, y no cabe organización sin autoridad. Por eso advierte del absurdo que hay en hablar del principio de autonomía como algo absolutamente bueno y del principio de autoridad como algo absolutamente malo. Querer abolir la subordinación en la industria moderna, dice, es querer abolir la industria misma: "El mecanismo automático de una gran fábrica es mucho más tiránico que lo han sido nunca los pequeños capitalistas que emplean obreros. En la puerta de estas fábricas podría escribirse, al menos en cuanto a las horas de trabajo se refiere: Lasciate ogni autonomia voi ch'entrate." "De la autoridad" (1873). Recogido en Marx-Engels, Obras escogidas, 3 vols., Ed. Progreso, Moscú 1976, t. II, pp. 397-400.

62 Cf. Kant, Beantwortung..., G. VIII 37-38.

dad específica -que no es menos necesario desarrollar- no sean de razón común, pues si no fuera común (al menos virtualmente) tampoco sería razón, pero sí implica que puede no disponerse en común de la masa de información en base a la cual se piensa en un campo determinado. Cada hombre es y debe ser el sujeto de su vida, orientarse y decidir por y desde sí mismo, y no insistiremos bastante en que la deseable y obligada diversificación del pensamiento en áreas de especialización creciente, insospechable para el s. XVIII, puede desconectar al individuo de los principios de la razón común y llevarle a contemplar ésta desde una óptica particular, cuyo rigor lógico y sobreabundancia de datos y de argumentos disimulará su parcialidad sin poder excusarla. Pero, precisamente, el reconocimiento universal de la dignidad personal es un imperativo, la autonomía del individuo en todos los dominios del pensamiento o de la acción práctica es una quimera (63). El desarrollo de las disposiciones de la especie constituye un proceso diferenciador y desigualador que llevó la división del trabajo al extremo, del que se dolía la Crítica del Juicio, de mantener a la mayoría de los hombres en un estado de incultura y de opresión. Sin embargo, el equilibrio de

63 Del extravío a que doctrinas posteriores nos han conducido puede dar idea la enconada oposición que aún hoy suscita en amplios sectores de la Intelligentzia avanzada el mero reconocimiento de la heteronomía. Es, por ejemplo, el caso de André Gorz, para quien el trabajo social es en su mayor parte una actividad cuyas reglas y objetivos no pueden ser definidos por el individuo ni por las comunidades de base. En la óptica del trabajador, sea obrero, funcionario o técnico, esto significa, no emplear espontáneamente su tiempo de trabajo o sus capacidades en él, sino ser empleado (y este uso de la voz pasiva respondería a la condición misma de asalariado) en el funcionamiento de un complejo aparato que desborda el entendimiento de cada uno y en el que desempeñan funciones no determinables por ellos ni utilizables para fines autónomos. No se puede hacer con la función propia, pero el hecho de que nadie, ni hombre ni grupo, domine más que alguna fracción del saber acumulado, porque esta riqueza es así indisociable de su dispersión, pone a disposición del individuo una enorme cantidad de saber materializado en recursos técnicos que sí puede utilizar en orden a las actividades espontáneas y autónomas del tiempo libre. La heteronomía no tiene sólo aspectos negativos ni la autonomía es la panacea. Postular la supresión del trabajo heterónimo equivale para Gorz a desear el regreso a las formas de la economía primitiva. No debería sorprender tanto que, a juicio de este autor, socialización y autogestión (autonomía integral) resulten objetivos divergentes e incompatibles.-Más adelante volveremos brevemente sobre esa preponderancia de la actividad extralaboral que Gorz, de acuerdo con Marx, propone como alternativa. (Cf. Adieux au prolétariat, Ed. Galilée, París 1980).

interdependencias parciales que va ligado al despliegue de los talentos y capacidades no puede sostenerse que atente por principio contra la autonomía de la razón común, del mismo modo que no hay sumisión humillante ni cesión de autoridad en el monarca porque acate el dictamen de los especialistas científicos o el de su médico en lugar de imponerse a ellos. "Caesar -recuerda Kant- non est supra grammaticos" (64). Lo que sí se pone de manifiesto en esta oposición entre autonomía y dependencia es la tensión propia del ámbito en que constantemente se teje y se desteje, como el tiempo, la única y precaria universalidad que es posible: la de la insociable sociabilidad.

§ 21.-El modelo de la salud.

Por las duras pruebas a que le somete, parece que la naturaleza hubiera querido obligar al hombre a elevarse con gran acopio de esfuerzos hasta la dignidad (65). Son las fuentes de la insociabilidad, pese a todos sus males, las que aumentan la tensión de fuerzas por la que se desarrollan los talentos, se forma el gusto, se evoluciona hacia la claridad del pensamiento, se precisa y afina el discernimiento moral y se objetiva en principios determinados (66).

Así pone Kant a la naturaleza, por los males con que amenaza al hombre y, sobre todo, por el antagonismo de las conciencias individuales, en el origen del factum de la moralidad. No por ello condiciona la validez del imperativo a exigencias fácticas (así como el valor universal de la geometría no se resiente de su humilde origen en la agrimensura). Más bien al contrario, donde Kant lee el argumento de la historia es en el retrovisor de su representación del fin, y es lo que le lleva a soñar un final de la historia que a él mismo parece extraño (befremdend) y enigmático (rätselhaft): las generaciones anteriores pare-

64 Beantwortung..., G. VIII 40.

65 Idee, 3ª proposición, G. VIII 20.

66 Idee, 4ª proposición, G. VIII 21.

cen consagrar todo su esfuerzo en provecho de las posteriores, únicas que tendrán la fortuna de habitar el edificio en cuya construcción trabajó sin darse enteramente cuenta una larga serie de antepasados que no podían disfrutarlo. Pero por paradójico que resulte, dice, es necesario pensarlo si admitimos que hay una especie racional y que debe alcanzar el pleno desarrollo de sus disposiciones (67).

Nada en su filosofía de la historia le autorizaba, sin embargo, a suponer que los hombres futuros pudieran dedicarse a consumir sin esfuerzo lo adquirido tan penosamente. De los productos racionales, arte o ciencia, no cabe consumo perezoso o pasivo, fruición independiente de su producción y reproducción, o de un laborioso proceso educativo; Kant estaba muy lejos de ignorarlo. Sólo la subrepción del bien hipotasiado le dejaba imaginar el desarrollo de las disposiciones racionales como susceptible de consumación, como si fuese la tarea de extraer agua de un pozo hasta agotarlo. Las disposiciones y capacidades, precisamente porque no son pura positividad, no son algo cuya realización signifique acabamiento. Que el volumen del conocimiento aumente con el desarrollo de la ciencia no acerca al hombre al absoluto de la verdad o del saber porque, al menos en la misma medida, aumenta también nuestra ignorancia, es decir, el volumen de los problemas y de las perplejidades. Hoy, Thomas Kuhn se inclina a creer que los científicos actuales saben menos, de lo que hay que saber acerca de su mundo, de lo que los científicos del XVIII sabían acerca del suyo (68). Y en cuanto al bien final, no es menos obligado preguntarse, con Jean Nabert, "si los más brillantes logros de la actividad humana, aunque estén todos orientados hacia el advenimiento del reino de los fines, no harán más sensibles los desfavores de la naturaleza y los desfallecimientos de la libertad, si no harán brotar nuevas fuentes de lo trágico y de lo injustificable" (69). Dedicaremos la 3ª y 4ª partes a mostrar que a esta convic-

67 *Idee*, 3ª prop., G. VIII 20.

68 Lakatos-Musgrave (eds.), *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Grijalbo, Barcelona 1975, pp. 103 y 433.--Cf. *La estructura de las revoluciones científicas*, F.C.E., México 1971, pp. 154, 155 y 262.

69 J. Nabert, *Essai sur le mal*, p. 177.

ción quería servir de fundamento la filosofía de lo visible y lo invisible aún por interrogar en los últimos escritos de Merleau-Ponty. Pero también creemos que no es otra la convicción operante, ya que no tematizada, que proporciona al pensamiento kantiano la guía maestra de sus análisis concretos, aunque la sacralización de la forma termine desviando el sentido global de la empresa hacia una vía muerta. Recordemos que la finitud era insalvable en tres exigencias capitales del finalismo kantiano: la educación, la constitución civil perfecta y la paz perpetua.

A los Estados de su tiempo, que a su juicio trabarían la educación en lugar de propiciarla, demandaba Kant una acción resuelta para promover el esfuerzo de formación interior del pensamiento de los ciudadanos (70). Pero al mismo tiempo y en el mismo escrito afirma expresamente que la perfecta educación del hombre es imposible. Y no condiciona la imposibilidad a circunstancias contingentes y subsanables. El problema de la educación no tiene solución por razón de principio, dice (71). Ante todo, porque es insalvable el desfase entre el desarrollo y exigencias naturales del individuo, por una parte, y su desarrollo social y cultural, por otra; en segundo lugar, porque la formación tiene que ser parcial, dado que el desarrollo de la ciencia, que es esencial al ennoblecimiento de la humanidad, no guarda proporción con la duración de una vida; y en tercer lugar, porque entre la conducta moral y la felicidad no cabe esperar ninguna suerte de armonía preestablecida. El que tiene la tarea de dar al hombre la educación que necesita es a su vez un hombre afectado por la misma oposición interna que le hace menesteroso de educación (72). ¿Cómo no sería imposible la educación acabada, en suma, si el educador que la voluntad particular del hombre necesita para subordinarse a la universal sólo podría encontrarse en otros hombres cuya voluntad particular tiene idéntica necesidad de educador? (73). El antagonismo de las inclinaciones, concluye la Antropolo-

70 Idee, 7ª prop., G. VIII 26.

71 Anthropologie, G. VII 327.

72 Op. cit., G. VII 325.

73 Ibid. Cf. Idee, G. VIII 23.

gía, podrá ser frenado, pero jamás podrá ser extirpado del individuo ni de la especie (74).

Vimos que, para Kant, es la naturaleza con sus males y peligros la que obliga al hombre a organizarse para su interés en sociedad civil que administre el derecho de modo universal, designio que es también implícito al imperativo moral. Ahora bien, administrar el derecho, construir "una organización civil de una equidad perfecta" (75), significa implantar unos dispositivos de seguridad que delimiten el juego de los antagonismos y lo sometan a reglas conformes a la razón común, pero institucionalizar los antagonismos es lo contrario de superarlos, es darles carta de naturaleza y renunciar a la victoria sobre el mal de insociabilidad en razón a que es a la par un bien, de modo que si tal objetivo de superación pudiera alcanzarse anularía la tensión y esfuerzo imprescindibles a la empresa misma de racionalidad; ahora bien, nadie declarararía indiferente a la moral que las disposiciones más excelentes de la humanidad queden hundidas en un eterno sueño (76).

Hasta dónde temió Kant las expectativas de superar los antagonismos como ensueño de felicidad del rebaño, se vuelve más patente si cabe en el difícil equilibrio exigido por su proyecto milenarista de la paz perpetua. Los males de la guerra y los no mucho menores de la carrera de armamentos, dice, fuerzan a nuestra especie a imaginar una ley de compensación frente a la oposición de los Estados. Surge de ahí la necesidad de construir una Sociedad de naciones, entendida no como un Estado de naciones (77), sino como una fuerza organizada en un organismo cosmopolita de seguridad interestatal (78) que arbitre sus dife-

74 Anthropologie G. VII. 327.

75 Idee, 5ª proposición, G. VIII 22.

76 Op. cit., 4ª prop., G. VIII 21.- Es esta exigencia la que explica, para Kant, la extrema extensión de la prohibición del incesto, incluso en el seno de poblaciones incultas, porque esas uniones impedirían hacer surgir toda la diversidad que la naturaleza había dispuesto en los gérmenes de la cepa humana. (Ueber den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie -1788, G. VIII 167).

77 Zum ewigen Frieden, G. VIII 354.

78 Idee, 7ª prop., G. VIII 25-26.

rencias a fin de limitar o evitar el peligro de guerra. Sin embargo, y a este más que difícil equilibrio nos referíamos, Kant añade la cláusula de que en esa situación de seguridad "el peligro no quede del todo excluido para que las fuerzas de los hombres no se adormezcan" (79).

Parece que sus propios análisis hubieran debido disuadirle de idealizar la voluntad moral, pero en lugar de reconocer la insociable sociabilidad como inherente al imperativo, sostiene que la historia se reduciría a un agregado de acciones humanas, a una polvareda de hechos, si la representación del fin positivo no nos permitiera esperar en ella un curso regular de aproximación progresiva, aunque lenta, a la consumación de la razón.

Una y otra vez pinta un cuadro individual y genérico de finitud cuando hace frente a problemas determinados, pero su fe sigue anclada en la representación del Absoluto positivo, y esta instancia impide a su filosofía encaminarse adonde sus contenidos la dirijan.

-No será ocioso preguntar en este punto si el modelo finalista no será preferible por su idealización misma. Cabe pensar que sería el más indicado para reforzar y alentar las esperanzas del hombre en su posibilidad de mejorarse. ¿No se cierran los horizontes a la voluntad si hombre y sociedad han de reconocerse condenados a la limitación y al antagonismo? ¿No se aboca así al hombre a la desoladora conclusión de tener que renunciar, no sólo a utopías, sino a ideales capaces de movilizar sus mejores esfuerzos de superación?

-No se cierran horizontes a la voluntad porque se incite a reconocer y asumir la carestía de los ideales; lo desolador empieza más bien cuando se la oculta. Esto no significa que el irrealismo finalista deba rechazarse porque sea peligroso; se rechaza porque no es conforme a la verdad, lo que por añadidura es el mayor peligro, el que de raíz bloquea la búsqueda de soluciones. Medidos por el telos de un absoluto

positivo se borran los relieves y diferencias de lo finito y todo es la misma nada (80). Si los hechos se estrellan una y otra vez contra el irreal deber-ser, ¿cómo no quebrantarían el ánimo, y el ánimo de los mejores (en la intención), al mismo tiempo que el modelo por el que se medía el valor del mundo?

Kant atenta contra lo más vivo de su pensamiento cuando desconecta la buena voluntad de los resultados. Nadie había puesto más énfasis en defender la obligación de saber:

"Un hombre puede aplazar la adquisición de un saber que debería poseer. Pero renunciar a ello (sea por su propia persona o, aún más, si es para la posteridad) eso se llama violar y pisotear los derechos sagrados de la humanidad" (81).

En su filosofía de la finitud todo salvo la fe parecía invitarle a reconocer, contra el formalismo, una moral que no comprometiera menos al entendimiento de lo real. ¿No había reconocido que por la experiencia del mal precisa el hombre su noción del bien y afina el discernimiento moral (82), como señala en otros lugares que se aprende a conocer la salud por la experiencia de la enfermedad?

Cita Georges Canguilhem, no sin sorpresa, un texto de 1798 en el que Kant habría enunciado el mismo principio que guiaba su propia tesis doctoral sobre lo normal y lo patológico:

80 No hace falta ser idealista o religioso y basta, en cambio, la abstracción que otorga al bien una existencia separada, para asumir en pensamiento o acción las terribles palabras de Fichte: "Desde el polvo que el viento mueve hasta las asoladoras guerras de naciones enteras, suponiendo que el principio motor de éstas no sea algo suprasensible, todo es la misma nada, la misma materia bruta que sólo existe para que sobre ella el concepto suprasensible estampe su sello." (Die Tatsachen des Bewusstseins -1813. Cit. por E. Cassirer, El problema del conocimiento, 4 vols., México 1957, t. III, p. 261).

81 Beantwortung, G. VIII 39.

82 Idee, 4ª prop., G. VIII 21.- Jean Nabert prolonga, pues, lo mejor de la reflexión kantiana cuando escribe que el más borroso sentimiento del mal, de lo que no debe ser, precede a la idea de un deber ser determinado, y no sólo le precede sino que se profundiza y se confirma a sí mismo aun sin que podamos dar forma al deber ser que se le opondría: "éste se define por retoques sucesivos mientras que el sentimiento del mal se impone de golpe, perentorio, y de tal manera que en muchos casos resulta ridículo pararse a concebir un deber-ser que habría sido atropellado. Ciertamente, no hay que lamentar que los imperativos de la moralidad vayan perfilando los contornos del mal. Pero se siente claramente que hay alguna ingenuidad en creer que la obediencia a esos imperativos bastaría para evacuar el mal." (Essai sur le mal, p. 155).

"Recientemente se ha puesto el acento en la necesidad de desenredar la madeja del político partiendo de los deberes del súbdito mejor que de los derechos del ciudadano. Igualmente, son las enfermedades las que han impulsado la fisiología; y no es la fisiología, sino la patología y la clínica las que hicieron comenzar la medicina. La razón es que el bienestar, a decir verdad, no se deja sentir, pues es simple conciencia de vivir, y que sólo su impedimento suscita la fuerza de resistencia" (83).

En la Antropología, después de haber definido toda vida animal como el juego continuo del antagonismo entre goce y dolor, sostiene que el dolor debe ser anterior a todo goce y que entre un goce y el siguiente es preciso que se inserte el dolor, y describe así la salud:

"El estado de salud, que equivocadamente tenemos por un estado de bienestar continuamente experimentado, no consiste en realidad más que en sentimientos agradables que se suceden por intermitencias (siempre intercaladas de dolor). El dolor es el aguijón de la actividad; en él, ante todo, sentimos nuestra vida, que sin el dolor vendría a extinguirse" (84).

Pues bien, el "efecto de la filosofía", por cuanto enseña la preponderancia decisiva de las razones prácticas, escribe Kant en 1796, no es otro que "la salud (status salubritatis) de la razón" (die Gesundheit (status salubritatis) der Vernunft als Wirkung der Philosophie):

"Pero como la salud del hombre es una sucesión incesante de enfermedades y de curaciones, la simple dieta de la razón práctica no basta todavía para preservar este equilibrio que llamamos salud y que pende de un hilo: la filosofía debe intervenir de modo terapéutico como remedio (materia medica)" (85).

Es porque fundamenta la primacía de la razón práctica, dice otro escrito del mismo año 96, por lo que la filosofía crítica ofrece lo que Arquímedes reclamaba sin encontrarlo, un punto fijo donde la razón puede apoyar su palanca: la inquebrantable ley moral que moviliza la voluntad humana en su antagonismo a lo real (que necesita ser transformado) (86). El equilibrio de la salud racional no vale pues tanto por él mismo

83 Cf. G. Canguilhem, Le normal et le pathologique, reed. P.U.F., París 1975, pp. 171 s.-La cita de Kant se encuentra, sin referencia, en el escrito de 1963 "Vingt ans après".

84 Anthropologie, G. VII 231 s. En este pasaje, Kant expone y suscribe "con pleno asentimiento" proposiciones de Pietro Verri a las que aplica explícitamente su propia noción de "oposición real".

85 "Verkündigung des nahens Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie" ("Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en filosofía"), G. VIII 413-414 y 417.

86 "Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie" ("Sobre un tono señorial adoptado recientemente en filosofía"), G. VIII 403.

cuanto por lo que nos permite hacer en realidad, por la incidencia de nuestra acción sobre los conflictos que hacen sentir el peso de nuestra propia realidad; si falta este hacer piensa Kant que aun la vida más placentera sumará la irrealidad al vacío. Pero sin perder esta perspectiva que da su justa proporción a las valoraciones, Kant está muy lejos de desdeñar, no sólo la fruición estética, que abre la capacidad universalizadora del entendimiento a la riqueza de lo particular, sino la función salutífera de mil usos extrafilosóficos de la libertad que no persiguen ampliación de conocimiento ni acercarnos a objetivos de razón práctica. Se refiere, por ejemplo, a los atractivos que disfrutan los comensales reunidos en torno a una mesa: el relato interesante o divertido, la habilidad de promover una conversación franca y animada y de imprimirle un tono jocoso, donde se charla sin más propósito que la diversión del momento y sin miras a dar tema para ulteriores reflexiones o conversaciones (87). O a los juegos de azar y de ingenio, que no necesitan tener una intención interesada, y sin los que ninguna sociedad sabría divertirse. En ellos son también la esperanza, el miedo, la alegría, la cólera y otras afecciones las que juegan, y por la vivacidad que adquieren parece como si toda la vida del cuerpo se viera acrecentada en su movimiento interno, como lo prueba la animación y la jovialidad del ánimo que así resulta, aunque no se gane en ello, ni se piense, ni se aprenda nada (88). A los dos bienhechores con los que, según Voltaire, la clemencia divina quiso endulzar los males de la vida, la esperanza y el sueño, habría que añadir la risa, dice, si el ingenio y la originalidad de fantasía que la provocan no fuesen tan infrecuentes (89). Así como el movimiento de las entrañas no es ajeno al deleite que la música nos causa por su variación, la risa, cuando el entendimiento ve aniquilada en un final inesperado la expectación extrema que se le provocó, viene como el efecto de ese relajamiento súbito que, por una

87 Kritik der Urteilkraft A 176, B 178.

88 Op. cit., A 221, B 224.

89 A 225, B 228.

vibración de los órganos, restablece el equilibrio tras la tensión y ejerce una feliz influencia sobre la salud (90).

Al sostener que en la obra de Kant se apunta el impensado de una Etica que, a partir de unos mínimos no formalistas, como veremos enseguida, tendería a precisar el conocimiento de lo que debe ser mediante la experiencia de lo que no debe ser, no entendemos proponer un razonamiento por analogía con el hecho de que la vida se eleve a la conciencia de sí misma por el fracaso y el dolor, y mucho menos una reducción de la moral al naturalismo o biologismo. Simplemente, en la antítesis salud-enfermedad encontramos la manifestación de un modelo a la medida del hombre y, lo que importa más, a la medida de la realidad, manifestación a la que no pedimos demostración alguna pero que propone a nuestro libre examen estas tres consideraciones:

1ª) El concepto de salud excluye el acercamiento asintótico al telos de un absoluto positivo. Caben muchos tipos y grados de salud, como de enfermedad, pero no hay la salud absoluta (ni la enfermedad absoluta, que inmediatamente dejaría de serlo). La salud no es acumulativa y no deja de estar en todo momento amenazada, incluso por no estarlo; pues lo mismo que pudimos hablar en la primera parte de la debilidad del hombre sin debilidades, así también de la permanencia del estado normal, de la privación de enfermedades, hace notar Canguilhem, puede acabar naciendo la perturbación. La salud es un equilibrio que el hombre sano rescata sobre rupturas incoativas: "la amenaza de la enfermedad es uno de los constitutivos de la salud" (91).

2ª) Así entendido como la precaria estabilidad que soluciona un problema de compensación entre poderes distintos y concurrentes (92), el concepto de salud exige el reconocimiento de una abierta pluralidad de modelos. En efecto, lo seguimos ignorando bajo el recalcitrante principio regulativo del progreso si lo contemplamos como "una noción límite

90 A 221 s., B 224 s.

91 Canguilhem, op. cit., p. 217.

92 Op. cit., p. 159.

que define el máximo de capacidad psíquica de un ser" (93). Basta añadir que "no hay límite superior de la normalidad", como hace el mismo autor (Henri Ey), para sugerir la perfectibilidad global e indefinida que hubiera suscrito un Condorcet.—Otros tienden a absolutizar como "lo normal" una determinada forma media de adaptarse a lo real, con lo que arriesgan quedarse sin criterios para distinguir, por ejemplo, anormalidad y genialidad. Lo que se ignora en estos puntos de vista es que ciertos déficits somáticos o psíquicos permiten desempeñar unas actividades normales e impiden otras, de modo que si cada tipo de salud equilibra un debe y un haber, puede decirse en ese sentido que todos somos enfermos de la salud del otro como el otro de la nuestra.

3ª) Si las más perfectas formas de salud equilibran funciones y disfunciones, capacidades y defectos, magnitudes positivas y negativas, ¿mediante qué criterio medimos los grados de salud y de enfermedad o reconocemos a modelos mutuamente excluyentes como distintos tipos de salud? Enfermedad y salud no se distinguen por la victoria respectiva de lo negativo (perturbación, desorden, dolor) y de lo positivo (calma, orden, placer) sino por la pobreza o riqueza de la vida que hacen posible. En Der Aufbau des Organismus, obra tan decisiva para los dos primeros libros de Merleau-Ponty como para la tesis de Canguilhem en que apoyamos estas consideraciones, Kurt Goldstein sostenía que podía caracterizarse a la enfermedad por una suerte de normalización en condiciones de existencia muy definidas, precisamente por la pérdida de capacidad para instituir otras normas en condiciones distintas. Los enfermos por lesiones cerebrales restringen su medio debido a su impotencia para la improvisación de respuestas requerida por el medio normal o abierto. De ahí que no puede hablarse de desorden sino, al contrario, de una verdadera manía de orden en esos enfermos, de un apego al meticuloso ritual de la única situación en que se sienten a cubierto de reacciones catastróficas. No son anormales porque no ten-

93 H. Ey, cit. por Canguilhem, op. cit., p. 72.

gan normas, comenta Canguilhem, sino por obedecerlas demasiado, por ser sola y excesivamente "normales". El hombre sano no busca mantenerse en el mismo estado o en el mismo medio, no persigue ser lo mismo sino ser más y para ello afronta riesgos y acepta la eventualidad de reacciones catastróficas:

"La norma, para el hombre, es la reivindicación y el uso de la libertad como poder de institución y revisión de normas, reivindicación que implica normalmente el riesgo de locura" (94).

El mismo origen en Goldstein tenía la conclusión paralela de Merleau-Ponty: el instinto de conservación rige al hombre en los casos de enfermedad y fatiga, dice, pero el hombre sano no se propone conservarse sino vivir, alcanzar ciertos objetivos en el mundo (o hasta fuera de él), busca su equilibrio más allá de todo medio dado (95); pues lo que define al hombre no es solamente la capacidad de instituir un orden (económico, social, cultural) por encima de la naturaleza biológica, sino también y sobre todo la de negar y "rebasar las estructuras creadas para crear otras" (96). Al echar en falta la solidaridad para el bien aclaraba, según dijimos (*supra* § 6), que por "el bien" entendía la salud, pero no la confundía por eso con la salvación sino que prevenía expresamente contra una idea del hombre sano que es un mito, "pariente próximo de los mitos nazis" -escribe-, si olvida la precariedad y parcialidad, el inexorable "muere y deviene" por el que nunca dejará de ser verdadero que "el hombre es el animal enfermo" (97). Lo que en este punto aprendemos de él, como de Nietzsche, es que la salud no es un absoluto positivo porque compone con las propias disfunciones e incapacidades, variables en magnitud, y que nunca es para el hombre algo adquirido sino lo constantemente expuesto y por adquirir.

94 Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Vrin, París 1971, p. 168.

95 *La structure du comportement*, p. 190 n.

96 *Op. cit.*, p. 189.

97 *Sens et non-sens*, p. 116.

§ 22.-Los mínimos universales de la común necesidad de razón.

Por fortuna se ha generalizado en medios cultos la conciencia de que el sistematismo filosófico congela el pensamiento y toma la parte por el todo. Se ha vuelto un lugar común tan acreditado que nadie arriesga encontrar mucha oposición si defiende el fragmentarismo. ¿Acaso no parece lo contrario? Se cree evitar con eso el dogmatismo sin ver que "una filosofía en forma de fragmentos" (98) incurre en otro tipo no tan distinto de parcialidad, por ejemplo, si se autoriza a condenar aspectos negativos sin querer saber nada de su unidad con los positivos, si presenta las caras radiantes de una alternativa sin asumir las sombras o, en general, si se autoriza a sostener posiciones distintas según el contexto. Que una decisión destinada a lo real presente un flanco a la crítica no significa que la decisión contraria hubiera brindado al antisistemático peor ocasión de lustrar su imagen. Una filosofía fragmentaria puede ser tan acomodaticia a personas y situaciones como lo es el buen sentido, del que decía Hegel con alta precisión que contempla en cada momento las cosas desde un solo y único punto de vista: aquél en que se encuentra situado por azar. La cuestión está una vez más en saber si, entre el sistema totalizador y la dispersión, tertium datur.

Empecemos recogiendo la cuestión que habíamos dejado en suspenso al exponer las conclusiones del Ensayo de 1763: ¿cómo podía Kant sostener la posibilidad de un "perfeccionamiento sin aumento de lo positivo"? Las tres consideraciones que hemos propuesto en torno al concepto de salud nos permiten pensar esa posibilidad como la selección de una "neguentropía" racional, es decir, no la que genera cualquier clase de información, orden, desnivel y tensión de fuerzas, o de riqueza

98 Expresión de Adorno, Dialéctica negativa, p. 36.

(99) sino de la intensidad y el orden que a un tiempo subtienden y equilibran las exigencias opuestas del imperativo de universalidad.

Ahora bien, las condiciones que hacen posible el libre ejercicio de la razón común y el desarrollo de las capacidades y talentos, condiciones cuyo conocimiento tiene por objeto la filosofía práctica, ¿no es lo que Kant creía haber encontrado en los tres órdenes de disposiciones -técnicas, pragmáticas y morales- que presenta como originarias, es decir, como perteneciendo necesariamente a la posibilidad de la naturaleza humana, y en irreductible oposición? Cualquiera de los tres niveles basta para distinguir al hombre de las demás especies naturales,

99 Por contraste con la consideración burguesa de la riqueza como fin de la producción, dice Marx, nos parece sublime la concepción antigua en que el hombre puede aparecer como el fin de la producción; pero in fact, se pregunta, si despojamos a la riqueza de su actual forma burguesa, ¿qué es la riqueza? Y responde: es la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas de los individuos creadas en el intercambio universal; es la dominación de la naturaleza y el desarrollo de las disposiciones creadoras; es la producción por el hombre de su "plenitud total" (Grundrisse, Dietz, 387).-La riqueza que los burgueses históricos se entregaron encarnizadamente a producir se prohibían gastarla, y no porque contemplaran su identidad objetivada en el fetiche, como el avaro, sino para asegurar la acumulación que permitiera invertir e impulsar la espiral productiva. Pero ¿de qué les aprovechaba esa espiral si no disfrutaban de la ganancia?, se pregunta hoy Nicolas Grimaldi, y observa: si los hombres no produjesen más que valores de uso, pasarían la mitad de su vida destruyendo lo que producían en la otra media y el tiempo sería un cerrado volver a empezar (N. Grimaldi, "La bourgeoisie chez Marx ou la régence de l'histoire", Les études philosophiques, P.U.F., París, abril-junio 1980, pp. 173 s. y 180 s.). El finis operantis podía ser, como dirá Max Weber, la salvación religiosa, pero el finis operis era la acumulación de tiempo, puesto que las mercancías no son sino tiempo humano corporeizado. Ciertamente, la liberación de tiempo se frustra en cualquier régimen de propiedad si la actividad humana se somete a la ley del producto en el tiempo cerrado de producir más para consumir más. Además de con un crecimiento ilimitado, Marx parecía contar con una voluntaria austeridad o espontánea autolimitación del consumo cuando cifraba la posibilidad de la emancipación en el desarrollo de la productividad que aportaría la verdadera riqueza humana: la creación de tiempo disponible para la (auto)creación (Grundrisse 301: Wealth is disposable time and nothing more, una nación es verdaderamente rica si se trabajan seis horas en lugar de doce, son algunas de las citas de Marx a las que da su asentimiento; cf. pp. 593 a 596; asimismo cf. Das Kapital, Dietz, III 828).-El tiempo de trabajo en 2000 será menos de la mitad del tiempo realmente libre, según previsiones actuales recogidas por André Gorz, cuya perspectiva es la de una izquierda renovada que favorecería y gestionaría la creciente asunción por los trabajadores de actividades autoproducidas, integrables en mil formas de libre cooperación, a través de un proceso que culminaría en la preponderancia de la esfera autónoma del "reino de la libertad" sobre la esfera heterónoma del trabajo obligado (cf. Adieux au prolétariat, pp. 92-93, 110-111 y 130 a 134).

Es de esperar que la importancia de las expectativas de tiempo libre vaya reconociéndose cada vez más. Y absolutamente indispensable es despertar de las esperanzas románticas en plenitudes totales para aceptar que el desarrollo de las capacidades racionales no conducirá nunca más que a hombres parciales. Pero no basta con eso. Nos parece muy problemático el postulado de dos reinos (Marx) o dos esferas (Gorz) distintas y separables, una de actividades autoproducidas que se consideran libres y autónomas, y otra heterónoma de trabajo obligado en orden a cubrir las necesidades. Veremos en la 4ª parte que la dialéctica autonomía-heteronomía no admite tal exteriorización. Por otra parte, ¿cómo hará la esfera de autonomía honor a su nombre si ha de empezar teniendo sus gestores y la correspondiente jerarquía de organización?

dice, incluso la simple tendencia a la conservación por cuanto la naturaleza no ha dotado al hombre de armas específicas para un tipo de conducta sino que por la estación bípeda libera sus manos y hace posible el cultivo de muy variados tipos de habilidades técnicas (100). El amor de sí mismo como ser vivo racional inclina a los miembros de una comunidad a buscar las reglas pragmáticas que permitan optimizar las relaciones por las que los hombres se sirven recíproca y legítimamente de medio. Por este imperativo pragmático está el hombre destinado a civilizarse, abandonando el recurso a la brutalidad de la fuerza particular por unas relaciones que opongan una fuerza legal a las libertades en antagonismo. Kant da el nombre de pragmática a esta disposición porque así se llaman las sanciones que no surgen del derecho de los Estados como leyes necesarias sino del cuidado por el bienestar o el interés común (101). En este orden civilizado, juzgarse a sí mismo feliz o desgraciado implica la comparación, puesto que nuestro juicio es relativo al que nos hacemos de la felicidad de los demás y del que los demás se hacen de la nuestra. Con esa competitividad por la que nuestro amor propio ha de procurarse un valor en la opinión de los demás, la naturaleza introducía un estímulo para el desarrollo de las capacidades, pero también las raíces de la rivalidad, de la envidia y del disimulo (102).

Estas dos disposiciones, técnica y pragmática, contienen para el hombre los imperativos de cultivarse y de civilizarse, es decir, de perfeccionarse por el desarrollo de su cultura, para lo que inexcusable-

100 Cf. Grundlegung, G. IV 416-417; Die Religion, G. VI 26, 27 y 28; Anthropologie, G. VII 322 a 325.

101 Grundlegung, G. IV 417 n.

102 Todo ser inteligente, escribe Kant, encuentra adecuado estar en guardia y no dejarse descubrir tal cual es. El hombre no es puro ángel y no habría otro modo de guardarnos consideración unos a otros más que disimulando. Pertenece al concepto originario de la criatura humana intentar averiguar los pensamientos de los demás ocultando los propios. Pero el hecho mismo de emitir como desfavorable este juicio da testimonio de nuestra contraria disposición moral, de la innata exigencia racional para vencer esa inclinación, y así da testimonio de nuestra oposición interna (Anthropologie, G. VII 332).

mente se ha de pagar el precio de no pocos sacrificios en cuanto a las alegrías de la vida (103); lejos, por tanto, de estar en contradicción con la ley moral la promueven y contribuyen a su realización (104).

Es cierto que la técnica, que nos libera de la inmediata dependencia de la naturaleza, está subordinada al orden pragmático y ambos lo están al imperativo categórico. Pero también el orden moral supone los anteriores y no puede no disponerse en una cierta articulación con el orden pragmático y con la técnica, aunque Kant dejara en este punto la gran laguna. Si el imperativo de reciprocidad lo hubiera referido expresa y exclusivamente, en su calidad de hipotético, al orden pragmático, lo habría entendido sin equívocos en subordinación al mandato de tratar a todo hombre también y siempre como fin. Ahora bien, es igualmente incuestionable que no se reconoce la dignidad personal de nadie si no se respeta la integridad física y moral junto con el mínimo de condiciones que hacen posible la satisfacción de las necesidades materiales y de libertad. La filosofía práctica de Kant rechazaba muy justamente las corrientes filosóficas que disolvían la moral al deducir la ley a partir de uno u otro objeto del deseo. Pero se equivocaba al identificar Etica material con relativismo. No hubiera admitido que fundaba su imperativo formal en el Decálogo, como interpretará Schopenhauer, pero se preciaba de que esos mandamientos podían obtenerse de su aplicación. ¿Qué impedía entonces a una Etica material negativa atribuir validez universal a preceptos como no matarás, no hurtarás o no mentirás, si no hacen más que especificar lo implicado en el imperativo de racionalidad? El reconocimiento del hombre en su autonomía no es incondicional, pero hacer efectiva esa autonomía es indisoluble de la satisfacción de unos mínimos materiales y culturales, y si hay implicación y subtensión de los tres órdenes de disposiciones es porque no hay por una parte el orden práctico-racional y frente a él, por otra

103 Op. cit., G. VII 322.

104 Die Religion, G. VI 28.

parte, la empirista rapsodia de impulsos. El responsable ejercicio de la libertad supone cubiertas las necesidades elementales, y a su vez es imposible saber en qué medida esas necesidades están cubiertas, más allá de nuestra limitada experiencia directa, si falta libertad para verificarlo y divulgarlo públicamente. Es inevitable que las necesidades materiales se entrelacen, en esa doble implicación, con la necesidad de libertad, puesto que todas ellas están mediadas por el imperativo de universalidad y de verdad. A los ojos de Kant, la importancia de una educación cuyos contenidos se muestren referidos a los fines esenciales de la razón humana y que por eso extienda la capacidad de pensar por sí mismo, no es menos capital para el orden moral que para la cultura y la civilización. Para hacer a los hombres mejores, dice, nada contribuiría tanto como la correcta enseñanza de la moral en las escuelas y en las cátedras, sobre todo si los maestros pusieran particular empeño en hacer sentir la dignidad y el misterio de esa ley moral en nosotros que es la que más estrictamente nos ordena y la que menos promete en compensación (105). No cabe confusión entre la tarea civilizadora y la moralizadora pero tampoco cesura, como no cabe ignorar el nexo entre la reciprocidad pragmática y la universalidad moral, pues por lo mismo que este imperativo vincula incondicionalmente a los miembros de la comunidad racional en el respeto mutuo, ya ha mezclado el juicio ajeno en el que sobre sí mismo hace recaer el inmoral en el sentimiento de vergüenza, que es la conciencia dolorida de no merecer respeto. Ahora bien, en esta implicación de imperativos lo decisivo es salvaguardar la distinción de principio que acabamos de ver reconocida en Kant (106) entre las prescripciones inviolables que constituyen los mínima moralia, los puntos fijos que surgen directamente de la ley moral y a los que debe sujetarse inapelablemente cualquier voluntad individual o colectiva, incluida la voluntad general (que de lo contrario atenta contra sí misma), y aquellas otras (pragmáticas) que procuran armonizar los intereses

105 "Von einem neuerdings...", G. VIII 402-403.

106 Grundlegung, G. IV 417 n.

opuestos del modo más favorable a la comunidad, prescripciones estas últimas a cuyos márgenes se circunscriben las atribuciones del contrato social.

Contra sus propios supuestos empiristas, Kant da pues por sentado un valor de universalidad en la articulación de las tres héis o disposiciones específicas del hombre en cuanto orientadas, no desde arriba, desde un telos ideal, sino desde su ejercicio vital, por una necesidad de libertad que no es sino la misma necesidad de razón. Hemos de confirmar por la obra de Merleau-Ponty que la legalidad moral no se disuelve en máximas particulares ni relativas porque se reimplante en la infraestructura menesterosa del cuerpo propio la kantiana Bedürfnis der Vernunft, pero es la filosofía crítica misma la que abre a la reformulación del designio universalista en los términos de una Ética material y no-inmaterialista.

Sujeción a los mínimos del respeto a la dignidad personal y al despliegue de las capacidades racionales; y en cuanto al resto, apelación al concierto de las voluntades en las condiciones de libertad que tan sólo aquellos mínimos hacen posibles: ésta sería la expresión que la filosofía práctica de Kant presta a los criterios por los que se guía la razón común. Cuatro observaciones se imponen, para terminar, ante la simplicidad de ese enunciado filosófico-práctico:

1ª) Que, lejos de significar facilidad o simplificación, encierra la exigencia de conciliar el rechazo de privilegios y prepotencias de unos sobre otros con la promoción de la jerarquía en el valor de los contenidos (éticos, estéticos, cognoscitivos). Nos obliga a respetar a los hombres, pero nos obliga también a oponernos al dictado del lugar común y tanto más cuanto mayor sea la fuerza que le presta el número de los que lo suscriben. No se respeta a nadie si se le deja atascado en el error, en la ignorancia o en la deformación del gusto, pero menos respeto contendría el dirigismo que impusiera coactivamente los criterios. Que un hombre dedique su tiempo a la ciencia o al pensamiento no ten-

dría por qué alejarle de los otros ni incapacitarle para aprender de ellos, pero no cabe en aquél mayor traición, no sólo a su función, al rigor y a la veracidad que exige, sino incluso a los que así cree defender, que la de asumir una idea porque sea sostenida por la mayoría, convirtiendo la certeza en opinión, dice Kant, y la filosofía en filodoxia (107).

2ª) Que la simplicidad es insuperable en los enunciados de la filosofía práctica precisamente para prevenir los peligros de reduccionismo. Ciertamente, es muy deseable y necesario que los imperativos morales destaquen y nos ayuden a discernir cada vez mejor los contornos del mal, pero lo que en primer lugar hace falta declarar es que no se puede plasmar la moral en declaraciones, que la exigencia interior es previa a cualquier máxima y fuente de todas ellas, abre a lo particular en toda su dispersión y no podría regirse solamente por reglas. El recurso al Juicio y responsabilidad personal no se puede suplir por la referencia a fórmulas legales.

3ª) Que el articulado de los mínimos de razón práctica ha de contener solamente prescripciones y ha de ser deliberadamente tan vacío de doctrina y aséptico de contenidos conceptuales como sea posible (como lo son de facto las declaraciones de derechos en que pueden cobrar fuerza legal) precisamente para dejar en franquía la tarea de racionalidad.

Ante todo y sobre todo se trata de poner en evidencia la gran confusión, que toma por universalismo lo que verdaderamente es su antítesis: la tentación de Weltanschauung, la más difícil de vencer. No la encontraremos sólo en religiones, metafísicas o doctrinas ideológicas, sino también en la racionalidad científico-tecnológica cuando se exclusiviza y contribuye a relegar la racionalidad de interacción, a subsumir o sorber la vida del Juicio, a recubrir con una trama de razones la única encrucijada en que no se opera sustracción de contextos

(108): la de cada individuo en cuanto abierto a los otros y a lo que realizan en común. Este principio anti-reduccionista, que denuncia la subrepción de pars pro toto desde la primacía de la razón práctica común, es la condición más elemental del universalismo.

La filosofía crítica desconfía de la razón a fuer de racionalista, no en nombre de alguna instancia superior como la fe, la intuición intelectual o el sentimiento. No son éstos los irracionismos más temibles, sino el de una razón parcial que desconoce su parcialidad. La razón crítica se sabe viva, abierta a futuras determinaciones de sí misma y advierte que concebir la razón o el hombre es un contrasentido comparable al de hacer presente el todo del tiempo. Es de temer que con el caudal de los conocimientos aumente el riesgo de perder la perspectiva en razones unilaterales. Puesto que lo inaprehensible del mundo, como de la razón viva, se encuentra en el movimiento, en la virtualidad activa, en su inacabamiento y proliferación, la razón debe tener a raya la hybris de sus pretensiones totalizadoras, pero no por referencia a otro saber superior, sino a la conciencia del no saber por la que respira.

4ª) La simplicidad sin doctrina de la filosofía práctica es la de aquellas verdades que, por ser las de siempre, las de todos, exigen el mayor y más sostenido esfuerzo de reactivación, de lucha contra la entropía que degrada lo establecido a tópico:

"El servicio de la filosofía es mantener una activa novedad de las ideas fundamentales que iluminan el sistema social. Invierte el lento descenso del pensamiento aceptado hacia el inactivo lugar común" (109).

En el olvido de esta misión, en su dimisión, la filosofía de la Academia se somete mansamente a disyunciones preestablecidas (erudición-genialidad, apoliticismo-militancia, conformismo-utopía) que ponen de relieve su esterilidad. El trabajo intelectual se desconecta de la sociedad por

108 Hay que enunciarlo así, negativamente; no valdría decir: "la única encrucijada en la que confluyen todos los contextos", porque tal totalización es precisamente lo imposible.

109 A.N. Whitehead, Modos de pensamiento, Madrid 1973, p. 192.

una asepsia política a que fueron ajenos los clásicos cuya enseñanza transmite, pero haciéndolo notar no se incita al académico a tomar partido, ni a la edificación de un sistema (no hace falta ser Kant ni entrar muchos en milenio). Tampoco se trata de escribir sobre un autor el libro que haga bola de nieve con los anteriores y los supere, puesto que no hay lecturas exhaustivas. Ir más lejos no importa tanto como volver a empezar su estudio, impulsarlo una generación tras otra desde la conexión que lo inaceptable de nuestra realidad guarda sin duda con las dificultades que el clásico se esforzó por vencer. Cuando insertamos la obra de un pensador en el contexto de lo que hace falta decir, de las premisas perdidas y de los elementos de juicio de que nuestro tiempo (y no hay otro modo de serle fiel) se muestra más menesteroso, implantados en la problemática real en que sentimos la obligación de intervenir y operar, se reactivan los designios que guiaron su empresa y, a través de los textos, sin forzarlos ni falsearlos, se hace posible encontrar lo que su pensamiento quería decir.

No se resta por eso importancia a la invención, a la creación, pero se empieza por reafirmar los cimientos sin los que no sería tal creación. Es el desarrollo del saber el que atenta contra sí mismo si nos vuelve más proclives a olvidar los principios comunes que le sirven de base. Que en la gestión social y en el planteamiento de sus problemas tienda a imponerse, sin réplica, la opinión de los expertos en cuestiones de las que sólo dominan técnicamente algunos aspectos, oculta aún más el hilo conductor y favorece, con la impresión de desorientación, las reacciones desesperadas.

La complejidad de los problemas comunes seguirá acelerando y agravando proporcionalmente la complejidad de las soluciones. Porque esta posibilidad es innegable, resultará cada vez más necesaria la vigilancia filosófico-crítica en orden a evitar que el conocimiento y la acción se guíen por el irrealismo de los fines. La supuesta sobriedad filosófica de nuestra época no la protege más, en efecto, sino que debilita

su capacidad crítica frente a mitos y filosofemas arcaicos. La crítica a los falsos amigos de la Aufklärung es aún más necesaria hoy que en el tiempo de Kant puesto que ni siquiera asombra ya que hombres de talento y cultura se entreguen a los milenarismos más opuestos y extremos. "La culture n'est pas une garantie de jugement", decía Merleau-Ponty (110). Restituir al saber fundamental su gastado relieve, contribuir a que la primacía de los principios éticos recobre su vigor en la responsabilidad de individuos y grupos, esa tarea permanente y capital de la filosofía práctica, no requiere la militancia partidista y se conforma con mucho menos que genio y erudición, con los simples principios y el ejercicio de la razón común a todos.

El respeto a la autonomía del hombre impide por sí solo aspirar a remedios absolutos que suelen revelarse peores que la enfermedad. Afirmar la libertad, no como un valor entre otros, sino como la condición de todos los demás, y ante todo y sobre todo de la verdad, no es proyectarnos a un fin supremo o a un bien puro sino renunciar a esa proyección. Porque su poder es insondable, indisociable del no saber, y no sería libertad si de antemano supiéramos que sus efectos serán beneficiosos. Ser libre en el ejercicio de la razón es mantener, no como resultado sino como inicio y aguijón de la búsqueda, la conciencia del no saber, es aprender a vivir sin las conclusiones. La simple importancia de la filosofía, destacada por Kant en la disputa de las Facultades, es la de "esta modestia, justamente, que consiste en ser libre, pero también en dejar libre" (111).

110 Signes, p. 397.

111 Der Streit der Fakultäten, G. VII 28: "diese Anspruchslosigkeit, bloss frei zu sein, aber auch frei zu lassen."

TERCERA PARTE

EL SER VERTICAL

CAPITULO V

MERLEAU-PONTY Y HEIDEGGER: LA CRITICA DE LA RAZON ONTOTEOLÓGICA Y LA FORMACION DEL CONCEPTO

§ 23.-Latencia y magnitudes negativas.

En la misma fecha (noviembre de 1960) en que se escribieron las dos notas de trabajo citadas al final del capítulo II y que han guiado nuestra lectura de Kant, tenía lugar una intervención de Merleau-Ponty en el Coloquio de Bonneval sobre el Inconsciente, de la que se ha conservado solamente el resumen redactado por J.B. Pontalis después de la muerte del filósofo. Franquear el pensamiento de las trabas opuestas que para él significaban las filosofías de la conciencia y las explicaciones causal-realistas es el propósito que mantiene invariable desde sus primeros libros, pero algo esencial que no estaba en éstos aparece en la vía que ahora abre ante él. Por su importancia para interpretar esta ulterior filosofía a medio formular, y porque ningún libro pudo venir a incorporar el contenido de la intervención, la recogemos a continuación por extenso. A contracorriente de la escuela parisina que dominaba los debates, defiende que la apertura al ser no es lingüística, y contra los que buscan sobre todo en asociaciones de lenguaje el simbolismo primordial, del que dan muestra los sueños, pregunta si no habría que buscarlo más bien "en una cierta articulación perceptiva, en una relación (rapport) entre lo visible y lo invisible que Merleau-Ponty designa con el nombre de latencia, en el sentido que da Heidegger a esta palabra (Verborgenheit), y no para calificar a un ser que se disimularía tras las apariencias. La percepción, a condición de no conce-

birla como una operación, como un modo de representación sino como doblado con una impercepción, puede servir de modelo". Se evitaría así la alternativa a la que parecen condenados los filósofos de o bien trivializar la noción de inconsciente asimilándola a la de una conciencia desestructurada, o bien tomarla en un sentido estrictamente realista que conduzca a suponer una acción causal en la psique. Con esto no se haría más que mantener un prejuicio salido del pensamiento cartesiano y que consiste, como Husserl puso en evidencia, en construir el mito de una psique sobre el modelo del mundo físico, "como un tejido continuo de acontecimientos ligados entre sí por relaciones de causalidad". No es, sin embargo, a Husserl a quien se vuelve para ofrecer respuesta, sino al Kant del Ensayo sobre las magnitudes negativas:

"La solución no hay que buscarla tampoco en la fenomenología, al menos en cuanto se la conciba como una analítica intencional que distinguiría y describiría positivamente una serie de operaciones o actos de la conciencia. Es preciso encontrar nociones que sean neutras respecto a las distinciones tradicionales de la filosofía clásica, y hay en los trabajos de Husserl, por fiel que haya sido a la analítica hasta el final de su vida, la indicación de tales nociones y la exigencia de tal investigación (el cuerpo como vidente visible y como cumpliendo 'una suerte de reflexión', idea de la simultaneidad, de la acción a distancia). Decir de lo inconsciente que es el envés de lo consciente es erróneo con seguridad si nos referimos a la idea de simetría, pero no es así como hay que entenderlo; se debe pensar más bien en lo que Kant ha dicho del concepto de magnitud negativa del que Merleau-Ponty subraya, al término de su intervención, la importancia en lo concerniente a la génesis, en la historia de las ideas, de la noción de inconsciente. Si una magnitud negativa es una magnitud de signo contrario, si Kant puede decir que el odio es un amor negativo, que robar por ejemplo es un don negativo, se reconoce ahí una articulación, una simultaneidad de la presencia y de la ausencia" (1).

El estudio de la 2ª parte sobre la discordancia interior al kantismo nos permite precisar el sentido en que Merleau-Ponty podía encontrar en Kant la solución que no buscaba ya en la fenomenología. Un capítulo entero de Le visible et l'invisible, "Interrogation et intuition", y diversas notas realizan el trabajo de ruptura y sin la condición que parece limitar su alcance en el texto de Bonneval (2). Conceptos y descripciones

1 L'Inconscient. VI Colloque de Bonneval, Desclée de Brouwer, París 1966, p. 143.-No conocemos si Merleau-Ponty había aportado más precisiones sobre esa génesis de la noción de Inconsciente. En cuanto a la pertinencia de asociar "acción a distancia" y simultaneidad de los opuestos reales, cf. supra § 10, p. 107 n.

2 También en la entrevista publicada por el diario Le Monde el 31 de diciembre de 1960 se refiere Merleau-Ponty a la influencia de Husserl como algo pasado y terminado: "J'ai été assez longtemps influencé par les idées de Husserl", dice.

nes de Husserl seguirán siendo ampliamente utilizados, pero fuera de su marco y con otro designio filosófico. De las diversas razones que fundan esta rectificación, como la llama el mismo Merleau-Ponty (3), una al menos ocupaba un lugar central en la Phénoménologie de la perception, de lo que ya hemos dejado constancia. Todo el análisis husserliano está bloqueado por el marco de actos que impone la filosofía de la conciencia (4). Aspirar a reconstruir la arquitectónica del mundo con fragmentos que se han tomado de él "c'est la mer à boire", escribe (5). Pues bien, dijimos que la Phénoménologie de la perception había dirigido idéntico reproche a la Crítica de la razón pura, pero no así a la Crítica del Juicio. Precisamente, su estudio de la percepción se llamó "fenomenología" porque la noción de fungierende Intentionalität permitía recuperar la Crítica del Juicio (6) y Merleau-Ponty entendía equivocadamente que las descripciones de la Lebenswelt ponían en cuestión a los ojos de Husserl el ideal de una filosofía como ciencia de fundamentos últimos. Le visible et l'invisible declara, por el contrario, que la intencionalidad operante "no es compatible con la fenomenología" (7), es decir, con una ontología que sujeta todo lo que es a presentarse a la conciencia a través de Abschattungen y de los correspondientes actos de Sinnggebung (8), ontología que nunca dejó de ser la de la fenomenología. Otras bases hacían falta, por tanto, para recuperar la empresa de una crítica del Juicio.

Un segundo reproche contiene el libro póstumo que estaba también explícito en los escritos anteriores pero que pasa a constituir el eje central del planteamiento. La Fenomenología es una tentativa "positivista" en el sentido de que, si bien no ignoraba enteramente la "negatividad" en el conocimiento, al menos suponía realizable el acercamien-

3 Le visible et l'invisible, p. 222.

4 Op. cit., pp. 284 y 297.

5 Op. cit., p. 285.

6 Phénoménologie de la perception, pp. XII y XIII.

7 Le visible et l'invisible, p. 298.

8 Ibid.

to asintótico a su eliminación. Husserl invitaba a pensar como si el mundo en su totalidad nos estuviera positivamente dado (9) y por eso creía que es posible hacer progresivamente comprensible la constitución de lo real como función intencional de una subjetividad trascendental que sería la fuente de todo sentido y verificación del ser (10). Cuando la primacía gnoseológica de la subjetividad trascendental, que Husserl sostuvo hasta el final sin limitación, era sustituida en la Phénoménologie de la perception por la "vida ambigua", el resultado era una filosofía confusa (o una filosofía de la conciencia confusa), posteriormente abandonada, y a la que el título de "fenomenología" no le había sido aplicado con propiedad (11). El designio de superar todo prejuicio se revelaba él mismo un prejuicio y la fidelidad a lo manifiesto de la cosa misma conducía a una "fenomenología" de lo oculto, Merleau-Ponty dice incluso a una "fenomenología del otro mundo" (12) (no en sentido religioso sino afín al histórico-poético del "il y a un autre monde et il est dans celui-ci", de Paul Eluard), que es al mismo tiempo lo más alejado de la Fenomenología. Como lo es la que Heidegger llamará en 1973 "fenomenología de lo inaparente" (13). Sin cambiar una tilde se aplica a Merleau-Ponty lo que Gadamer dice de Heidegger para diferenciar su posición de la de Husserl:

"El que todo comportarse libremente respecto a su ser carezca de la posibilidad de retroceder por detrás de la facticidad de este ser, tal es el quid de la hermenéutica de la facticidad y de su oposición a la investigación trascendental de la constitución en la fenomenología de Husserl" (14).

No hay monografía sobre Merleau-Ponty que no señale la dirección heideggeriana de su evolución, y las notas de trabajo, que nos permiten

9 Op. cit., p. 285.

10 Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, F.C.E., México 1949, trad. de José Gaos, pp. 373 y 387.

11 Cf. Phénoménologie de la perception, p. 418. Todo el libro de Theodore F. Geraets, Vers une nouvelle philosophie transcendantale (M. Nijhoff, La Haya 1971) quiere apoyar su interpretación de Merleau-Ponty sobre esta fórmula que hace de la vida "el verdadero trascendental", y que los escritos posteriores hacen insostenible.

12 Le visible et l'invisible, p. 283.

13 Seminario de Zänringen, sesión del 8 de septiembre de 1973. (Questions IV, Gallimard, París 1976, p. 339).

14 Gadamer, Verdad y método, Ed. Sígueme, Salamanca 1977, p. 330.

asomarnos al envés del tapiz, en ningún momento la disimulan. Si pasáramos directamente a exponer el pensamiento de Merleau-Ponty, el de Heidegger nos vendría sin remedio enredado en él, y no sólo por la frecuencia con que utiliza sus motivos y sus términos, sino por la razón central de que entendía romper con la tradición ontoteológica y hacer suya la crítica de Heidegger a las metafísicas de la Vorstellung. Para comprender su ontología y decidir si lo conseguía o no, hace falta examinar previamente esta filiación. Nuestra incursión en la obra de Heidegger no irá más allá de lo indispensable para pensar la de Merleau-Ponty que, en su inacabamiento, toma de aquél, a decir verdad, lo que le ayuda a esclarecer su problema sin extremar los escrúpulos en cuanto a la fidelidad de su adaptación y sin ocuparse en desprender críticamente su propia posición. Apenas unas telegráficas indicaciones en sus notas apuntan sus diferencias con Heidegger que son, sin embargo, fundamentales, y es preciso desarrollarlas y detenerse a mostrar en qué su mencionada rectificación es la Kehre de Heidegger y en qué y por qué no lo es. Tenemos que preguntarnos si no ignoró en él algún motivo esencial que hubiera modificado sus planteamientos, si asumía efectivamente la crítica a la ontoteología o si la condenaba a la abstracción al desatender "la esencia de la técnica" que el alemán tenía por la concreta metafísica de la época. Deslindar en función de Heidegger, y en los términos más amplios, la ontología y, a partir de ésta, la orientación gnoseológica y ética que tomaba forma en Le visible et l'invisible es el objeto entero de esta tercera parte, y no una confrontación de ambas posiciones que requeriría por sí sola un extenso estudio y que no es indispensable para la tarea filosófica que procuraremos no perder de la mira en este debate.

Vaya por delante que no es la asociación de la Verborgenheit al reconocimiento de la realidad de lo negativo lo que podía distanciar a los dos autores. El curso de Heidegger sobre Schelling (1936) avanza allí donde retrocedía Kant una vez rechazada la doctrina tradicional

que reduce el mal a carencia de ser. Pues el paso decisivo que ni Kant ni Schelling se atrevieron a dar, el único que permite dejar atrás el idealismo, era el de declarar que la esencia del ser es en sí finita (15).

No se encierra el hombre en sus límites cuando asume el ocultamiento que toda verdad aporta, sino cuando la ocultación misma le queda oculta. Para Descartes y Kant, dice Merleau-Ponty, el mundo había que pensarlo como experiencia del entendimiento finito del hombre frente al ser infinito (16), pero ambos se representaban ese infinito (Unendlichkeit) como Summum Ens, como lo absolutamente en sí (17). La Verborgtheit de Heidegger nos previene de pensar el medio ontológico como orden de la "representación humana" en contraste con un orden de lo en sí (18). Sabemos que el Kant de la oposición real y de la imaginación productiva, que estas notas de trabajo aciertan a presentar de nuevo en conflicto con el Kant de la tradición ontoteológica, declaraba que de la libertad lo único que comprendemos es que es inconcebible. Este es el saber más pobre pero sin él no sabemos nada. ¿Cómo el poder de la libertad no sería insondable, para recordar la expresión de Kant, cómo no consistiría la libertad misma en resistencia a la aprehensión puesto que, más acá de toda representación de las cosas, es su poder el que sustrae las cosas a nuestra captura precisamente porque las deja llegar a ser? Lo que con la noción de Verborgtheit se trata de comprender, escribe Merleau-Ponty, es que "la verdad misma no tiene sentido alguno fuera de la relación de trascendencia, fuera del Ueberstieg hacia el horizonte" (19), pero también que la estructura de horizonte no significa más que en lo abierto de un sujeto inscrito por su carne entre las cosas del mundo (20). La representación del ser como Unendlichkeit

15 M. Heidegger, Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit, Niemeyer, Tubinga 1971, pp. 99 y 195.-Cf. seminarios de Todtnauberg y Thor, Questions IV, pp. 86, 294 y 306.

16 Le visible et l'invisible, pp. 238 s.

17 Op. cit., p. 305.

18 Op. cit., p. 239.

19 Op. cit., pp. 238 s.-Alude esta nota al comienzo del 2º capítulo de Vom Wesen des Grundes, donde piensa Heidegger la trascendencia como franqueamiento (Ueberstieg).

20 Le visible et l'invisible, pp. 238 s.

pone la trascendencia como lo absoluto en el orden de la entidad positiva, con lo que hace al hombre perder pie en su proyectarse y obstruye la trascendencia efectiva que se estaba operando en él.

Cuando el pensamiento crítico destruye las representaciones de una finalidad positiva, todos aquellos que creen seguir necesitando aferrarse a alguna representación del ser (porque sólo así entienden que "no se puede vivir sin creer en algo") interpretan esa destrucción como lo que deja al hombre estancado sin remedio en su limitación y cierra todo horizonte a la esperanza. Sin embargo, es la primacía de la representación la que impide abrirse paso a la posibilidad efectiva de transformación. La profundidad inagotable de lo real, que siempre es más de lo que sabemos, escribe Merleau-Ponty, es la trascendencia o, si se quiere, el infinito negativo que es el único pensable, el que es finitud operante, no el infinito positivo de la idealización, en cuyo provecho se desvaloriza el mundo, no Unendlichkeit sino Offenheit (21).

¿No significa esto que el finalismo de la representación es negado porque condena al hombre a la inercia y, por tanto, en nombre de la efectiva teleología o, más correctamente, en nombre de un telos que no es producto del logos? Si se puede hablar de neoteleología, aclara en efecto una nota de trabajo, es solamente en el sentido de la preposición (Vorhabe) por nuestro cuerpo del lugar al que se dirige (22), o en el que como sujeto hablante tengo previamente las palabras que voy a decir: no como objetos ideados sino como un vacío anhelante de tal o cual significación, como el negativo fecundo de un silencio que es ausencia de la palabra debida (23). El telos de un tal "sujeto de praxis" no puede sostenerse en una "conciencia de" ni en un proyecto que construya el Bild de lo que le hace falta (24). Pero encontramos aquí un nudo cuya solución puede resultar clarificadora en cuanto a

21 Op. cit., pp. 223 y 305.

22 Op. cit., pp. 245 s.

23 Op. cit., p. 316.

24 Op. cit., p. 255.

la trayectoria discursiva de Merleau-Ponty y a sus relaciones con Heidegger, y en él hemos de detenernos.

§24.-Tiempo y espacio.

A los proyectos en idea, la Phénoménologie de la perception anteponía ya "el proyecto existencial que es la polarización de una vida hacia un fin determinado-indeterminado del que no tiene ninguna representación y que no reconoce más que en el momento de alcanzarlo" (25). El rechazo de la injusticia, la admiración por la belleza, la certidumbre ante un amor que nace o ante la verdad de la obra que nos expresa, no nos vienen de la confrontación con idealidades previas, aunque sólo criterios firmes y precisos pueden respaldar sentencias tan incontrovertibles. Pero en el libro de 1945, apenas planteado el problema quedaba paralizado por la referencia a "la existencia", e importa comprender por qué.

En su introducción a la 2ª edición de La structure du comportement, A. de Waelhens señalaba que el nivel de complejidad en el que aparecía ya situado Sein und Zeit daba por resuelto un problema que hubiera debido empezar planteando en el orden sensible:

"Los proyectos que según Sein und Zeit engendran para nosotros la inteligibilidad de lo real, presuponen que el sujeto de la existencia cotidiana levante el brazo puesto que cava y forja, dirija su mirada pues consulta el reloj, se oriente puesto que viaja en coche" (26).

Que el hombre desempeñe esas diferentes tareas no llega a parecer problemático porque se supone que la capacidad de mover el cuerpo propio y de percibir serían algo evidente de suyo. De Waelhens hacía notar que en Sein und Zeit no se encuentran treinta líneas sobre el problema de la percepción ni diez sobre el del cuerpo (27).

En estos problemas de la "Estética trascendental", por los

25 Phénoménologie de la perception, p. 509.

26 La structure du comportement, p. V.

27 Op. cit., p. VI.

que Kant y Heidegger pasan como sobre ascuas, es donde se demoran las dos tesis académicas de Merleau-Ponty (28). Pero ¿qué ocurre al final de esas setecientas páginas que reparan el olvido de Sein und Zeit? -Que Merleau-Ponty extrae las consecuencias filosóficas sobre las falsillas de Husserl y de Heidegger y fía a la temporalidad, como "medida del ser" (29), la solución de los problemas que habían impulsado toda su investigación: cómo comprender las relaciones entre conciencia y naturaleza, cómo enlazar "la perspectiva idealista" y "la perspectiva realista" (30). Cree encontrar la clave en el análisis del tiempo porque hace comprender a sujeto y objeto como dos momentos abstractos de una estructura única que es la presencia (31). Bajo el cogito cartesiano habría un cogito tácito al que Merleau-Ponty identifica con el engagement de nuestro estar presentes al mundo, y en el espesor de este presente se encontraría tanto nuestra corporeidad cuanto el horizonte social, en suma, "la solución para todos los problemas de trascendencia" (32). La comunidad de sujetos, inexplicable desde cada isla de conciencia, desde el "solus ipse", se dejaría pensar en términos de tiempo, pues si el presente en el que me asumo abre a un pasado que se me escapa y a un futuro que tal vez no viva nunca, puede también abrir a otras temporalidades y enlazarlas con la mía, aunque nunca me será dado vivir el empuje de otra temporación (33). También la unión del alma y el cuerpo sería inconcebible si un ser que es para sí mismo tuviera que sufrir

28 Puesto que se declara en ellas que ir a las cosas mismas es volver al mundo percibido, respecto del cual toda determinación científica es abstracta y dependiente "como la geografía respecto del paisaje en que aprendimos lo que es un bosque, un prado o un río" (Phénoménologie de la perception, p. III), Jean Beaufret ironiza con un Merleau-Ponty que se apresta a cumplir su programa fenomenológico de "citadin en vacaciones", pertrechado con algunos ejemplos de psicología de la forma, unos comentarios de Cézanne y un poco de existencialismo (Dialogue avec Heidegger, Minuit, París 1974, t. III, pp. 35 y 161). Las cosas no son tan simples, amonesta Jean Beaufret, y tendremos ocasión de comprobar que lo son aún menos de lo que él supone.

29 PhP 381.

30 SC 1 y 2.- PhP 489.

31 PhP 492.

32 PhP 495.

33 Ibid.

la operación causal de un objeto en sí, pero si la conciencia de mí mismo es "el hueco en que se hace el tiempo", y si los objetos en sí son el horizonte de mi presente, el problema queda suprimido porque consiste en saber cómo un ser que es futuro y pasado tiene también un presente. -No sólo no parece aquí encontrar Merleau-Ponty dificultad alguna en ese "creux où le temps se fait", sino que a partir de ese cogito tácito donde el tiempo ya está "hecho" viene a proponer algo así como una deducción del cuerpo. Véase si no la continuación del texto: el problema "se suprime puesto que el futuro, el pasado y el presente están unidos en el movimiento de temporalización. Me es tan esencial tener un cuerpo como es esencial al futuro ser futuro de un determinado presente" (34).

Dado que la diferencia con Heidegger se reduce a que la Phénoménologie de la perception sustituye la primacía del futuro por la del presente, -con lo que regresa, por cierto, a la tradición filosófica que Heidegger había querido superar-, ¿no hemos de concluir que las laboriosas descripciones de la percepción y del cuerpo se revelaban filosóficamente superfluas? ¿De qué sirve, en efecto, proclamar la prioridad del presente, con el propósito de recuperar el cuerpo y la percepción, si se afirma circularmente que "la synthèse spatiale et la synthèse de l'objet sont fondées sur le déploiement du temps" (35), o que "la synthèse perceptive est pour nous une synthèse temporelle, (et) la subjectivité, au niveau de la perception, n'est rien d'autre que la temporalité" (36)? No extrañará que una nota, quince años después, diga: "Résultats de Ph.P.- Nécessité de les amener à explicitation ontologique" (37).

Si hemos recordado los términos algo rancios de lo que fue una moda existencialista ha sido precisamente para poder examinar cuál era, si lo había, el pensamiento filosófico implícito en las descripciones de la percepción y del cuerpo, una vez desprendidas de su atasco en la primacía del tiempo. Pues cuando Merleau-Ponty advierte lo vano de

34 PhP 492-493.

35 PhP 277.

36 PhP 276; cf. 487.

37 Le visible et l'invisible, p. 237.

querer derivar el espacio del tiempo en la simultaneidad que los entrelaza (38), deja de recluir percepción y sujeto corpóreo en el tiempo presente para retrotraer inversamente la institución del tiempo y la del espacio, indisociables, a la detración y disonancias constitutivas de un cuerpo que para sentir, para ejercer de sujeto, ha de ser además cosa entre las cosas, objeto intuible (39). El presente percibido recibe su privilegio, su carga de realidad, no de que lo aprehendamos, no de lo que nos presenta, sino por la inmensidad de lo ausente que anuncia y hurta a nuestra posesión, porque no es el Gran Objeto que un Espiritu contemplaría desde el punto cero de la objetividad sino que lo experimento en medio de su solidez, cogido en la opacidad de un relieve espacial y temporal que yo no hice, que me desborda y me encuentro dado en el montaje intersensorial de mi carne.

¿Quiere esto decir que la clave se pone ahora en la noción de "chair", igual que antes en el tiempo, para explicar lo subjetivo y lo objetivo como dos momentos abstractos de su estructura? Apliquemos entonces a Le visible et l'invisible la objeción que Ferdinand Alquié había dirigido a la Phénoménologie de la perception en 1947: la pretensión de superar la alternativa del idealismo y del realismo disimula en la indistinción del tiempo la oscilación pendular del realismo al idealismo, según convenga al caso (40). ¿No vale lo mismo para la noción de "carne"? Una página de Le visible et l'invisible sostiene que el que siente los colores, sonidos y texturas táctiles emerge de ellos y que las cosas no existen más que al término de los rayos de espacialidad y temporalidad emitidos en el secreto de mi carne (41). ¿Es cierto, pues, que también en esta noción se disimularía el juego con las dos filosofías incompatibles, y seguiría justificado el reproche de Alquié de ser "una filosofía de la ambigüedad"?- Cuando Ortega decía superar idealismo y realismo por recurso a la metáfora de los dii consentes, con la que

38 Cf. Signes, p. 22.

39 Le visible et l'invisible, pp. 287 y 312.

40 "Une philosophie de l'ambigüité", Fontaine 1947 n° 59, pp. 47-70.

41 Le visible et l'invisible, p. 153.

simbolizaba la coexistencia de sujeto y objeto, respondía un crítico (el P. Oromí) que entre la bacía del realista y el yelmo del idealista se zanjaba la discusión con una teoría del baciyelmo. Pero veremos que lo que enseña Merleau-Ponty no es la coexistencia de sujeto y objeto.

Es obvio que por mentar la "chair" no avanzamos un paso hacia la solución, lo mismo que el poeta no piensa la unión de "materia" y "espíritu" por el hecho de hablar del "cuerpialma" (Juan Ramón Jiménez), y habrá que comprobar si conseguía Merleau-Ponty desconectar el baratillo de las viejas nociones filosóficas, empezando por las de sujeto y objeto (42) para realizar lo que persiguió de principio a fin: una efectiva "reforma del entendimiento" (43); o si, por el contrario, como el pensamiento ventrílocuo que solía criticar (44), sostiene él también su posición explícita mediante el recurso subrepticio a las nociones que había desautorizado.

Lo que podemos sostener desde ahora es que la rectificación de Merleau-Ponty no conduce de una ambigüedad a otra. En la estructura del tiempo, el pensamiento podía encontrar solamente lo que de los análisis de la percepción y del cuerpo había deslizado en ella. Pero cuando la aporía solipsista y el problema de la unión del alma y el cuerpo se vienen a centrar sobre el quiasma de lo sentiente y lo sensible, ya no es cuestión de concluir que puede haber otra temporalidad en algún no-yo o que tiene un presente el que tiene un futuro, sino que la interrogación nos remite al inagotable detalle de la experiencia y conecta en primer lugar con la exploración científica de los distintos campos sensoriomotores en cuya arquitectura espacial y temporal me en-

42 La exigencia de eliminar el bric-à-brac de nociones hechas que bloquearía el pensamiento, y la necesidad de refundirlas, se formula con frecuencia en los últimos años. Cf. Le visible et l'invisible, pp. 41, 77, 104, 137, 209, 221, 277, 289, 292, 307 y 324; Signes, p. 22; Résumés de cours, pp. 141 y 156.

43 Esta voluntad de reformar el entendimiento se declara en SC 84, PhP 60, M. M-P à la Sorbonne, p. 117; Le visible et l'invisible, p. 17. Abundan además las fórmulas análogas: reforma de la "conciencia" (VI p. 292), "se trata de crear un nuevo tipo de inteligibilidad (...) vertical y no horizontal" (VI 322), "la vraie philosophie est de rapprendre à voir le monde" (PhP XVI), "conversión de la mirada" (PhP 31), "nuevo análisis del entendimiento" (RC 11-12).

44 Cf. por ejemplo, Le visible et l'invisible, p. 104, y Signes 40-41.

cuentro implantado. Además de los datos que me aporta cada uno de los dos ojos, de las dos manos, de los dos oídos, tengo en la organización de mi cuerpo el datum que integra cada bifurcación sensorial y a todas ellas intersensorialmente, la convención de las convenciones (45), la generalidad de un sistema diacrítico que dispone las diferencias de los múltiples rayos de percepción no en un haz de percepciones sino en una experiencia, la de un único mundo de presencia y ausencia. Desbordamos el planteamiento habitual del problema del otro o de las relaciones cuerpo-alma al buscar la articulación primordial de la trascendencia en la construcción carnal que salva el hiato entre vidente y visible, entre la misma mano tocante y tocada, entre mi voz oída y mi fonación, entre un momento sensorial y el siguiente, entre visión y movimiento de los ojos, o entre percepción general y automovimiento. Los cuerpos de los demás que veo y sus voces que oigo, en articulación con el "lado" sensible de mi dimensionalidad sensoriomotriz, me aportan su lado sentiente como otros tantos accesos al mundo a los que nunca asistiré; lado sentiente que me aportan en cuanto ausencias pero no como el mismo vacío repetido, anónimo, sino como ausencias cada una determinada, irrepetible como los rasgos sensibles a los que asoma y que la encubren.

A través de la interpretación kantiana, en la respuesta a Eberhard, vimos que Leibniz extendió el estrecho problema de la unión del alma y del cuerpo hasta englobar en él el de la comunidad de sujetos, el del acuerdo entre las heterogéneas potencias que dan sus principios al reino de la naturaleza y al reino de los fines. Aquella argumentación descansaba sobre la disyunción, capciosa desde que se pretendía excluyente, de que o bien el acuerdo entre ambos reinos y, en consecuencia, la unidad del mundo se piensa a partir de los entes en cuanto objetos constituidos, lo que ciertamente es imposible, o bien se comprende por un Intellectus archetypus que crea ambas potencias y por eso las ve en su unidad teleológica. Removida la disyunción, y con ella

45 Op. cit., p. 255.

la exclusión de tercero, empezamos a entender por qué, en la nota que cerraba aquel capítulo, Merleau-Ponty ponía en el quiasma la verdad de la armonía preestablecida. Nos limitamos por el momento a consignar que era en la unicidad del que llamaba "ser vertical" donde él creía encontrar la solución:

"Le lien de l'âme et du corps n'est plus parallélisme (et finalement identité dans un Etre infini objectif dont la totalité corps et la totalité âme sont deux expressions)- (...) L'unicité du monde visible et, par empiètement, invisible, telle qu'elle s'offre par rédecouverte de l'Etre vertical, est la solution du problème des 'rapports de l'âme et du corps'." (46).

Desde esta máxima generalidad del problema de la relación physis-logos, dejamos aquí abierta la pregunta de cómo era posible seguir avanzando en la comprensión del telos que no es un efecto de representación, pregunta que nos había llevado a revisar la primacía del tiempo. Pero hay otro aspecto importante en esta rectificación, que se hace patente tan pronto la referencia a nuestra constitución carnal nos devuelve el tiempo y el espacio con la riqueza intacta de la aportación sensorial. Para Sein und Zeit, aquél que por la "decisión resuelta" asume lo ineluctable de su muerte, tiene por anticipado su futuro y de una vez por todas se salva de la dispersión temporal. La Phénoménologie de la perception replicaba que si presente y pasado son dos resultados del ék-stasis temporal, vemos el futuro desde un presente que renace siempre y nuestras decisiones necesitan ser sostenidas y recuperadas sucesivamente, sin que puedan ofrecernos garantías seguras de unidad (47). Proust decía que "siempre tomamos nuestras resoluciones definitivas basándonos en un estado de ánimo que no habrá de ser duradero" (48). Pero tampoco en este punto tenía la prioridad del presente valor de solución. Si fuese cada vez el nuevo presente el que empuja al anterior al pasado y ocupa una parte del futuro, se responderá más tarde Merleau-Ponty, no habría el tiempo sino tiempos (49). Constreñida al forma-

46 Le visible et l'invisible, pp. 286 s.

47 PhP 489.

48 A la recherche du temps perdu, B. de la Pléiade, Gallimard, París 1954, t. I, pp. 578.

49 Le visible et l'invisible, p. 244.

lismo de los términos "presente" y "futuro", la Phénoménologie de la perception se ocultaba el fondo de la objeción contenida en sus propios análisis filosóficos: la anticipación de la muerte puede en cada momento sacarnos de nuestro encapsulamiento en el pequeño mundo de lo acostumbrado y devolver a los incidentes que nos agobian sus justas proporciones, pero esta función, por decirlo así, crítica, no es un criterio de acción ni de pensamiento. En el trabajo de 1941 al que ya hicimos referencia (cap. II, n. 76), Yvonne Picard había visto lúcidamente que el tiempo descrito por Sein und Zeit no podía salvarnos de la dispersión, del olvido, de la segmentación en una serie de tiempos discontinuos porque se había vaciado de contenidos perceptivos (50). Se impone por eso la distinción de dos tipos de criterios, pues el que puede siempre liberarnos del cerramiento en una "presencia" es en cambio incapaz de dar a la sucesión temporal una orientación unificadora. Esta dualidad de criterios será un motivo de importancia creciente en la obra posterior de Merleau-Ponty. Una frase de Malraux le proporciona el pretexto inmediato: "On meurt seul, donc on vit seul" (51). Ya en "L'héros, l'homme" (1946) (52) y posteriormente en el artículo para el centenario de Husserl (53) responde que de "se muere solo" a "se vive solo" no hay inferencia, y si la muerte y el dolor son todo lo consultado a la hora de definir la subjetividad, haremos imposible la vida en el mundo y con los demás. No necesitaba mencionar a Heidegger, puesto que propone a renglón seguido buscar un "se" (on) primordial "que tiene su propia autenticidad" y del que cada percepción nos renueva la experiencia (54). Nuestra vida no abre sobre la luz del ser puro, escribe finalmente, sino que está envuelta, como en una atmósfera, por el se de la vida corporal y por el se de las vidas humanas en implicación mutua, cuyo tejido no pierde

50 "El tiempo en Husserl y en Heidegger", en Husserl, Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente, p. 9.

51 Cit. en M. Merleau-Ponty à la Sorbonne, p. 241.

52 Sens et non-sens, p. 329.

53 Signes 221.

54 Ibid.—Que el sujeto de la percepción es "on" más bien que "je" era tema constante de PhP; cf. pp. 249, 277, 400, 513, 514.

consistencia de realidad porque sepamos que la muerte llegará a desgarrarnos de él; la vida es algo más que la suma de fuerzas que resisten a la muerte y el ser es mucho más que la supresión del no ser (55). "El principio de los principios es aquí que no se puede juzgar acerca de los poderes de la vida por los de la muerte" (56). Ni siquiera cabe atribuir una jerarquía fija a los dos criterios ni una simple simetría de negatividad a positividad. Salvar la vida puede importarnos menos que nuestras pasiones, dice con palabras de Marivaux, como si ante la imperiosidad natural de ser quien somos nos pareciese lo accidental estar en vida (57). Proust observa que el escritor se permite en su conducta errores e ingenuidades con los que hubiera sido inflexible en sus libros: "Quand il s'agit d'écrire, on est scrupuleux, on regarde de très près, on rejette tout ce qui n'est pas vérité. Mais tant qu'il ne s'agit que de la vie, on se ruine, on se rend malade, on se tue pour des mensonges" (58). En su novela, la sirena que anuncia un bombardeo tranquiliza a los habituados al nada virtuoso "hotel" de Jupien, en lugar de atemorizarles, porque el peligro físico les protege del peligro mucho más temible de ser descubiertos allí: "pendant quelques heures les agents de police ne s'occuperaient que de la vie des habitants, chose si peu importante, et ne risqueraient pas de les déshonorer" (59).

Importa aclarar que esta dualidad de criterios corrige y relativiza una alternativa que en Sein und Zeit exigía un desgarramiento entre dos extremos: o la dictadura del "uno", que hace por sujetar a todos al término medio de lo que se aprueba o se reprueba, que vuelve vulgar todo lo conquistado ardorosamente y lamina sobre lo consabido todo lo creador y todas las posibilidades de ser; o la radical soledad del estado de resuelto. Aquí se anuncian entre ambos autores dos diferencias que evaluaremos mejor en lo que sigue: 1) La acuidad de la

55 Le visible et l'invisible, p. 117.

56 Ibid.

57 Signes 31.

58 A la recherche du temps perdu, III, p. 909.

59 Op. cit., III, p. 834.

mirada de Heidegger hacia la represión de lo no-común en la esfera de lo público (Oeffentlichkeit) no se ve compensada por una atención comparable hacia la libertad de expresarse públicamente en cuanto condición para que el errar y la degradación no se impongan a su vez desde los centros de poder. Hemos visto en la 1ª y 2ª partes el énfasis con que tanto Merleau-Ponty como Kant defendían que no hay posibilidad de pensar por sí mismo sin la mediación de la libre expresión pública (60).-2) A lo largo de toda su obra, Heidegger parece mostrar cierta propensión a planteamientos por alternativas excluyentes y extremas, quizá un punto maniqueas. Si esta apariencia se nos revela fundada, ofrecería un contraste notable con la actitud del que por encima de todo confesaba temer los extremismos, generalmente cómplices, que concentran todo el bien en su posición y todo el mal en la contraria (61). "Il était Lieur", dice Sartre (62), y con la noción de "chair" comenzábamos a ver la importancia que siempre dió a la búsqueda de las que llamaba con Schelling "nociones intermediarias" (63).

Aunque nuestra referencia a Heidegger aspira solamente a dejar claramente situada la filosofía de Merleau-Ponty y no a exponer la de aquél, conviene hacer notar con la mayor concisión que la Kehre significó también una rectificación en cuanto al problema del tiempo. De las dos luces que llevaron a Heidegger a la pregunta por el ser, la del tiempo le llegó de los griegos, según relata él mismo, porque pensaban el ser en conexión con la alétheia y por tanto como presencia.

60 La ambivalencia de la esfera pública ha sido bien estudiada por Jürgen Habermas en Strukturwandel der Oeffentlichkeit (Hermann Luchterhand Verlag, 1962. Hay tr. fr., L'Espace public, Payot, París 1978). El rechazo de la unilateralidad de una posición como la de Heidegger no debe llevar a la otra unilateralidad de subestimar los peligros de nivelación señalados por Sein und Zeit. Habermas no incurre en ese error, y tampoco Adorno, nada sospechoso de heideggerismo, que se refiere en su Dialéctica negativa (p. 383) a la dictadura del sentido común representado por Babbit como a una "maldad orgullosa de su propia estupidez que hoy llena el mundo".-Horkheimer había ya apuntado en su Crítica de la razón instrumental que "la protesta inconformista se va convirtiendo en el hobby de Babbit" (p. 49).

61 Cf. Eloge de la philosophie, p. 69; M. Chapsal, Les écrivains en personne, p. 146; "Entretiens avec G. Charbonnier" R.T.F., nº 6 y 10.

62 "Merleau-Ponty vivant", Les Temps modernes, 17, 1961, p. 371.

63 Cf. PhP 54.

Puesto que en Anwesenheit y en Gegenwart se anuncia un carácter del tiempo, se preguntaba el joven Heidegger, ¿no debe el sentido del ser recibir su determinación del tiempo? (64). Ahora bien, no parece discutible que en lo presente como lo que se despliega en presencia (παρουσία, Anwesenheit) se anunciaba asimismo un carácter del espacio. La conferencia "Zeit und Sein" (1962) propone un obvio ejemplo: decimos "se celebró la fiesta en presencia de numerosos invitados"; pero es imposible decir "en el ahora de numerosos invitados". Al final de la misma conferencia se hace la observación de que es preciso meditar la relación del espacio al Ereignis y se declara abruptamente, sin más comentario: "La tentativa de Sein und Zeit, § 70, de reducir la espacialidad del Dasein a la temporalidad, no es sostenible" (65).

Acertaba más de lo que creía la Phénoménologie de la perception al decir que incluso nuestras reflexiones sobre el tiempo se inscriben en una fecha y son arrastradas por el flujo del tiempo (66). Quince años después plantea la finitud del pensamiento en la estela del segundo Heidegger: "Incluso la acción de pensar está cogida en el empuje del ser" (67). Pero, precisamente, de que la referencia de espacio y tiempo al ser se entienda en un caso como remitiendo al Ereignis y en el otro al quiasma carnal, ¿no deriva la diferencia radical de que la posición de Heidegger excluye lo que la de Merleau-Ponty se propone fundar, a saber, la exploración racional, conceptual y aun científica, de la riqueza sensible? Intentemos ante todo hacer justicia a la complejidad que se encierra en esta pregunta.

§ 25.-La metafísica de nuestra época, según Heidegger.

Desde una filosofía entendida como auto-efectuación de la

64 "Mein Weg in die Phänomenologie", Max Niemeyer, Tübinga 1969 (tr. fr. en Questions IV, p. 193).

65 "Zeit und Sein", M. Niemeyer, Tübinga 1969. (Tr. fr., Questions IV, p. 46).

66 PhP 488.

67 Signes 21.

razón y sin admitir separación de ésta en práctica y teórica (68), Husserl no podía imaginar "perversión más extrema" en filosofía que el olvido de la autonomía racional del hombre, que es el legado cartesiano y kantiano (69). Admitía sin reservas que el ideal de dominación de la naturaleza por una ciencia al servicio de la técnica era lo que nos había conducido hasta la humanidad decadente de nuestra época. Pero no llamaba decadente sólo a la filosofía de la Aufklärerei (70), que provee de justificaciones a esa humanidad del "progreso". sino también, y aún más, a la que la combatía con grandes aspavientos "existenciales". Es al autor de Sein und Zeit, libro que le estaba dedicado, al que destinaba la crítica, incluida esta sentencia inmisericorde: "La peor decadencia consiste en la ceguera para con el gran y auténtico éthos, el que justamente hace la filosofía,- la gran y auténtica filosofía" (71).

Si nos preguntamos por lo fundado o lo injusto de esta condena, una famosa declaración de Heidegger podría alegarse para dar la cuestión por zanjada: "El pensamiento sólo comienza cuando nos hemos percatado de que la Razón, tan magnificada desde hace siglos, es el más obstinado adversario del pensamiento" (72). Ahí encontraríamos además el contraste de fondo con el Merleau-Ponty que escribía: "La tarea es ampliar nuestra razón para volverla capaz de comprender lo que en nosotros y en los demás precede y excede a la razón" (73). ¿Aquella posición es por tanto irracionalista y esta otra racionalista? ¿Es seguro que la palabra "razón" está significando lo mismo en ambos textos?

Heidegger habla contra la primacía de la lógica pero no para desatar la arbitrariedad de impulsos y sentimientos, lo que sería la acepción primaria de "irracionalidad", sino para exigir al pensamien-

68 La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, tr. de Gérard Granel, Gallimard, París 1976, p. 304.

69 Op. cit., Apéndice X, pp. 471 s.

70 Op. cit., p. 371.-Aufklärerei es un término peyorativo que se usa para designar los tópicos de la Aufklärung.

71 Op. cit., pp. 471 s.

72 Holzwege, V. Klostermann, Frankfurt 1963 (4ª ed.), p. 247.

73 Signes, p. 154.

to que, ante todo, se sujete a la tarea de preguntar por el logos . empiece a recuperar el rigor que le falta:

"Durante tanto tiempo como la razón y lo racional en lo que tienen de propio queden fuera de cuestión, hablar de irracionalismo no descansará sobre nada" (74).

La racionalización técnico-científica que rige la época actual establece su derecho por una efectividad que puede tomarse como prueba. Pero lo que esa racionalización no puede decidir es si lo que hay se agota en lo demostrable. Estamos necesitados de una educación para el pensamiento que nos enseñe a discernir para qué cosas procede buscar una prueba, como decía Aristóteles, y para qué cosa no (75).

Frente al relativismo histórico-cultural, el consenso actual opone como única alternativa un absolutismo universal y cuasi-matemático en los métodos y normas intelectuales. Pero la opción misma descansa en el supuesto de que la "racionalidad" es primariamente un asunto de "logicidad". La cuestión está, sin embargo, en saber que en el nivel fundamental, "las cuestiones de juicio racional colectivo deben ser consideradas en términos de habitabilidad, y no en términos formales" (76).

Las palabras del párrafo anterior son de Stephen Toulmin. Nos hemos limitado a devolver a la palabra "ecológicos" que usa él su significado etimológico (de *οἰκέω*: habitar). Seguramente se hubieran escrito sin Heidegger, puesto que responden a una necesidad de nuestra época, pero si la posición de Human Understanding no se estima "irracionalista", pese a que entiende la racionalidad en términos de habitabilidad y no de logicidad, hay que preguntarse si no hizo falta una ligereza generalizada para descalificar como "irracionalista" al pensador que más contribuyó a que tal planteamiento se abriera paso.

Sólo el marxismo, según Heidegger, se enfrentó a la necesi-

74 "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens", Max Niemeyer, Tübinga 1968 (tr. fr. de Jean Beaufret y F. Fédier, Questions IV, p. 137)

75 Metafísica 1006 a. Cf. Heidegger, tr. cit. p. 138.

76 Toulmin, La comprensión humana, p. 486.

dad de transformar el sistema en que el hombre se cosifica, pero seguía sometido a la esencia de la técnica porque su imperativo, el vuelco por el que el hombre-producto se convertiría en autoproducer, continúa siendo el de producción y esta misma noción domina la representación teórica del hombre por la que viene a determinarse la praxis transformadora como cambio en las relaciones de producción (77).

¿Qué significa entonces el ataque de Heidegger contra la "razón"? Significa la crítica de la racionalidad onto-teo-lógica. ¿Hay caída en la irracionalidad, en el particularismo y en la falta de éthos cuando rechaza la tradición metafísica que funda lo universal del ente en la absoluta ultima ratio del Ser que es Causa sui? ¿Cómo puede Heidegger sostener la paradoja de que el pensamiento sin dios está más cerca de lo sagrado que el Dios de la ontoteo-lógica y que por eso no tiene más remedio que abandonar ese Dios de los filósofos y de los teólogos? (78).- La paradoja no está en el filósofo sino en la insurrección de la ipseidad racional contra su constitutiva finitud, es decir, contra su trascendencia efectiva, pues la aspiración a su autarquía como tal ipseidad racional es lo que la mueve a cerrar el círculo de la representación fundamentando su entidad recibida, y la totalidad de lo que hay, en el Ser que es la razón de su propia necesidad. Al representarse al hombre trascendido por el pensamiento infinito, la razón se convence de que nada la trasciende a ella misma (cf. supra § 11, p. 122).

Es en la pregnancia de las formas sensibles donde Merleau-Ponty entiende que ha de concentrarse el esfuerzo del pensamiento por sobreponerse a la secesión del representar objetivador, porque en la medida en que la percepción es ya ocultación de lo que nos rebasa, es ya impercepción, a la vez que ofrece asiento permanente al "universo de la inmanencia" (expresión que no mienta el orden de lo subjetivo sino la inmanencia de las representaciones, de las significaciones cons-

77 Heidegger, Seminarios de Thor (1969) y de Zähringen (1973). (Questions IV, pp. 287 y 235 ss.).

78 "Die Onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik", Identität und Differenz, G. Neske, Pfullingen 1957, p. 70.

tituidas o, lo que es lo mismo, el orden de la copertenencia sujeto-objeto) proporciona asimismo el motivo por el que "cet univers (de l'immanence) tend de soi à s'autonomiser, réalise de soi un refoulement de la transcendance" (79). Su proclamado "racionalismo" no le impide sino le exige hacer con Heidegger frente común contra la tradición ontoteológica porque habrá venido a consumir la sustitución de la apertura por representaciones: "El ente en su totalidad se toma ahora de tal modo que sólo es verdaderamente ente en la medida en que es detenido y fijado por el hombre en la representación y en la producción" (80).

No nos precipitemos a suponer que la atención preferente a la corporeidad garantiza a la crítica filosófica un grado más alto de "concreción". Pues si es precisamente bajo el orden de la técnica contemporánea como se consolida y extiende a escala planetaria la supremacía de la metafísica (81), si es la esencia de la técnica la que obtura la posibilidad de la libre percepción, si por ella se sostiene el hombre no sólo retirado de sino contra lo abierto (82), comenzar remitiendo la problemática general de la intersubjetividad y de las relaciones physiologos a descripciones de "la carne" y análisis estesiológicos ¿no equivale a encerrarse en la más vacía de las abstracciones? La crítica de la metafísica debe partir, dice Heidegger, del examen de la modalidad concreta que hoy reviste y cuyo designio es "la descripción y organización completa del ente dominado por la esencia de la técnica" (83), tal como se manifiesta en los distintos dominios de la vida por características como la funcionalización, la automatización, la burocratización o la información (84).-No nos será posible decidir acerca de lo que sea concreción o abstracción en la filosofía que estudiamos sin hacer una incursión crítica en la que Heidegger caracteriza como la metafísica de nues-

79 Le visible et l'invisible, pp. 266 s.

80 Heidegger, Holzwege, pp. 82 s.

81 Identität und Differenz, p. 71.

82 Holzwege, p. 271.

83 Identität und Differenz, p. 48.

84 Ibid.

tra época.

* * *

La técnica contemporánea no es instrumento o medio para fines que la voluntad del hombre proponga. Su rasgo fundamental está en la provocación a la naturaleza para que nos entregue una energía que además de extraída pueda ser acumulada y dispuesta en orden al ciclo de transformaciones de la producción (85). Cuando Heidegger, desde este rasgo, augura una noche del mundo o un invierno sin fin (86), no rechaza la técnica ni es en ella donde ve peligro, sino en "la esencia de la técnica", de la que advierte que no es nada técnico (87). La esencia de la técnica es un modo de desvelamiento en que todo ente es puesto como susceptible de ser producido o de contribuir a la producción, en que el mundo aparece como la totalidad del stock y la tierra y su atmósfera como materias primas (88). Así como (por contraste con el puente, que recibe del río su sentido de puente) lo que el río al ser metido en la central eléctrica viene a ser como río, a saber, suministrador de la presión hidráulica, lo es por la esencia de la central (89), así lo que la naturaleza en general y el hombre mismo han llegado a ser hoy lo son por la esencia de la técnica. Esta esencia reside en lo que Heidegger designa con el término das Gestell, entendido, fuera de su significado habitual, como el conjunto, asociación, concentración, reunión (lo que designa el prefijo Ge) de todos los modos del stellen: del retar, requerir, exigir, interpelar, provocar, forzar (90) a la Naturaleza y a la misma humanidad del hombre a que dispongan toda su entidad en orden al propósito de la producción y al valor del mercado (91). Es el Gestell el que subsume el significado de la Naturaleza y el del hombre para sí mismo en su doble faceta de productor y consumi-

85 "Die Frage nach der Technik", Vorträge und Aufsätze, Neske, Pfullingen 1959 (2ª ed.), p. 22.

86 "Wozu Dichter?", Holzwege, p. 272.

87 Vorträge und Aufsätze, p. 13.

88 Holzwege, pp. 266, 267 y 270.

89 Vorträge und Aufsätze, p. 23.

90 Seminario de Zähringen. Questions IV, p. 329.

91 Holzwege, p. 270.

dor, de modo que apenas se encontrarán intenciones o formas que no puedan recibir significación y valor en función del mercado. Todo cuanto queda de más elevado y noble en la percepción, en las obras de arte o en el lenguaje será por eso mismo presa codiciada para asociarlo a la oferta de un producto, hasta volver sospechosa la misma posibilidad de la elevación en nobleza y en dignidad. Todo se puede producir o intercambiar, percibir como artículo en venta, todo comparece ante el tribunal del cálculo general, todo se vuelve una "extensión sin fin de lo cuantitativo girando en el vacío" (92).

Lejos de ser una aplicación de la ciencia moderna, es la técnica la que en virtud de su esencia utiliza la ciencia exacta de la naturaleza como un instrumento (93). Ciertamente que la moderna ciencia de la naturaleza ha comenzado en el siglo XVII y que hasta mediado el XVIII no se desarrolló la técnica a base de motores, pero ya en la agrupación de requerimientos que imperaba en aquella física empezaba la naturaleza a no ser representada como conjunto de objetos (metafísica que hasta entonces era la única que contaba) para pasar a ser lo que, a las interpelaciones que se le dirigen, responde de un modo aprehensible por el cálculo (94):

"La física moderna no es experimental porque aplique a la naturaleza aparatos para interrogarla, sino al revés: es porque la física -y ya como pura teoría- dirige a la naturaleza el requerimiento de que se muestre en cuanto complejo calculable y previsible de fuerzas, por lo que la experimentación toma el encargo de interrogarla, a fin de que sepamos si y cómo la naturaleza responde a la interpelación" (95).

La naturaleza captada en tal sistema de informaciones se entrega como reserva general de energía a disposición de la procesión de necesidades siempre nuevas que el imperativo de producción tiene que suscitar (96). Pues bien, lo que importa comprender es que esta aprehensión de lo real todo, que rechaza como insignificante cuanto no digiere, constituye el

92 Holzwege, p. 87; cf. p. 272.

93 Vorträge und Aufsätze, pp. 30-31.

94 Op. cit., pp. 29-30.

95 Op. cit., p. 29.

96 Seminario de Zähringen. Questions IV, p. 326.

modo extremo de la existencia de la metafísica (97).

Alcanzaría aquí su paso al límite el designio de imposición del hombre en su expreso representar y autoaprehenderse. ¿Qué ocurre al cumplirse este designio? Que el hombre es efectivamente aprehendido, capturado por el orden de representaciones al que se redujo, que se hace entrar a sí mismo en razón de Gestell, es decir, que se auto-requiere para que su vida, tanto como la naturaleza, obedezca y ponga su esfuerzo a disposición de la planificación y el cálculo universales (98), a disposición de la "racionalidad". El hombre se convierte a sí mismo en material para los fines de la producción, y el estado totalitario constituye, al mismo título que la ciencia moderna, la consecuencia necesaria del despliegue esencial de la técnica (99). En su mismo querer bajo forma de la autoimposición ya se había entregado el hombre al proceso de la organización total (100). ¿No queda aquí al descubierto que el verdadero significado de la universalidad de la razón occidental no es otro que el del imperio, el de un imperio que comanda el hegemonismo de las superpotencias y sin el que éste no puede entenderse?

"Desde que la moderna técnica ha instalado su extensión y su dominio sobre toda la Tierra (...), el ser como Anwesen (presencia), en el sentido de la base calculable de toda permanencia de stock, habla cuasi uniformemente en su interpretación a todos los habitantes de la Tierra, sin que los habitantes de los continentes extraeuropeos sepan, ni estén en situación de poder saber propiamente nada referente al de dónde proviene esta determinación del ser" (101).

A los autoproclamados racionalistas podría Heidegger preguntar dónde está el particularismo, si en el trabajo efectivo por hacer comunicar la palabra europea con las de otros continentes o en la imposición planetaria del racionalismo tecnológico. No hacen falta aspavientos proféticos, dice, para anunciar lo ineludible de un Encuentro para el que sin embargo no estamos a la altura: el que pusiera a dialogar la palabra europea y la palabra extremo-oriental, ninguna de las cua-

97 Op. cit., pp. 326 a 330.

98 "Der Satz der Identität", Identität und Differenz, pp. 26 s.

99 Holzwege, p. 267.

100 Op. cit., p. 272.

101 "Zeit und Sein", M. Niemeyer, Tubinga 1969 (tr. de F. Fédier en Questions IV, p. 21).

les es aún capaz de abrir ni de fundar por sí misma ese campo de diálogo (102).

En un lenguaje de estereotipos sería más fácil entenderse si quedara algo que entender. Pues la cuestión está en lo que haya por comunicar cuando todas las experiencias se nivelan en el orden de la información, en su función de Geste. y con ellas las lenguas se pongan al ras de la misma producción de efectos. Casi hemos olvidado que el habla de las gentes era algo más que el código de señales por el que se desempeñan funciones y se procura satisfacción a las necesidades, que además de circulación entre terminales del ordenador social había comunicación entre focos de experiencia que podía ser tanto involuntario y en donde el silencio podía consumir la comunicación sin interrumpirla. Heidegger se pregunta si nuestras lenguas occidentales están definitivamente marcadas por la ontoteológica (103) o si todavía guardan posibilidades para el otro comienzo (anderer Anfang). Pues en cualquier caso, solamente en el habla (Sprache) encuentra el hombre la dimensión inicial en cuyo interior puede corresponder al ser y a su exigencia. El pensamiento no es otra cosa, dice, que esta correspondencia inicial (104).

Olvidar una cosa es olvidar que la hemos olvidado, y así el mundo de la técnica se oculta su propio disimular. Nos acordamos

102 "Zur Seinsfrage", Wegmarken, Klostermann, Frankfurt 1967, p. 252.- Al menos desde 1921, en un curso sobre Ausdruck und Erscheinung (expresión y fenómeno), en el que comentó para estudiantes japoneses la sexta de las Investigaciones lógicas de Husserl, veremos más adelante por qué decisiva motivación, los intentos de Heidegger por abrir la comunicación con el pensamiento de aquella tradición nunca se interrumpieron. De ello dan fe la "conversación sobre el habla", en Unterwegs zur Sprache, o los intentos de los profesores Kuki y Tsudymura, entre otros, especialmente en la Universidad de Kyoto, por franquear un acceso desde el budismo zen a una filosofía oriental, a través del pensamiento de Heidegger. Para situar su camino (Weg) de pensamiento ("lo único que cuenta en filosofía es el camino", dice) respecto de la Razón o el Logos, el mismo Heidegger recurre a la palabra Tao como la que designa el camino a partir del cual nos situamos en posición de pensar lo que quisieron decir propiamente las palabras "Razón" y "Logos". Quizá los métodos, dice, no son más que las aguas bajas del gran río secreto que a todo traza su camino. (Unterwegs zur Sprache, Neske, 1959, p. 198).

103 Identität und Differenz, p. 72.

104 "Die Kehre", Die Technik und die Kehre, Neske, Pfullingen 1962. (Tr. de J. Lauxerois y C. Roëls, Questions IV, p. 146).

de nuestro olvido cuando la cosa de nuevo nos hace falta, y así también lo disimulado se deja sentir como tal cuando en la consumación de su ocultamiento nos invade la miseria de nuestra sujeción. El orden técnico es por eso ambiguo o ambivalente: en cuanto cumplimiento de la metafísica es la desolación que hace al hombre reparar en el rechazo de su pertenencia a lo que da ser (das Gewährende) (105). En el peligro de que el hombre se arranque a su ser libre se anuncia lo que salva. De este advenimiento (Ereignis), das Gestell es el primer relámpago (106), el prelude (107) y algo así como el "negativo fotográfico" (108). Lo que nos hace falta, y sólo así se anuncia, ¿hacia dónde, hacia qué cielos nos dirige? Apuntar al futuro para preverlo y planificar sus contornos equivale a permanecer en la óptica de la representación y sus técnicas de cálculo. Heidegger no entra en prospecciones futuroológicas ni pretende ofrecer descripciones o análisis de la situación contemporánea. Tales descripciones y análisis trabajan sin darse cuenta, según él, en el modo del despiece técnico, operan con un instrumental conceptual para la enumeración de síntomas, por ejemplo, de declinación o decadencia, cuyo detalle puede multiplicarse indefinidamente, variar y renovarse; al estar en correspondencia con el orden técnico sólo contribuyen a perpetuarlo (109). Lo que se anuncia en el actual malestar no se deja ni calcular por anticipado con arreglo a una supuesta lógica de la historia, ni construir como una consecuencia del avance histórico (110).- Ahora bien, si "el otro destino" fuese absolutamente indeterminable, Heidegger no incitaría a pensar sino a esperar el santo advenimiento. Entonces, cuando escribía de sí mismo: "nosotros no describimos la situación contemporánea, es la constelación del ser la que se dice a nosotros" (111), ¿qué se anuncia en ese decir?- Se anuncia la coperte-

105 Vorträge und Aufsätze, p. 40. (Cf. Questions IV, p. 40).

106 "Der Satz der Identität", Identität und Differenz, p. 31.

107 Identität und Differenz, p. 29.

108 Cf. Questions IV, p. 156: nota de los trad. de "Die Kehre".

109 "Die Kehre" (Questions IV, p. 153).

110 Op. cit., p. 144.

111 Op. cit., p. 154.

nencia del hombre y del ser (112) pero no como una relación que pudiéramos representarnos ni a partir del hombre ni a partir del ser, sino como lo que impone ante todo el abandono del pensamiento representativo (113). Abandono que ha comenzado ya en el orden de la técnica (114), puesto que el pensamiento representativo no concibe el ser del ente más que como presencia, y esta constelación de nuestra época (das Gestell) ya no nos afecta como una cosa presente; no es en el pensamiento representativo donde observamos cómo, en su recíproca provocación al cálculo, el hombre depende del ser y el ser ha girado hacia la esencia del hombre (115). ¿No es posible entonces que esta copertenencia del orden técnico se esté diciendo a nosotros, pregunta Heidegger, como lo que empieza expropiando al ser y al hombre para encaminarlos finalmente hacia lo que tienen de propio? (116). Más de dos mil años han hecho falta al pensamiento, dice, para desprender y comprender esta mediación interior a la identidad (117). La metafísica tiene al principio de identidad por una proposición fundamental según la cual la identidad es un rasgo del ser, es decir, del fondo del ente. Pero el principio deja de ser un enunciado cuando partimos del ser como fondo del ente para saltar a lo sin fondo de la co-propiación (Er-eignis). Esto no significa que el ser se esté aquí pensando en cuanto copropiación, pues lejos de ser un "en cuanto" más que añadir a la galería de las determinaciones metafísicas, la copropiación es más rica que toda posible determinación metafísica del ser:

"La copropiación es el ámbito de las pulsaciones internas en que el hombre y el ser se alcanzan el uno al otro en su esencia y recobran su ser, a la vez que pierden las determinaciones que la metafísica les había conferido" (118).

Pensar la emergencia del ser propio como co-propiación es trabajar en su construcción sin otros materiales que el lenguaje. Pues en esa identi-

112 Identität und Differenz, p. 21.

113 Op. cit., p. 24.

114 Op. cit., pp. 27 s.

115 Op. cit., p. 28.

116 Op. cit., pp. 32-33.

117 Op. cit., p. 34.

118 Op. cit., p. 30.

dad que consiste en "dejar co-pertenecer" se hace sentir lo que hace del lenguaje "la casa del ser" (119).

Igual que preguntábamos dónde estaba el particularismo, habría que plantear ahora al racionalista quién es el hombre del a su tiempo, si el que decide que no es posible rectificar la esencia de la técnica y se conforma con pequeñas acomodaciones en nombre de "realismo", o el que propone pensar en su máximo alcance la cuestión de una técnica al servicio del habitar. Pues ciertamente no se trata de destruir el mundo técnico, suponiendo que no se encargue de ello por sí solo, dice Heidegger (120), pero tampoco se trata de aceptar que porque así ha llegado a ser y a disponer de nosotros, así tenga que ser siempre. Esta opinión, escribe, que tiene por lo único real la realidad de hecho, "actual", con la que está obsesionada, no es realista sino fantástica (121). Por negarse a mirar hacia adelante cree eludir lo que vendrá. Ahora bien, solamente el camino por el que el hombre acceda a una apropiación más inicial podrá reconducir el mundo técnico de su condición de amo a la de servidor (122).

Cuando, en el homenaje a Martin Heidegger con ocasión de su octogésimo aniversario (1969), Karl Löwith contraponía la radical y fecunda juventud de su generación a los jóvenes del momento que, aún no lejana la catástrofe bélica, se rebelaban "no por hambre y necesidad sino por saciedad y hastío" (123), estaba incurriendo en una doble incomprensión: hacia los jóvenes y hacia el homenajeado. Pues los movimientos que se habían extendido y generalizado el año anterior, aunque no lo supieran entonces ni lo sepan hoy, no tenían motivación económica, no se dirigían fundamentalmente contra la guerra aunque la del Vietnam fuera su detonante, ni contra el capitalismo aunque así lo creyeran algunas veces, ni contra el orden político establecido, la inmovilidad de

119 Op. cit., p. 32. Brief über den "Humanismus", Wegmarken, p. 145.

120 Identität und Differenz, p. 33.

121 Op. cit., pp. 33 s.

122 Op. cit., p. 29.

123 En Richard Wisser, Martin Heidegger al habla, p. 46.

las estructuras o la desigualdad social, contra los gobiernos, contra ninguna entidad o institución, contra el Welfare State o la abundancia del consumo, lo que sería absurdo. Eran y son incomprensibles en cualquier clave que no sea la común rebeldía, en nombre de un mundo habitable, contra das Gestell, contra el ordenamiento que subsume toda experiencia y la agota en la disposición al encargo de la producción. No era tan cuestionable por tanto la radicalidad de los jóvenes que se sienten utilizados, integrados y roídos hasta los huesos por el sistema, aunque sí lo es que sean o no consecuentes y operativos. No se rechazaría en efecto la disciplina de la producción por la producción si al mismo tiempo se repudian el esfuerzo y la austeridad indispensables para prescindir de sus frutos. Si hubiera error en la visión del filósofo, estaría muy lejos de ser el error de un hombre aislado; algo esencial en la actual constelación de signos parece imponer una lectura que deja caer como decimales las diferencias jurídico-políticas.

Vengamos pues al malentendido político que subyace a una tal lectura. Si el estado totalitario se prepara como la meta inexorable del despliegue esencial de la técnica (124) es, según Heidegger, porque absorbe toda energía y esfuerzo en beneficio de una planificación y cálculo universales (125). Pero esto significa que reforzar la intervención de un Estado planificador sería la consumación del proceso y su cierre sobre sí mismo. La sinceridad de las buenas intenciones en el racionalista del progreso en nada estorba su contribución al orden que sepulte bajo una losa, no sólo las manifestaciones de rebeldía, sino cualquier iniciativa de pensamiento, cualquier tentativa práctica de emancipación. La conclusión de Heidegger era obligada: "Con Marx se alcanza la posición del más extremo nihilismo" (126).

Plantear el asunto por la raíz con el pensamiento representativo no podía llevar a Marx a otro ser que los entes: "La cuestión se

124 Holwege, p. 267.

125 Identität und Differenz, pp. 26-27.

126 Seminario de Zähringen. Questions IV, p. 332.

plantea así: ¿es Dios el soberano o el soberano es el hombre?" (127). Su concepción de la producción y su designio revolucionario serán en la obra de madurez consecuentes con su tesis juvenil: "Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst" (128). Se puede traducir la frase políticamente y hacer de la política uno de los modos de la autoproducción humana, lo cual, como dice Heidegger (129), es perfectamente coherente con el pensamiento de Marx. Este, en efecto, pone lo absoluto y lo más alto para el hombre en una identidad humana aprehensible como cualquier otra en enunciados científico-rationales, cuya verdad objetiva habrá de ser tomada como patrón por el que juzgar lo que en los hombres sea o no humano y actuar en consecuencia.

La raíz del asunto no está para Marx en el ser, sino en el ser del proletariado (130) como negativo fotográfico del hombre emancipado. El ser del proletariado, en cuanto pérdida total del hombre, es la exigencia de la recuperación total del hombre en la sociedad sin clases. Esto es lo que enseña la Ciencia de la Historia, lo que sería el materialismo histórico, y ya en la 1ª parte nos detuvimos a observar las consecuencias: lo importante es que se avance en esa dirección; lo accesorio, que sea por iniciativa de los trabajadores o que se les arree por la mediación de la vanguardia consciente. Sólo ésta, a fin de cuentas, dispone de los criterios científicos para decidir en cada caso lo que debe entenderse por avance.

Heidegger no remite a la ciencia ni pone lo absoluto en el ser del hombre porque "un pensar más riguroso que el conceptual" (131) excluye el humanismo. Todos los humanismos coinciden en determinar lo

127 Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrecht. (Crítica de la filosofía del Estado de Hegel, ed. Grijalbo, Barcelona-México 1974, p. 39).

128 Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. (En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción, recogido en La sagrada familia y otros escritos, p. 10.-Cit. por Heidegger, Seminario de Zähringen, Questions IV, pp. 325 y 331 ss.).

129 Questions IV, p. 333.

130 Recuérdese el texto de La sagrada familia cit. supra p. 21.

131 Brief über den "Humanismus", Wegmarken, p. 187.

humano del hombre en función de una previa interpretación de la naturaleza, de la historia, del fundamento del mundo, del ente en general, es decir, en función de una metafísica (132), y es esa interpretación prefijada la que cierra el paso a la pregunta por la referencia del ser a la esencia del hombre. Ahora bien, sólo esta referencia, lo más digno de ser pensado, permite remontar hasta su fuente la dignidad del hombre. ¿Pensar contra el humanismo es ceguera para el éthos? -"Porque se habla contra el humanismo se teme una justificación de lo inhumano y una glorificación de la brutalidad bárbara, pues ¿qué más 'lógico' que esto: a quien niega el humanismo sólo le queda afirmar la inhumanidad?" (133). Son, sin embargo, las determinaciones humanísticas de la esencia del hombre, aun las más elevadas, las que no alcanzan hasta lo que es propiamente la dignidad del hombre, responde Heidegger. Es el humanismo el que no coloca lo bastante alto la esencia del hombre, el que no comprende que, en el despliegue de su ser, el hombre pertenece a un "tener que" (der Brauch) que le reclama (134). Previo a cualquier Antropología y a cualquier Ética es el pensamiento que abre el ámbito del habitar del hombre y más esencial que cualquier establecer leyes es encontrar el camino para estar en la verdad del ser (135). Por eso las tragedias de Sófocles podían decir el éthos más originalmente que las lecciones aristotélicas de Ética (136). Antígona, para justificar su transgresión, no puede alegar más que un "era preciso" o "tenía que hacerlo" cuyo indefinido nomos obliga muy por encima de toda ley humana y aun sobre la de Zeus (137). Lo que en los dominios del "es preciso" libera al ser humano es la copropiación a la que él es preciso (138). La reunión, asociación, concentración de aquello que deja a cada cosa ser allí donde alcanza lo propio de ella, es la ley (Ge-setz) más simple

132 Op. cit., p. 153.

133 Op. cit., pp. 176 s.

134 Unterwegs zur Sprache, pp. 125, 219 y 260.

135 Brief, Wegmarken, p. 191.

136 Op. cit., p. 184.

137 Unterwegs zur Sprache, p. 219 (vid. comentario de J. Beaufret, F. Fédier y W. Brokmeier a su tr., Acheminement vers la parole, Gallimard, París 1981, p. 118 n.).

138 Unterwegs zur Sprache, pp. 260 y 267.

y la más alta, pero no es ciertamente una norma suspendida sobre nuestras cabezas, ni es un decreto que regule o disponga el ordenamiento de un proceso (139). Es lo propio del hombre estar asignado (vereignet) al advenimiento (Ereignis) de la verdad: su más alta dignidad consiste en la custodia que preserva la no ocultación (Unverborgenheit) y, con ella y ante todo, la ocultación (Verborgenheit) de todo ser, pues lo que viene en el desvelamiento, en la verdad, es como tal lo que salva (140). Sólo porque el hombre pertenece al ser, en la medida en que salvaguarda esa copertenencia, puede venir del ser la indicación de aquellos avisos que han de ser ley y norma para los hombres, el único acatamiento capaz de ligar y obligar. Pues si la ley no es más que hechura de la razón humana, dice Heidegger, en nombre de la razón los hombres podrán siempre deshacerla (141).

§26.- ¿Es la esencia de la técnica un peligro ajeno a los sistemas?

¿Alcanza Heidegger efectivamente lo concreto, la modalidad metafísica de nuestra época, al concentrar en la esencia de la técnica el peligro que nos amenaza y el anuncio de lo que salva?

La respuesta es negativa y hay que advertir de nuevo que lo que está en juego no es la obra de un pensador sino la autocomprensión de una época. Para Heidegger, la crisis del habitar sería más originaria que la explosión demográfica, que la situación del obrero industrial (142), que la división del mundo en dos bloques. En 1936 escribía que USA y URSS son iguales: la misma furia desesperada de la técnica que desde su abstracción organiza al hombre. Haciendo suya una doctrina oficial en la Alemania del momento, dice que Europa está en medio de la gran tenaza que forman ambas potencias que, vistas metafísicamente, son la misma cosa. La decadencia espiritual de la Tierra ha ido

139 Unterwegs zur Sprache, p. 259.

140 Vorträge und Aufsätze, p. 40.

141 Brief über den "Humanismus", Wegmarken, p. 191.

142 Vorträge und Aufsätze, p. 162.

en ellos tan lejos que los pueblos arriesgan perder la última fuerza del espíritu, aquélla que aún les permitiría darse cuenta de la decadencia como tal (143).

Puede extrañar tanto más nuestra estimación de que es abstracta esta equiparación de las superpotencias cuanto que, cincuenta años después, la metáfora de la tenaza ha pasado a ser progresista. Que la crisis del habitar desborda cualquier planteamiento de clase o de sistema político es una convicción que tiende a generalizarse. Los peligros denunciados por el Club de Roma amenazan a la totalidad del planeta, el Club no exige a sus miembros que tomen partido en asuntos políticos y sus informes encuentran partidarios en el Este y en el Oeste, lo mismo que detractores. En 1975 escribía el entonces ministro de la Alemania Federal, Hans-Jochen Vogel:

"De acuerdo con nuestras informaciones, la destrucción y la contaminación del medio ambiente representa para la Unión Soviética un problema de gravedad prácticamente igual al que tienen los Estados Unidos. El smog, la muerte de la fauna piscícola, la contaminación por petróleo y la desecación de lagos, los problemas en el suministro de agua potable, la erosión del suelo por la tala de bosques... son palabras de curso no menos corriente en Unión Soviética. Las causas son, evidentemente, las mismas que entre nosotros: la urbanización, el uso de tecnologías adversas al medio ambiente, la aplicación laxa de la legislación protectora, las dificultades de competencias en la administración (...) Los grandes desafíos de nuestra época no tienen nada que ver con los sistemas" (144).

En este error está incurriendo lamentablemente, señala Manuel Sacristán, buena parte del movimiento ecologista: en Francia, Paul Thibaud presenta esta problemática de su país como algo independiente de la opción entre capitalismo y socialismo, y lo mismo sostiene para España Juan Capdevila (145). Tras los rasgos comunes a todas las sociedades industriales, las diferencias entre socialismo y capitalismo se esfuman también a juicio de Forrester y los Meadow en el importante informe del

143 Einführung in die Metaphysik, Niemeyer, Tubinga 1953. (Tr. de Emilio Estiú, Introducción a la metafísica, Nova, Buenos Aires 1972 -3ª ed.-, pp. 75 y 82).

144 Cit. sin referencia por Wolfgang Harich, ¿Comunismo sin crecimiento, ed. Materiales, Barcelona 1978, p. 183.

145 P. Thibaud, en la revista Mazingira, nº 5, 1978.- J. Capdevila, Carta abierta al presidente del gobierno. ministros, diputados..., La Gaya Ciencia, Barcelona 1977.-Cit. por M. Sacristán en su presentación al libro de Harich, p. 20.

Massachusetts Institut of Technology (146). En la discusión de este estudio, subrayaba Margaret Mead que el problema demográfico refuerza el peligro tecnológico, puesto que la superpoblación presiona cada vez más para que se utilice la técnica que ha destrozado la vinculación con la naturaleza y amenaza al planeta entero (147).

Ciertamente, no son estos peligros lo que estamos calificando de abstracto. Los procesos de combustión en su conjunto pronto van a consumir más oxígeno que el reproducido por la fotosíntesis de las plantas del mar y de la tierra, atacadas a su vez por la creciente concentración de sustancias nocivas en los océanos y por la aniquilación de los bosques, dos tercios de los cuales habrían sido ya destruidos a escala mundial (148). Punzar los depósitos calóricos acumulados en el interior de la Tierra puede aumentar la frecuencia de las reacciones sísmicas, y se habría comprobado que el mismo riesgo va asociado a la construcción de grandes depósitos hidráulicos (149). El desequilibrio biológico de ríos y lagos, el almacenamiento de residuos radiactivos, la irrupción de catástrofes como la del gas de Seveso (Italia) o el mercurio de Minamoto (Japón), y la amenaza apocalíptica de la carrera armamentista, componen un horizonte por desgracia demasiado concreto.

Sin embargo, hemos de repetir aquí lo que dijimos a propósito del "estado de resuelto" en Sein und Zeit: que no proporciona orientación positiva. Tampoco la denuncia de la esencia de la técnica. Que pueda destruirnos no basta para indicar la vía de "lo que salva", y no hace falta salir de Heidegger para dejar constancia de la abstracción.

Borra las diferencias entre los sistemas con la intención de

146 Cf. Harich, op. cit., pp. 124 s.

147 Op. cit., p. 67.

148 Op. cit., pp. 146 s.

149 Op. cit., pp. 168 y 263.—Que el pantano de Koyna habría provocado directamente el terremoto de 1967 en la India es la conclusión común de la revista soviética Komunist Tadshikistana (1977) y del Doomsday-book de Gordon Rattray Taylor, que dedica una sección a "la producción de terremotos" (cf. Harich, op. cit., p. 344).

retrotraerse a un planteamiento previo y originario pero sus temores convergen en buena parte con los de numerosos estudios "técnicos", y detenerse ante el detalle no le permite eludir del todo las implicaciones políticas. Decíamos que la diferencia que advierte entre los sistemas es la de que la planificación estatal lleva a término la sumisión de la naturaleza y el hombre al orden productivo, sumisión que de todos modos estaría muy cerca de ser completa en la sociedad de mercado. Pero ¿valdría esta crítica para una planificación que no obedeciera al imperativo ricardiano de "la producción por la producción"? Parece irse imponiendo en la izquierda europea la convicción de que la política de los Estados que se llaman socialistas habría venido marcada por ciertas características de la civilización capitalista como el crecimiento ilimitado de las fuerzas productivas materiales, en las que los clásicos del marxismo vieron en algún momento la dinámica básica de la libertad (150). Si esta revisión que Sacristán pone de relieve en las corrientes de pensamiento alcanzase a la planificación misma, ¿seguiría justificada la crítica de Heidegger? ¿Aceptarla como alternativa no sería consecuente con sus mismos ejemplos?:

1) Cuando a la provocación a la naturaleza en la agricultura actual contraponía Heidegger el viejo cultivo del campesino, que confiaba la semilla a las fuerzas del crecimiento y rodeaba a la tierra de cuidados, no estaba muy alejado de los términos en que Marx entendía criticar la agricultura del capitalismo:

"Todo progreso realizado en la agricultura capitalista es un progreso no solamente en el arte de esquilmar al obrero sino también en el arte de esquilmar la tierra, y cada paso que se da en la intensificación de su fertilidad dentro de un período de tiempo determinado, es a la vez un paso dado en el agotamiento de las fuerzas perennes que alimentan dicha fertilidad" (151).

Al aglutinar la población en grandes núcleos urbanos, decía también Marx, "la producción capitalista acumula, de una parte, la fuerza histórica motriz de la sociedad, mientras que de otra parte perturba el

150 Manuel Sacristán, en Harich, op. cit., pp. 18 y 19.

151 Das Kapital I, p. 529. (El Capital, F.C.E., I, p. 423). Cit. por Harich, op. cit., pp. 83-84.

metabolismo entre el hombre y la tierra", es decir, perturba el retorno a la tierra de los elementos de ésta consumidos por el hombre, retorno que constituye "la condición natural eterna sobre la que descansa la fecundidad permanente del suelo" (152). Y concluía:

"La producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre" (153).

Si estos textos significan, como entiende Harich, que Marx veía en la protección de la naturaleza una tarea central del socialismo, ¿no se ha de concluir que del capitalismo al socialismo no habría continuidad y consumación sino una esencial contraposición en cuanto a la actitud que uno y otro sistema adoptan hacia el hombre y hacia la tierra?

2) Según Heidegger, se impone abandonar los imperativos de progreso, de la producción y de necesidades siempre nuevas: "se trataría de renunciar al progreso mismo, de comprometerse hacia una limitación general del consumo y de la producción", decía en Zähringen, y lo ilustraba con el ejemplo de que en la óptica de esa renuncia no habría ya industria del turismo (154). Ahora bien, ¿no sería una planificación imperativa desvinculada de intereses particulares la única instancia capaz de hacer frente a las exigencias de una sociedad sin crecimiento, tal como la defiende también Harich, incluida la desaparición del turismo de masas (155), la detención de construcciones para segunda vivienda, las limitaciones a la circulación individual de automóviles o el derroche de la variación de las modas en ropa y mobiliario?

3) Otro ejemplo de Heidegger contiene aún más claramente la diferencia entre los sistemas. Sin duda miraba a Norteamérica cuando aludía en 1936 a que un boxeador puede regir como un gran hombre de una nación (156). ¿No es característico del capitalismo que los motivos de "grandeza" se midan por el rasero de la popularidad y del beneficio?

152 Das Kapital I 529 (El Capital I 423).-Cf. Harich, op. cit., p. 83.

153 Das Kapital, ibid. Cit. por Harich, op. cit., p. 84.

154 Questions IV, p. 327.

155 Harich, op. cit., p. 297.

156 Heidegger, Introducción a la metafísica, p. 75.

En una sociedad planificada no pueden alcanzarse cotas comparables de histeria colectiva ante cantantes populares, no se convierte a los deportistas en semidioses y no es posible que la narración de sus crímenes eleve al asesino al estrellato. Al no tener su principal motor en el beneficio, no tendría por qué llegarse a nivelaciones estéticas o morales, ni se encontrarían resistencias invencibles a la hora de impedir la desertización del campo o de frenar el avance de la jungla de cemento y asfalto.

No le faltan motivos al ecologista comunista para preguntar quién va a luchar en el mundo occidental contra el peligro tecnológico, quién en la confrontación de intereses parciales puede hacer suyo el interés general de controlar y limitar el crecimiento. No es casual que empresarios y políticos tengan en común su predilección por los resultados inmediatos y su despreocupación por las consecuencias remotas. Los partidos de izquierda no corren menos que los otros, de una elección a otra, tras miopes intereses del momento, sin asumir resueltamente los problemas globales en la perspectiva del futuro de la humanidad. Es el sistema de la democracia pluralista, señala Harich, el que compele a los políticos de todas las tendencias a servir deseos de tipo coyuntural en lugar de atender a los intereses a largo plazo del conjunto de la población (157). Un partido que dijera lo que es preciso y abandonara el culto al crecimiento, ¿no estaría predicando austeridad y despidiéndose del poder? En cambio, el comité central de un partido único puede permitirse la adopción de medidas tan impopulares cuanto haga falta a juicio de la ciencia (158). La planificación en que Heidegger veía la noche sin fin ¿no es por el contrario el último recurso para dominar el orden técnico y ponerlo al servicio del habitar humano? Esta es la alternativa que Harich invita a pensar hasta sus últimas consecuencias: abolido el mercado a escala planetaria, el Consejo de Economía Mundial elaborará un Plan económico mundial que empezará por re-

157 Harich, op. cit., p. 242; cf. p. 309.

158 Op. cit., p. 141.

gular la producción y la distribución racionada de valores de uso (ya sin forma de mercancía), y procederá ulteriormente a regular "la producción de hombres" (expresión de Engels); la necesidad de controlar el alud demográfico hará inevitables los traslados de poblaciones a escala global (159). Un Buró Político Mundial, concluye Harich, no chocaría con intereses centrados en el beneficio, ni con el antagonismo de firmas obligadas a competir, y ni siquiera la explosión inevitable del desempleo tendría por qué condicionar su freno al crecimiento (160).

Dos fines alega este autor para justificar "las estructuras autoritarias del socialismo": 1) la supervivencia, y 2) "la realización progresiva del principio de la igualdad de todos los hombres" en que cifra el sentido de la historia mundial, si es que tiene alguno. Engels no era partidario de aunar igualdad y autoritarismo: "ante el déspota -decía, con Rousseau- todos los hombres son iguales: iguales a cero" (161). La pérdida de libertad no es posible compensarla por la ganancia de igualdad, ante todo porque sin libertad no caben estimaciones fidedignas del avance o el retroceso en la igualación, pero además porque si el poder político es el poder organizado de una clase para la opresión de la otra clase, las estructuras del Estado autoritario extreman y perpetúan la desigualdad. El desahogo de un dirigente ante los obreros: "¡Vosotros trabajad bien y nosotros governaremos bien!" (162) daba expresión sincera a lo que Harich llama "igualdad" y en marxismo se llama división social del trabajo. Manuel Sacristán hace notar honradamente que para no llamar clasista al comunismo homeostático de Harich habría que restringir el concepto de clase social hasta encerrarlo en el marco de las relaciones jurídicas de propiedad (163), es decir, en el marco de la superestructura. Pero si la supervivencia dependiese de la rápida abolición del capitalismo (164), la cuestión de si a tal Estado

159 Op. cit., pp. 46, 61, 196 y 199.

160 Op. cit., p. 104.

161 Anti-Dühring, ed. Ciencia Nueva, Madrid 1968, p. 155.

162 Edward Gierak, cit. por Rudolf Bahro, La alternativa, p. 203.

163 En Harich, op. cit., p. 27.

164 Harich, op. cit., p. 110.

autoritario se deba o no llamar "comunismo" sería una querrela nominalista y que llegado el momento ni siquiera tendría lugar pues el partido estatal sería el dueño indiscutido de los nombres. Este es el problema.

Sin la anarquía del mercado, no habría que temer la nivelación moral y estética, nada amenaza profanar la jerarquía de la organización de la que fluye en adelante toda jerarquía de contenidos, sin que el planificador admita bajo ningún pretexto, dice Harich, el riesgo de dejar las cosas a su propio curso. El Plan racionaliza lo real en la medida en que lo subsume. Lo exterior, por serlo, se descalifica como irrelevante o irracional y, con lo exterior, se descarta la irrupción de cualquier novum. Para la mentalidad del planificador, el capitalismo no podrá restablecer la perturbada relación entre el hombre y la naturaleza porque "no cabe pensar en ningún desarrollo tecnológico ni en la apertura de ninguna nueva fuente de energía" que se lo permita (165). Harich lo sabe como Hegel que no aparecerían más planetas. El liberal no las tiene todas consigo, sabe que el capital siempre puede topar con imprevistos y que quizá está produciendo sus propios enterradores. En cambio, extinguida por ilusoria la expectativa de extinción futura del Estado, nada hay que objetar a la definición del marxismo por Harich: "El marxismo es la concepción del mundo de partidos estatales que están irreversiblemente en el poder" (166). Esta seguridad no la tiene el partido estatal solamente de que concentre todos los poderes sino de que éstos sirven a la tarea de administrar la racionalidad; lo decisivo, pues, no es tanto, que no deje ninguna fuerza fuera de él cuanto que no quede ninguna razón fuera de la suya.

Marx había elogiado las comisiones de investigación instituidas por el Parlamento inglés para estudiar las condiciones de vida de los trabajadores porque se lanzaban a la búsqueda de la verdad con plenos poderes y estaban constituidos, decía, por "hombres expertos,

165 Harich, op. cit., p. 128.

166 Op. cit., p. 164.

imparciales e intransigentes"; en cuanto a la ciencia, añadía, ni las furias reunidas del interés privado han podido impedir que siga abriéndose paso la libre investigación, incluso en economía política, cuya verdad afecta más directamente a esos intereses (167). Que las investigaciones de las que salieron los informes del Club de Roma fueran financiadas por grandes monopolios europeos del automóvil como la Fiat y la Volkswagen, no impide que Harich califique a sus autores (Forrester, los Meadow, Mesarovic y Pestel) de "científicos honrados, amantes de la verdad y preocupados por el bien de la humanidad" (168). ¿Cómo se explica que la gran burguesía pague a elementos sinceros y no corruptos para que digan la verdad y pueda así, se pregunta él mismo, "alimentar una serpiente a sus pechos"? La respuesta de Harich no se debería subestimar: "porque coincide con el interés de quien formula el pedido ser informado de manera fiable" (169). No hace falta suponer que la burguesía anteponga por altruísmo el interés general a la rentabilidad particular y a poder ser inmediata. Es el imperativo de beneficio el que impone la exigencia de atenerse a una realidad de intereses plurales, ni más ni menos que la competencia les fuerza a controlar la calidad del producto. Por eso hay un problema en saber quién va a tener interés por confrontarse con una realidad exterior a la voluntad cuando, sin oposición ni competitividad, se concentran en el mismo aparato el poder de la producción y de la distribución, el poder político, los órganos policíaco y militar, el monopolio ideológico y el dominio sobre los media. El liberalismo no es el bien sino que en la exterioridad de los intereses contrapuestos reúne el conjunto de condiciones que permiten ejercer el juicio sobre la constelación positivo-negativa en que estamos siempre. ¿Desde dónde se enjuiciaría en cambio la racionalidad del Plan si le corresponde a él mismo fijar los fines y definir lo que son intere-

167 Marx, Prólogo a la 1ª ed. de El Capital.

168 Harich, op. cit., pp. 110 s.

169 Op. cit., p. 109. El subrayado es nuestro.

ses, necesidades y criterios de satisfacción? (170). El Partido dispondrá del poder en beneficio del habitar humano, pero esto no quiere decir que se apele por una parte a la universalidad de criterios ecológicos y económicos, y por otra parte a la racionalidad sistemática (concepción del mundo que sirve a la ciencia de marco y de referencia) que se concreta, para cada unidad de lugar y tiempo, en el Plan. Parece engañosamente que se reconoce tal dualidad cuando se escribe, por ejemplo, que "la salud de alma y cuerpo son muchísimo más importantes que el bienestar", cuando se ensalza "la dignidad humana" (171), o cuando se advierte que el comunismo sin crecimiento "no sería ningún paraíso sino 'sólo' un hogar de racionalidad ecológica con una justicia social estricta" (172). Ahora bien, lo que ocurre es que "hogar", "honradez", "salud", "dignidad" y "justicia" no son plenamente reconocibles con independencia de la ciencia y del Plan, porque la racionalidad de éste en tal caso quedaría sometida a la espontaneidad social de intereses e informaciones que se entrecruzan y confrontan, pero es precisamente la anarquía del mercado y el pluralismo político resultantes lo que viene a ser reemplazado por la racionalidad del Plan. Las garantías jurídicas y los mecanismos institucionales que aseguran el ejercicio de las libertades son las condiciones sin las que no es posible someter la acción política a público examen, pero un sistema de planificación que se sometiera al examen y control público de una oposición estaría admitiendo eo ipso no sólo los límites de su racionalidad expresa sino la eventual superioridad racional de criterios exteriores al Plan, y ya no sería un sistema de planificación; en éste, los criterios de "justicia", "honradez", "dignidad", "salud de alma y cuerpo", la identidad del hom-

170 Harich clasifica las necesidades en las susceptibles de satisfacción y las que hay que yugular, y subdivide este segundo grupo en cinco subgrupos: a) necesidades cuya satisfacción es hostil a la naturaleza, b) necesidades cuya satisfacción es hostil a la vida social, c) necesidades cuya satisfacción es antisocialista, d) necesidades cuya satisfacción es anticomunista, y e) combinaciones y transiciones de y entre a)-d). (Cf. op. cit., pp. 23 y 203-216).

171 Op. cit., pp. 68 y 244.

172 Op. cit., p. 161.

bre y sus capacidades todas, incluida la de juzgar y hacer ciencia, no alcanzan su definición precisa más que en función de la ciencia y la concepción del mundo por las que se elabora el Plan, de modo que la sentencia "el Plan es beneficioso, eficaz, justo y garante de la dignidad" no significa más que "el Plan es el Plan". Es así como la aspiración a explicitar la racionalidad misma en enunciados científico-racionales sistematizables por el ordenador (173) segrega en la práctica lo no subsumido como irracional, y como tal se despliega en la duplicidad lingüística, distributiva y moral que en el socialismo actualmente existente, dijimos con Merleau-Ponty, es la ley del sistema (*supra*, cap. I, nota 193).

La prolongación hacia lo concreto del planteamiento mismo de Heidegger nos devuelve así al terreno filosófico y político de la 1ª parte. Es una formidable dificultad de nuestra época que crítica de la metafísica y crítica de la política comuniquen desde el interior y no se entiendan sin desbordar cada una hacia la otra. Pero no hay otro modo de ser, como dice Harich con Robert Jungk, "generalista" (174) y de comprender en su debida jerarquía las exigencias esenciales. Dejan intacto el peligro las críticas al autoritarismo "socialista" que se quedan en el plano político sin cuestionar su concepción de la racionalidad. Y la crítica a la metafísica se queda sin referencias y sin guía para la acción cuando rehúsa contemplar las implicaciones de imperativos morales, jurídicos, económicos y políticos de la que llama co-propiedad hombre-ser. Ahora bien, que la crítica de la metafísica no sea suficiente no quiere decir que la sociedad jurídicamente abierta, para serlo efectiva y consecuentemente, no tenga una perentoria necesidad de ella. El conjunto de libertades públicas permite contrastar los puntos de vista pero no protege a ninguno de ellos de la confusión ontoteológica. Y hacer patente el dilema de la razón planificadora no nos hacía regresar

173 Op. cit., p. 227.

174 Op. cit., pp. 39, 115 y 206 s.

al postulado de la mano invisible por la que confluyera al interés general la pugna de los intereses particulares. Ciertamente, no era fácil responder a la pregunta de quién va a luchar en el capitalismo contra el peligro tecnológico y por el control del crecimiento. Pero una cosa es que esa lucha resulte incompatible con la idea marxista del capitalismo, como forzado a continuar la reproducción ampliada, y otra que sea incompatible con el capitalismo (la representación leninista había sentenciado que la pérdida de las colonias acarrearba la ruina inapelable de un país como Holanda). Lo que sabemos es que la conveniencia de atenerse a lo real aliaba el interés a la información veraz, y hace una década cuando esto se escribe que el crecimiento tiende a cero en los países más industrializados sin que se anuncie una imposibilidad de principio en la alternativa de un liberalismo en equilibrio autocorrector. La pregunta de "quién va a luchar" compromete al factor humano, y es cierto que no hay medio de garantizar que los hombres estarán a la altura de la dificultad. Estaría condenada, si fuera pensable, una sociedad en que la función del legislador, de los políticos, jueces, educadores, escritores e informadores tendiese a regirse por la racionalidad que hace el orgullo de Babbit. La muy difundida reflexión de E.F. Schumacher sobre las posibilidades de la tecnología de nivel medio o "with a Human Face" concluye que nada sería tan importante para la supervivencia de esta civilización como que pudiera reaprender el cultivo de la prudencia en su sentido originario, que implica una conversión del conocimiento en decisiones adaptadas a la realidad (175). Y es cierto que ningún enunciado o máxima puede suplir el recurso a los principios tácitos que guían esa adaptación, pero de poco serviría por sí sola la invocación de ésta y las otras virtudes cardinales mientras la razón ontoteológica siga expropiando a los hombres de su capacidad de pensar, y por eso no son sólo los hombres lo que está en cuestión. Es tal la

175 E.F. Schumacher, Small is beautiful, Abacus, Londres 1974, pp. 306-307. (Hay trad. esp., Lo pequeño es hermoso, ed. H. Blume, Madrid 1978, pp. 255-256). En el texto aludido glosa el autor a Joseph Pieper, Traktat über die Klugheit.

interdependencia y generalidad de los problemas que se plantean a nuestra civilización, decía Merleau-Ponty, que no basta confiar en el buen sentido ni hacen falta únicamente calculadores o expertos, porque la gestión misma de éstos tiene necesidad de filosofía (176). Al descalificar como "técnicos" los análisis sociopolíticos que hubieran debido prolongar su meditación sobre "la esencia de la técnica", Heidegger recluía su crítica en un formalismo no más operativo ni más orientador de lo que era, según vimos, el criterio marxista de la praxis (supra § 3, pp. 22-23). El próximo apartado se pregunta cuál fue en el punto de partida el error que impidió abrir la denuncia de das Gestell y el aviso de das Ereignis al concreto detalle de la experiencia y a las consideraciones de magnitud.

§ 27.-Subsunción, poesía y Juicio reflexionante.

Es el miedo a un peligro supuestamente ajeno a los sistemas el que puede favorecer la tendencia a un sistema de supervivientes "científicamente" reglamentados que apenas debería dar menos frío en la espalda que la destrucción de la que se dice única alternativa. Lo que hace medio siglo había inducido a concentrar la verdad en el suelo de la patria y en los guías resueltos a fortalecerla era el miedo a un nihilismo del hombre desarraigado que venía también de más allá de los sistemas. Y no era esa pretensión de trascender las diferencias y compromisos políticos lo que podía proteger a Heidegger de confundir en un momento dado la ley del ser con la voluntad del Jefe del Estado. Al leer su objeción a los análisis "técnicos" por la contingencia de su detalle, se recuerdan automáticamente las palabras con las que Hegel oponía el rigor del concepto a la profundidad del intuicionismo romántico: "con ese desprecio de la medida y de la determinación, tan pronto deja el campo libre a la contingencia del contenido como al propio ca-

pricho" (177). ¿Cómo sabe Heidegger que su pensamiento recoge la constelación esencial de la técnica de modo que cualquier otro factor sería derivado y no la modificaría, que la referencia al ser le libra de caer en el subjetivismo y no es ella misma subjetiva? ¿Cómo sabe que se enfrenta a las opciones últimas (178)? A la pregunta de Jean Beaufret: "¿cómo salvar el elemento de aventura que comporta toda investigación sin hacer de la filosofía una simple aventurera?", se limita a responder que la ambigüedad y la discordia amenazan siempre que el pensamiento se aventura a decir la venida del ser (179). No caben criterios intersubjetivos que impongan su arbitraje sobre un pensar que no puede atenerse a los entes, que no puede declarar de dónde toma su regla o cuál es la ley de su actuar (180). La verdad del ser sólo se dice en los pensadores para el que acepta seguirles los pasos del pensar (181). En otras palabras, el despertar al Ereignis tiene que ser experimentado, no puede ser demostrado (182). Lo que importa en el decir que libera no tiene que ver con el número de los que lo oyen: "es la cualidad de quienes pueden prestarle atención lo que decide la posición del hombre en la historia" (183). Pero sobre lo indeterminado de esa cualidad humana y lo inconmensurable de la norma que la razón misma ha de acatar, basten unas palabras del doloroso 1933:

"Sólo la clara voluntad de ser incondicionalmente responsable de sí mismo para asumir y dominar el destino de nuestro pueblo ha exigido del Führer nuestra salida de la 'Sociedad de Naciones'. Eso no es desviarse de la comunidad de los pueblos, al contrario: al dar ese paso, nuestro pueblo se somete a esta ley de esencia del ser del hombre, a la cual todo pueblo debe ante todo prestar obediencia si quiere seguir siendo un pueblo" (184).

177 Phénoménologie de l'esprit, tr. Hyppolite, t. I, p. 12.

178 Seminario de Zähringen, Questions IV, p. 328.

179, 180 y 181 Brief über den "Humanismus", Wegmarken, p. 193.

182 Seminario de Todtnauberg sobre "Zeit und Sein", Questions IV, p. 91.

183 Vom Wesen der Wahrheit, Wegmarken, p. 94.

184 Cit. por Henri Declève, Heidegger et Kant, Phaenomenologica. 40., M. Nijhoff, La Haya 1970, p. 16.-El discurso del rectorado (27.5.1933) saludaba que la "libertad académica" se viera expulsada de la Universidad alemana porque era inauténtica (unecht); el concepto de libertad era reconducido a su verdad por la marcha que el pueblo alemán había comenzado hacia su historia futura, y la corporación de los estudiantes se colocaba a sí misma bajo la ley de su esencia gracias al nuevo derecho de los estudiantes. (Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, tr. fr., en ed. bilingüe, de Gérard Granel, Trans-Europ-Repress 1982).

Aunque 1933 no anunciaba aún los Lager, estaba lejos de ser un error episódico. Su pensamiento filosófico no tenía que conducir a él, pero sin duda hay un problema en comprender por qué no sirvió para evitarlo.

Para responder, tenemos que remontarnos a las dos decisiones que le llevaron a su pregunta por el ser y preguntarnos cómo sabía Heidegger que no eran arbitrarias. Nos habíamos referido a una de ellas, la primacía del tiempo, y recogimos su tardía y lacónica rectificación. Ahora bien, es en la otra "luz" donde se advierte la omisión decisiva para comprender a qué obedece su repudio del concepto y del juicio. No saltamos por eso desde los problemas histórico-políticos a un orden heterogéneo de cuestiones gnoseológicas, sino que expresamente queremos poner de manifiesto que lo solidario de ambos órdenes opera y arrastra sus consecuencias tanto si la conciencia lo registra como si no.

Heidegger había estudiado desde 1907 la disertación de Brentano sobre "la significación múltiple del ente en Aristóteles" (1862). Lo categorial, dice ahí Brentano, es la más importante de todas las acepciones aristotélicas del ser (185). El libro se daba como lema la frase: "τό ὄν λέγεται πολλαχῶς", que Heidegger traduce: "el ente se manifiesta de múltiples maneras". En esta sentencia se abrigaría la cuestión que, según refiere él mismo, habría decidido su camino de pensamiento: "¿cuál es la determinación simple y unitaria del ser que rige todas esas múltiples significaciones?" (186). Pero si del Aristóteles de Brentano le viene la pregunta, es de Husserl de quien le vendrá el "presentimiento" de la respuesta (187). El sexto capítulo de la sexta investigación lógica se opone a la restricción empirista de la percepción a los datos hiléticos de color, sabor, olor, etc., para sostener que, junto a la intuición sensorial en ese sentido estricto, tenemos una intuición suprasensorial

185 Cf. Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. III, p. 126.

186 "Brief an P. W.J. Richardson" (1962). *Questions IV*, p. 180.

187 "Mein Weg in die Phänomenologie", M. Niemeyer, Tübinga 1969. (*Questions IV*, p. 169).

o categorial por la que además nos es dado el ser de la cosa (tintero, libro). Este otro datum debe tener con el acto de juzgar una relación análoga a la que tiene con la sensación la Hylé de las cualidades:

"Si el ser vale para nosotros como el ser predicativo, ha de sernos dada alguna situación objetiva, y naturalmente, por medio de un acto que nos la dé -acto que es análogo a la intuición sensible en la acepción corriente. Lo mismo puede decirse de todas las formas categoriales, o para todas las categorías" (188).

El objeto con sus significaciones categoriales no es meramente mentado, como ocurriría en el caso de una función simbólica de las significaciones, sino que nos es puesto ante los ojos él mismo con tales formas, es decir, es intuído o percibido (189). Tomada a su vez en un sentido amplio, puede decirse de la percepción categorial, según Husserl, que en ella se intuye o nos es dado en percepción lo universal mismo (190).

He aquí lo que este capítulo significó para Heidegger:

"Con sus análisis de la intuición categorial, Husserl ha liberado el ser de su fijación en el juicio. Al hacerlo, es todo el terreno en el que indaga la interrogación el que se encuentra reorientado" (191).

Aunque Husserl se opone aquí expresamente a Locke, y pese a que la deuda contraída con el empirismo impidió también a Kant pensar que la objetividad del objeto pudiera ser dada en intuición, Heidegger hace hincapié en otra deuda de Kant, la que éste habría contraído con la tradición que pone en el juicio el lugar lógico de la verdad. Seguir este hilo conductor es lo que le habría llevado al reduccionismo de querer deducir de la tabla de juicios todas las categorías (192). Para Kant, percibimos el objeto en cuanto sustancia pero la sustancia es una de las categorías por las que el entendimiento da forma al caos de datos sensoriales. Pues bien, lo que Husserl había visto es que el esquematismo de los conceptos puros no sería capaz de cumplir su función mediadora entre categorías y sensaciones si la categoría no nos

188 Investigaciones lógicas, tr. de M. G^a Morente y J. Gaos, Revista de Occidente, reed. 1967, Madrid, t. II, pp. 465. Husserl subraya.

189 Husserl, op. cit., p. 466.

190 Op. cit., p. 486.

191 Sem. de Zähringen. Questions IV, p. 315. El subrayado es nuestro.

192 Questions IV, p. 313.

fuese ya de algún modo presente en la percepción.

Sabemos que en Kant la pugna entre intuición y entendimiento estaba muy lejos de saldarse sin resto cuando la segunda edición pretende la subordinación de aquélla a éste. Es la escuela de Marburgo la que se oculta la visión del problema al asentar como algo adquirido que lo categorial no podría ser intuitivo (193). Y no carece a este respecto de ironía histórica que el interés de Heidegger por lo que en la sexta investigación abría de nuevo el abismo ante el que retrocedió Kant, llegara después de que Husserl hubiera basculado hacia las posiciones más idealistas de las Ideen I, cediendo precisamente al intelectualismo de los neokantianos.

La diferencia entre intuición sensible e intuición categorial habría sido un primer paso para franquear una filosofía encerrada en los límites de la estéril "teoría del conocimiento", piensa Heidegger, y devolver todo su alcance a la cuestión de "la significación múltiple del ente" (194). Con el pensamiento de la "intuición categorial", la cuestión de las categorías y, con ella, la cuestión del ser se abrían a toda la amplitud del mundo percibido y aún mucho más que eso. Husserl redescubría sin saberlo el rasgo fundamental de la filosofía como tal, lo que por Aristóteles y en todo el pensamiento de los griegos se había pensado como *Ἀλήθεια*, como lo abierto sin restricción (195). Hacía de nuevo al ser fenoménicamente presente y Heidegger creía pisar al fin suelo firme: "ser" no es un simple concepto, una pura abstracción, sino que nos está dado, es el datum por excelencia, la "categoría de las categorías" (196). Pero a Husserl no le era posible avanzar más, no puede preguntarse qué quiere decir "ser" porque le obstruye el paso el presupuesto de que "ser" quiere decir "ser-objeto". Husserl no conoce otro "es" que el de la proposición tal como se modaliza en el sentido de lo posible, de lo

193 Cf. J. Beaufret, op. cit., t. III, p. 126.

194 "Mein Weg in die Phänomenologie", Questions IV, p. 168.

195 Questions IV, p. 169.

196 Sem. de Zähringen. Questions IV, p. 315.-Cf. J. Beaufret, op. cit., p. 126.

efectivo y de lo necesario, no sospecha el "es" del que el de la proposición con su triple modalidad no es más que una de las posibilidades y ni siquiera la más importante (197). El "ser-objeto" es el ser que se hace presente en la dimensión de la subjetividad (198), en el cogito, que para todo el pensamiento moderno, desde Descartes, es el fundamentum inconcussum (199). Aunque se añada la intencionalidad a la conciencia, comenta Heidegger (200), el objeto intencionado no tiene menos su sitio, para Husserl, en la inmanencia de la conciencia (cf. supra § 25, pp. 260 s.). Hacer una experiencia fundamental de la cosa; abrir a la intuición del ser, es imposible a partir de la conciencia. Para escándalo de Husserl, lo que había hecho Sein und Zeit era ¡poner la conciencia entre paréntesis! (201). Es toda la Bewusstsein, con su momento perceptivo, la que viene a fundarse en Dasein, es decir, en la posibilidad radical para el hombre de sostener la apertura en que las cosas nos conciernen. No es por tanto el objeto el que tiene su lugar en la conciencia, es la conciencia, el sujeto el que es en la dimensión libre o en el claro (Lichtung) del ser. Es la trascendencia la que constituye la ipseidad (202). Lejos de instalarse todo fenómeno en el recinto cerrado de la conciencia, es ésta con todas sus representaciones la que juega en el ámbito del "estar fuera de" (203) (no en el sentido de partes extra partes).

En la Phénoménologie de la perception, decía Merleau-Ponty que "todo Sein und Zeit ha salido de una indicación de Husserl y no es en suma más que una explicitación del 'natürlicher Weltbegriff' o de la 'Lebenswelt' que Husserl, al final de su vida, daba como tema primero a la fenomenología" (204). A. de Waelhens, veinte años después,

197 J. Beaufret, op. cit., p. 128.

198 Heidegger, Questions IV, pp. 315-316.

199 Questions IV, p. 320.

200 Ibid.

201 Op. cit., p. 317.

202 Vom Wesen des Grundes, Wegmarken, pp. 34 s.: "Die Transzendenz konstituiert die Selbstheit." Cf. op. cit., p. 60.

203 Questions IV, p. 321.

204 Phénoménologie de la perception, p. 1.

alude a investigaciones de Husserl sobre el mundo de la vida "inéditas en el momento de la publicación de Sein und Zeit pero ciertamente conocidas por Heidegger" (205). Desde el punto de vista de Jean Beaufret sería, por el contrario, la Krisis el libro que ha de entenderse como una réplica a Sein und Zeit, sin cuyo planteamiento no habría utilizado Husserl el término Lebenswelt en la acepción que recibe a partir de 1930 (206), ni habría reconocido la diferencia que despunta en la Krisis entre "el modo de ser de los objetos en el mundo y el mundo mismo" (207). En cualquier caso, es la disputa lo que Jean Beaufret encuentra irrelevante. No es cuestión de si el "estar en el mundo" precede al "mundo de la vida" o procede de él porque no guarda ninguna relación lo que finalmente se mienta con una y otra expresión. Por el "retorno a la ingenuidad de la vida", Husserl persigue la reactivación de una racionalidad latente que, en la unidad de concordancias y congruencias de la experiencia antepredicativa, en la percepción ante todo, se anuncia teleológicamente y puede devolver a las ciencias la conciencia hoy perdida de su misión histórica. Para Sein und Zeit, en cambio, el primer encuentro del ente no es el de la percepción, no es el objeto en la multiplicidad de sus perfiles vistos o en la composición de estas vistas con nuestras kinestesis e impresiones táctiles a su respecto. Tomar la percepción como punto de partida equivaldría a dejar la presa por la sombra. El ser de la cosa no es el total de unidades de información que se pueden obtener de ella. Ciertamente tan pronto quiso la filosofía determinar las cosas, las tradujo a "datos sensibles" (αἰσθητά), pero si los griegos designaban a las cosas con la palabra que significa asuntos y acciones (τὰ πράγματα) era porque a la base de nuestra referencia a ellas ponían un trato previo a las representaciones y especulativamente inaccesible.

205 En nota a la tr. fr. de Sein und Zeit (L'Être et le temps, Gallimard, París 1964, p. 290). Cit. por J. Beaufret, op. cit., p. 131.

206 Aunque la palabra Lebenswelt aparece al menos desde un Homenaje a Kant fechado en 1924 era, advierte Beaufret, con un sentido que no prefigura en absoluto el regreso al mundo de la vida de que se trataría en la Krisis (Beaufret, op. cit., p. 131 n.).

207 Op. cit., p. 145.

Es en "unidades" de esfuerzo y cansancio como empezamos midiendo la longitud de una distancia si tenemos que recorrerla, como la altura de un monte o la anchura de un río son obstáculos mayores o menores, oportunos o inoportunos según se trate respectivamente de asentar una frontera o de facilitar la comunicación (208). La reflexión fenomenológica sobre el origen no va más allá de la percepción que es también, ni más ni menos que el juicio, que la imaginación o la volición, un modus cogitandi (209). Heidegger entiende atenerse estrictamente al pensamiento de la intencionalidad y es por buscar sus implicaciones radicales (210) por lo que llega a privilegiar en el punto de partida, no la "evidencia antepredicativa", sino acciones como comer y beber, vestirse y desvestirse, manejar un martillo, cazar, pescar o labrar la tierra, pero esa filosofía no podía ser más que antropologismo a los ojos de Husserl (211) porque el regreso de éste a la "vida profunda" (Tiefenleben) nunca desborda el recinto del espectáculo.

A la determinación de lo que son el mundo y la cosa en su mayor amplitud niega Heidegger que haya un camino en la subsunción conceptual, en lo que se entendió siempre como el orden del conocimiento intelectual, ni en la mera intuición perceptiva: no se puede acceder al ser, dice, por un análisis gnoseológico de la sensibilidad y del entendimiento (212). Más adelante (§ 29) se verá, sin embargo, que si la percepción no se reduce a un modus cogitandi no hay por qué romper la continuidad del factum de la ciencia con la pregunta por el trato con las cosas. El capítulo "Intuición sensible e intuición categorial" -aparte de contar como etapa intermedia desde von Ehrenfels (213) hasta la Gestalttheorie (lo que conviene consignar con relación al pensamiento de Merleau-Ponty)- estrechaba la continuidad entre la singularidad sensible

208 Beaufret, op. cit., pp. 134-135.

209 Op. cit., p. 142.

210 Heidegger, Seminario de Zähringen, Questions IV, p. 322.

211 Beaufret, op. cit., p. 142.

212 Questions IV, p. 335.

213 A cuyo trabajo sobre las cualidades figurativas remite el capítulo. (Investigaciones lógicas, t. II, pp. 484-485 n.).

y la universalidad judicativa; lejos de desalojar el juicio por la We-senschau, lejos de prestar apoyo a una disociación de la "verdad del ser" y el juicio, anunciaba el tema de la "génesis del juicio", que había de ser importante en Formale und Transzendente Logik (214) y capital en todo Erfahrung und Urteil (215). Una vez el tema del juicio sea liberado precisamente de su restricción a la intencionalidad lineal de los actos de conciencia para respetar las implicaciones, incluso prácticas, de su entera trama operativa, que será la tarea cumplida por Merleau-Ponty, la reflexión hará estallar desde dentro el marco percepción-juicio en lo que tenía de constricción al problema del conocimiento.

En cuanto a la interpretación de Kant, ya Cassirer había objetado en 1929, en una disputa sobre cuyo contenido volveremos también en el capítulo siguiente, que el libro de Heidegger la fundaba sobre una base textual reducida a la Estética de la Crítica de la razón pura y a una parte de la Analítica, pues ni siquiera se ocupaba de la sección de los principios del entendimiento puro, sin cuyo valor de objetividad no era posible la "deducción" de los esquemas como condiciones de posibilidad de los objetos de experiencia. Contra la utilización de Kant que habría hecho Heidegger para su propia problemática, exigía Cassirer la restitutio in integrum del pensamiento kantiano. Pues

"si el esquematismo y la doctrina de la imaginación trascendental se sitúan en el centro de la analítica kantiana, no por ello ocupan el centro del sistema. El sistema no recibe su determinación y su cumplimiento más que en la Dialéctica trascendental -y ulteriormente en la Crítica de la razón práctica y en la Crítica del juicio" (216).

La consecuencia decisiva la ha puesto certeramente de relieve Henri Declève: Heidegger nunca toma en consideración la originalidad del juicio reflexionante, al que Kant tenía forzosamente que recurrir para hacer posible la unión de los dos usos, teórico y práctico, de la razón (217).

214 §§85 a 90 y Apéndice II.

215 Cf. sobre todo §§ 11, 14 y 21 (el origen de la negación). Sobre el tema del origen del juicio en Husserl, desde una posición próxima a la del primer Merleau-Ponty, cf. Tran-Duc-Thao, Phénoménologie et matérialisme dialectique, pp. 197 a 213.

216 Ernst Cassirer-Martin Heidegger, "Débat sur le kantisme et la philosophie" (Davos, marzo de 1929), Beauchesne, París 1972, p. 74.

217 H. Declève, Heidegger et Kant, p. 239.

¿Cómo explicar esta omisión en una obra que, al buscar "las experiencias originales en que se ganaron las primeras determinaciones del ser", no se proponía otra cosa que "poner de manifiesto el origen de los conceptos ontológicos fundamentales o (la) investigación y exhibición de su 'partida de nacimiento' "? (218). Esta pregunta daría a nuestro entender el mejor hilo conductor para avanzar desde la vertiente gnoseológica en la comprensión del itinerario de Heidegger y de sus insuficiencias finales. No es éste nuestro problema, pero no podemos dejar de consignar nuestro asombro de que una empresa de pensamiento auto-definida en tales términos y que por ellos dice asumir expresamente y radicalizar el tema abierto por Kant con el dominio de "eine Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele", asimile a Kant "simplemente" con la tradición que recluye el pensamiento en representaciones enlazadas en proposiciones:

"Kant recoge simplemente la concepción tradicional del pensamiento como representación, cuando caracteriza el acto fundamental del pensamiento, el juicio, como siendo la representación de una representación del objeto (KrV A 68, B 93)" (219).

Lo más desconcertante es que, a falta de llamar a estas funciones reflexionante y determinante, eran exactamente ambos problemas kantianos del origen y formación de conceptos y el problema complementario de la subsunción, los que había planteado Sein und Zeit con la noción capital de "interpretación" (Auslegung), que es el desarrollo de la precomprensión (Verstehen) en que el Dasein proyecta su ser sobre posibilidades:

"La interpretación se funda en todos los casos en un 'ver previo' (Vorsicht) que 'recorta' lo tomado en el 'tener previo' (Vorhabe) de acuerdo con una determinada posibilidad de interpretación. Lo comprendido habido en el 'tener previo' y visto en el 'ver previo' se vuelve, por obra de la interpretación, concebible. La interpretación puede sacar del ente mismo que se trata de interpretar los conceptos correspondientes, o bien forzar al ente a entrar en conceptos en los que se resiste a entrar por su forma de ser" (220).

218 Trad. de J. Gaos (El ser y el tiempo, p. 33) para: "Nachweis der Herkunft der ontologischen Grundbegriffe, als untersuchende Ausstellung ihres 'Geburtsbriefes' für sie" (Sein und Zeit, M. Niemeyer, Halle 1941, 5ª ed., p. 22).

219 Vorträge und Aufsätze, pp. 141 s.

220 Sein und Zeit, p. 150. (El ser y el tiempo, p. 168). El subrayado es nuestro.

¿Por qué entonces este paso franco del Vorgriff al Begriff, en lugar de propiciar la revisión de la Crítica del Juicio, se transforma con la Kehre en la mutua exclusión del pensar y el concepto? Tal parece en todo caso a Heidegger la conclusión inevitable cuando viene a reparar una esencial insuficiencia en su inicial definición de la verdad. Decir que "ser verdadero (verdad) quiere decir ser descubridor" (221) era abstracto y parcial en tanto en cuanto omitía el precio de ocultación u obnubilación (Verborgenheit) que hay que pagar por la desvelación: "la obnubilación rehusa a la ἀλήθεια el desvelamiento" (222). La desvelación de lo particular supone la obnubilación del ente en su totalidad (223). A la concepción tradicional de la verdad como adecuación o concordancia había opuesto Sein und Zeit que el descubrir, la ἀλήθεια, es lo único que hace posible la justeza de la enunciación; pero de poco servía esta corrección, puesto que no se caía en la cuenta de que la ἀλήθεια se ha experimentado desde los albores del pensamiento como exactitud en la representación y justeza de la enunciación:

"La ἀλήθεια, como apertura de un mundo de la presencia y presentación del ente en el pensamiento y en el habla, se manifiesta desde el punto de partida bajo el aspecto de δμοίωσις y de la adaequatio, es decir, en la perspectiva de una conformación entendida como poner de acuerdo la representación y lo que le es presente" (224).

No es por mera negligencia humana por lo que la experiencia natural y el lenguaje corriente toma la ἀλήθεια solamente como justeza de la enunciación, sino que se debe a que la presencia como tal, y lo Abierto que lo hace posible permanecen fuera de la vista. Retirarse, permanecer en la retracción (λήθη) pertenece a la ἀλήθεια y no como añadido o como la sombra pertenece a la luz. Hace falta por eso ir más allá de la experiencia griega de la ἀλήθεια como no-retracción en el seno de lo Abierto, para pensarla como el claro (Lichtung) de lo retirado de

221 "Wahrsein (Wahrheit) besagt entdeckend sein", SZ 219. (El ser y el tiempo, p. 240).

222 "Die Verborgenheit versagt der ἀλήθεια das Entbergen", Vom Wesen der Wahrheit, Wegmarken, p. 89.

223 Ibid.

224 "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens". (Questions IV, p. 136).

lo Abierto (225), o como lo Abierto mismo del claro que deja advenir el ser y el pensamiento en su presencia uno a otro y el uno por el otro (226). Sin acceder de este modo al Ereignis no hay remedio al milenario ir errante que se oculta el ocultar mismo por el que hay verdad. Ahora bien, ¿cómo saber del Ereignis si su verdad no es la de una lógica de la atribución y es con el lenguaje de enunciados con lo que se empieza contando en la intención de saber?:

"Con la pregunta aparentemente inocente: ¿qué es el Ereignis? exigimos una información sobre el ser del Ereignis. Pero si el ser mismo se confirma como algo que tiene lugar en el Ereignis y recibe de él la determinación de la $\pi\alpha\rho\upsilon\sigma\iota\alpha$, entonces volvemos a caer atrás con la demanda que acaba de hacerse" (227).

Decir que el Ereignis es o que hay el Ereignis significa un vuelco que condena la cuestión al contrasentido, igual que si del río quisiéramos hacer derivar la fuente (228). Todo lo que está por decir a su respecto es que das Ereignis ereignet, lo que en tanto que proposición, efectivamente, no dice nada, a no ser que hable en ella la reunión de lo que cada uno experimentamos sin poderlo mostrar ni demostrar (229).

Si el pensamiento del ser es el de la trascendencia, el de lo Abierto, ¿cómo podría recurrir al concepto cuando lo que hay en el concebir es "el gesto de la captura"? (230). Frente a la obnubilación "lógica" del pensamiento, Heidegger se esfuerza por establecerlo en un elemento extraconceptual que saque al ser del ente de su aún reservado origen esencial (231). En su poder para hacérselo experimentar se muestra la obra de arte una de las raras vías esenciales por las que la verdad nos llega y se despliega. En la luz que viene del arte "se abre el mundo como mundo desde el origen de la historia secreta que nos es la relación al ser y a su verdad" (232). En la medida en que deja venir la verdad del ente como tal, todo arte es esencialmente poesía (Dich-

225 Op. cit., p. 137.

226 Op. cit., pp. 132-133.

227 "Zeit und Sein". Questions IV, p. 41.

228 Op. cit., p. 47.

229 Ibid. Cf. p. 13.

230 Seminario de Zähringen. Questions IV, p. 339.

231 "Was heisst Denken?", Vorträge und Aufsätze, p. 143.

232 J. Beaufret, op. cit., p. 149.

tung) (233). La esencia de las cosas no puede ser calculada o deducida, para encontrarla no basta con proponérselo ni con adoptar tal o cual actitud:

"¿Cuándo y cómo las cosas vienen como cosas? No vienen por los artificios de los hombres. Pero no vienen tampoco sin la vigilancia de los mortales" (234).

El arte ejerce esa vigilancia que permite a la verdad -reciprocidad de lo que se descubre y lo que se reserva- instaurarse como don, como fundación y como inicio. Como don, porque la verdad de la obra no se comprueba ni se deduce a partir del ente sino que es la realidad de éste la que se encuentra desmentida en su exclusividad; lo instaurado por el arte no es algo que pueda ser buscado, comparado o compensado por el dato habitual y disponible, es un "por añadidura", es regalo, don. Pero si en esta acepción hay que decir que es gratuito, no lo es en el sentido de arbitrario. La poesía no es una pasajera exaltación, no es un adorno de la vida, no es el vagabundeo de un espíritu que invente lo que le plazca (235). Nos envía la verdad de la tierra como fondo que nos lleva y que se reserva, que funda todo sacar a luz. Como inicio, porque lo que instaure es la trama del combate de la verdad en que se abre en permanencia lo nuevo del mundo (236). El ser de las cosas, lo permanente, no es algo que exista desde siempre y por sí solo. "Lo permanente lo instauran los poetas", dice con Hölderlin (237). Puesto que es el nombrar que instaure el ser y la esencia de las cosas, la poesía no hace uso del lenguaje como de un material ya existente sino que hace posible el lenguaje, "el más peligroso de los bienes". Pero la poesía no cumpliría en este sentido la obra más peligrosa si no fuese al mismo tiempo "la más inocente de las ocupaciones". ¿Por qué llama Hölderlin peligroso al lenguaje si es el "bien" por el que comunicamos experiencias, decisiones y estados de ánimo? Es que la esencia

233 Holzwege, p. 59.

234 Vorträge und Aufsätze, p. 180.

235 Holzwege, p. 60.

236 Op. cit., pp. 63-64.

237 "Hölderlin und das Wesen der Dichtung" (trad. esp. de S. Ramos, en Arte y Poesía, F.C.E., México 1973, p. 137).

del habla no se agota en ser un instrumento para entenderse, responde Heidegger, este servicio no es más que una consecuencia de su esencia:

"El habla no es sólo un instrumento que el hombre posee entre otros muchos, sino que es lo primero en garantizar la posibilidad de estar en medio de la publicidad de los entes. Sólo hay mundo donde hay habla, es decir, el círculo siempre cambiante de decisión y obra, de acción y responsabilidad, pero también de capricho y alboroto, de caída y extravío" (238).

Sin tal riesgo inseparable de la inocencia no hay palabra de instauración. Lo permanente no aparece antes de que el tiempo se desgarre e irrumpa en presente, pasado y futuro. Somos históricos desde que por el diálogo se hace estable la extensión temporal, con ésta únicamente se abre la posibilidad de unificarse en algo permanente (239). Ahora bien, es lo abierto de esa extensión lo que no existe como una cosa, es su estabilidad lo que no es ni puede ser algo adquirido, sino que necesita ser instaurado siempre de nuevo:

"Lo que permanece debe ser detenido contra la corriente, lo sencillo debe arrancarse a lo complicado, la medida debe anteponerse a lo desmedido" (240).

El ser y la esencia de las cosas no pueden ser calculados ni definidos a partir de lo existente, deben ser libremente creados y donados, y esa libre donación es instauración. Por eso Heidegger no considera excesiva la afirmación de que "la poesía es el fundamento que soporta la historia" (241). Pero ¿de dónde vienen esos "debe", quién o qué impone lo necesario de esa instauración sin embargo gratuita? El poeta ajusta su palabra en un "entre" que obedece el tirón convergente y divergente de la ley de los signos divinos y la voz del pueblo, y solamente en ese "entre" se decide quién es el hombre y dónde se asienta su existencia (242). Ya con esa su estancia "entre" desde la que puede disponerse a decir nos anticipa el poeta lo esencial antes de articular palabra. Pues su lugar no es ningún destierro de la comunidad humana. Entre dioses y hombres está el lugar del común de los hombres. La poesía es

238 *Arte y poesía*, pp. 132-133.

239 *Op. cit.*, p. 135.

240 *Op. cit.*, p. 137.

241 *Op. cit.*, p. 139.

242 *Op. cit.*, p. 146.

el habitar inicial, el "hacer habitar" original (243). Con independencia de todos los esfuerzos y méritos, dice Heidegger con el verso de Hölderlin, sólo poéticamente habita el hombre (244). La cuestión del ser abierta en su máxima amplitud se descubre aquí como la simplicidad y unidad original del habitar sobre la tierra, bajo el cielo, ante los mensajeros de la Divinidad y en la comunidad de los mortales. La tierra que nos sostiene, florece y fructifica, se extiende como roca y como agua, se abre como planta y como animal. El cielo reúne el arco que recorre el sol, los aspectos de la luna y la traslación de las estrellas; es el cambio de las estaciones, la sucesión de día y noche, las formas cambiantes de las nubes y la profundidad azulada del éter, la amenidad y la rudeza de la atmósfera (245). Las señales que nos llegan de la palabra poética ayudan a interpretar lo sagrado, a dar nombre original a los dioses (246) que, por el poder de la Divinidad aparecen en presencia o bien se velan y se retiran (247). Los mortales lo son porque anticipan y asumen su muerte como muerte. Habita el hombre mientras salva la tierra, no se erige en amo que la explota sino en custodio que la deja volver a su ser propio; mientras deja a las estaciones del año sus bendiciones y rigores como a los astros su curso; mientras aguarda las señales divinas sin permitir que los ídolos usurpen su dignidad; mientras conduce su ser propio para encontrarlo, en tanto que mortal, al abrigo del ser (248). El mundo se hace mundo en tanto que juega el juego de espejo de la tierra y el cielo, de los divinos y de los mortales. Pues cada uno de los cuatro refleja a su manera el ser de los otros en un reflejarse que no es la presentación de una imagen sino el darse cada uno a los otros, la transposición de unos en otros por la que cada uno es expropiado hacia algo que le es propio, la liberación de cada uno en la simplicidad que los enlaza en pertenencia mutua. "Ir a las

243 Vorträge und Aufsätze, p. 202.

244 Arte y poesía, p. 139.

245 Vorträge und Aufsätze, pp. 149-150 ("Bauen Wohnen Denken") y 176 s. ("Das Ding").

246 Arte y poesía, pp. 144-145.

247 Ibid.

248 Vorträge und Aufsätze, pp. 150 y 177.

cosas mismas" no es, pues, inspeccionar desinteresadamente los objetos de conocimiento sino dejar que la cosa sea reunión de tierra, cielo, divinidades y mortales, como la humilde jarra vierte el vino, fruto de la unión del sol y de la tierra, para apagar la sed y animar el hacerse compañía de los mortales o para consagrarlo en el sacrificio ofrecido a los inmortales (249). Sólo en las cosas habitamos, en cuanto los que estamos provistos de cosas. Custodiamos el ser porque estamos entre las cosas y en la unidad de éstas podemos dejar que se cumpla la reunión de los cuatro y se libere el juego del mundo (250).

No se deja explicar este juego ni aprehender a partir de otra cosa, y esta imposibilidad no se debe a incapacidad del pensamiento humano:

"Causas, fundamentos y cosas de ese género son inadecuados al juego del mundo. Tan pronto el conocimiento humano reclama aquí una explicación, lejos de remontarse por encima del ser del mundo, cae por debajo de él" (251).

Para la voluntad de explicar, la simplicidad del juego es impenetrable. Los cuatro que se implican y se piensan inseparablemente en cada uno, son ahogados en su ser si los representamos como pedazos dispersos de realidad que derivasen unos de otros. El juego de espejos del mundo es la ronda del hacer advenir (der Reigen des Ereignens) (252), y a esa copropiación ayudan poesía y pensamiento (253).

* * *

La contraposición de la existencia impropia y el estado de resuelto, en Sein und Zeit, nos había llevado a preguntarnos si no hay en los planteamientos de Heidegger una propensión a extremosidades un punto maniqueas. No olvidamos que al oponer globalmente, con expresión de Hölderlin (254), "el peligro" y "lo que salva", no aspira a un bien

249 Op. cit., p. 171.

250 Op. cit., pp. 180 s.- Cf. Questions IV, p. 150.

251 Vorträge und Aufsätze, p. 178.

252 Op. cit., p. 179.

253 Cf. op. cit., p. 184.

254 "Die Kehre". Questions IV, p. 147.

sustantivado. Pero el supuesto de que sólo desde la pérdida total puede el hombre elevarse a lo más alto no por eso deja de obedecer al principio ontológico del todo o nada. Hacíamos notar que das Gestell podía verse como una suerte de negativo fotográfico de das Ereignis, de un modo que recordaba la pérdida total por la que el proletariado aparece a Marx como el negativo de la recuperación total del hombre. Parece seguir activo en Heidegger el esquema de la Kenosis paulina (muerte-resurrección) que, a través de Lutero, habría pasado a Hegel y enmarcaría en una ontología precrítica su dialéctica y la de Marx (255). La abstracta sentencia sobre lo que nos condena al nihilismo: "el querer (técnico) determina el ser del hombre moderno" (256), inclina a ver en la negación de esa negación el advenimiento de la custodia del ser por la que se cumpliría nuestra verdadera relación al destino (257). La aspiración general de retorno al hogar o a la patria del hombre, al rehuir los análisis de la experiencia en sus diversos campos y dimensiones, excusa pronunciarse sobre cualquier choque de exigencias opuestas, pero a costa de no incidir en el curso de los acontecimientos y de quedar inerte ante los criterios dominantes (incluso ante aquéllos que los media creen "fundar" en haberlos tomado de los media y en su consiguiente contribución a generalizarlos). En la inoperancia resultante se acaba por diluir la inicial proclamación de la finitud: "Unheil als Unheil spurt uns das Heile. Heiles erwinkt rufend das Heilige. Heiliges bindet das Göttliche. Göttliches nähert den Gott" ("El infortunio en cuanto infortunio nos muestra el trazo de la salvación. La salvación evoca lo sagrado. Lo sagrado religa lo divino. Lo divino allega al dios") (258). Era inevitable desde que la subrepción maniquea se había deslizado en el planteamiento mismo de la verdad del ser y se postulaba entre ciencias y pensamiento un abismo sin posible comunicación. Si en bloque

255 Sobre la transmisión del esquema kenético a Hegel y Marx, cf. G. Cottier, L'Athéisme du jeune Marx, Vrin, París 1950, pp. 28 ss.; y Michel Henry, Marx, t. I, pp. 144 ss.

256 Holzwege, p. 266.

257 "Die Kehre". Questions IV, p. 153.

258 Holzwege, p. 294. (No permite el castellano conservar el juego Heil-Unheil).

se decide que "la ciencia no piensa", es superfluo distinguir en cada ciencia o en la filosofía de la ciencia distintas corrientes, disensiones, rectificaciones:

"No hay puente que conduzca de las ciencias hasta el pensamiento, no hay más que el salto. Ahí donde nos lleva no es el otro borde lo que encontramos, sino una región enteramente nueva" (259).

Al que denunciara aquí una repetición del "salto mortal" que desde Jacobi no cesa de intentar la filosofía hacia la no-filosofía, y que tanto había ya angustiado al viejo Kant, le haría notar Heidegger que su crítica es tan inoperante como el pensamiento por representación judicativa que presupone. A Ernst Jünger, que le pedía "una buena definición del nihilismo", respondía que el pensamiento tiene que abandonar "la voluntad de definir, por cuanto ésta debe aprisionarse en proposiciones predicativas en las que perece el pensamiento" (260). La grandeza de los pensadores griegos, y sobre todo la de los presocráticos, residiría en que pensaron sin conceptos: "En el alba sublime de su desarrollo esencial, el pensar no conoce la aprehensión del concepto" (261). Heidegger excluye el tercero entre balbucir en el despejo del ser o "la petrificación conceptual de la experiencia vivida (*begriffliche Erstarrung des Erlebens*)" (262). Entre el poder del decir (*die Sage*), que es "el apropiamiento del esclareciente anuncio de la gracia" (263) o las "informaciones en forma de enunciados ya hechos y de palabras-troquel" (264). Entre la abrupta, inaccesible reversión del olvido del ser o la subsunción judicativa bajo las significaciones acuñadas. ¿Cómo extrañar que excluya un tercero entre la medida poética del Cuadrante (*das Geviert*) y la medida cuantitativa, exacta, de la ciencia y la tecnología? (265).

259 *Vorträge und Aufsätze*, pp. 133-134.

260 "Zur Seinsfrage", *Wegmarken*, p. 238.

261 *Was heisst Denken?*, M. Niemeyer, Tubinga 1961, p. 128.- Cf. *Questions* IV, p. 339.

262 "Der Rückgang in den Grund der Metaphysik" (Einleitung zu "Was ist Metaphysik"), *Wegmarken*, p. 209. (Tr. fr. de Roger Munier, *Questions* I, p. 42).

263 *Unterwegs zur Sprache*, p. 142. (Tr. fr., *Acheminement vers la parole*, p. 131).

264 *Op. cit.*, p. 154. (Tr. fr., p. 139).

265 "Cuando oímos hablar de medida pensamos en el número y nos representamos la medida y el número como algo cuantitativo. Pero el ser de

El concepto sería ya por sí mismo metafísico y haría desaparecer la memoria del ser en beneficio exclusivo del ente. Que optar por el precario pensar del ser exija rechazar como cosificadores los enunciados sobre los entes, no sólo difiere ad calendae graecas sino que hace imposible el anhelado paso desde la determinación unitaria del ser a la multiplicidad inmanente de los modos de ser.

Tampoco esta primera y gran luz de la pregunta por el ser le había proporcionado la base firme que creyó encontrar desde 1919 en la "intuición categorial" de Husserl y desde 1925 en la referencia de la 1ª ed. de la Crítica de la razón pura a la intuición y a la imaginación. Todo cuanto acertemos a decir del Ereignis hablará sólo en enunciados pero en ellos el pensar no fuerza ningún asentimiento sino que incita simplemente al recogimiento, en el habla, del ser que se rescata del olvido; para que su palabra se ligue al destino esencial del ser, dice, el pensador ha tenido que borrarse a sí mismo y mantener el control constante de su escucha (266). Pero la cuestión estaba en saber cómo ese control lo sería del riesgo de arbitrariedad. Kant había alertado contra el genio que enciende en cada uno el criterio de la propia inspiración interior y así mina las bases del entendimiento mutuo (supra § 17). ¿Cómo saber que la apelación de Heidegger al mundo que experimentamos en común no presenta también como experiencia una interpretación parcial y aleatoria, que la solución de continuidad que establece entre poetizar-pensar, por una parte, y concebir-enunciar, por otra, se ha decidido en base a un examen suficiente del juicio y el concepto en sus orígenes perceptivos y prácticos? Si nos volvemos al juicio en que se forma el concepto ¿se deja éste reducir a "aprehensión"? Al olvido del juicio reflexionante por Heidegger, opone Declève el entendimiento libre que se interroga en el seno, sí, de la posibilidad de las

la medida no es un quantum, como no lo es el ser del número". La poesía es, añade Heidegger, la toma de la medida para toda mensuración, a saber, para la Dimensión entera del habitar del hombre (Vorträge und Aufsätze, pp. 194 a 204).

266 Op. cit., pp. 182-183.

cosas y de lo bello, "pero en el seno igualmente de la posibilidad del ser del hombre en el mundo en tanto que el deber-ser pertenece a su esencia. El Juicio reflexionante no es sino el hombre en trance de plantear la cuestión de su ser y así la cuestión del ser" (267). ¿No son por encima de todo los filósofos que impiden olvidarlo los que instauran lo permanente: la operación generadora de conceptos por la que es racional el habitar humano? -La crítica de Adorno apuntaba a la misma deficiencia de fondo cuando decía que la antigua división de la Lógica en concepto, juicio y razonamiento está tan anticuada como el sistema de Linneo y que Heidegger no se apercibió, "quizá por una fascinación escolástica", de la profunda implicación dinámica que impide considerar a los juicios como síntesis de conceptos, puesto que tampoco hay concepto sin juicio. Y completaba el planteamiento al añadir que "en el concepto más profundo de la gnoseología tradicional, el de la imaginación productiva, la marca de la voluntad se encastra en la función meramente intelectual", es decir, en las operaciones interdependientes de concebir y de juzgar (268).

Desde la Phénoménologie de la perception hacía notar Merleau-Fonty que referirse a la imaginación trascendental sin tener en cuenta la Crítica del Juicio es desconocer que hay un acuerdo entre la imaginación y el entendimiento que, realizándose él mismo sin concepto en la experiencia de lo bello, es fuente inagotable de conceptos. Y extraía certeramente las consecuencias:

"Aquí el sujeto no es ya el pensador universal de un sistema de objetos rigurosamente enlazados, la potencia ponente que sujeta lo múltiple a la ley del entendimiento si debe poder formar un mundo, aquí el sujeto se descubre y se disfruta a sí mismo como una naturaleza espontáneamente conforme a la ley del entendimiento. Pero si hay una naturaleza del sujeto, entonces el arte escondido de la imaginación debe condicionar la actividad categorial y ya no es solamente el juicio estético sino también el conocimiento el que descansa sobre él" (269).

Esta generalización nunca desmentida del Juicio reflexionante permite

267 H. Declève, Heidegger et Kant, p. 249.

268 Th. Adorno, Dialéctica negativa, pp. 108 y 230.

269 PhP XII.

a Merleau-Ponty asumir la crítica de Heidegger a la ontoteológica sin cortar la comunicación con las adquisiciones de la ciencia, lo que expondrá ante todo el capítulo siguiente. De que no era inevitable ocultarse la ocultación para poner en el "ser descubridor" el Wahrsein de la ciencia, los capítulos VIII y IX (4ª parte) intentarán completar la justificación. Pero se empieza a mostrar en lo que sigue que al incardinarse la copertenencia de ser y pensamiento en el quiasma sentiente-sensible, las oposiciones Verborgenheit-Unverborgenheit y Heil-Unheil recuperan el entero detalle de la experiencia por lo mismo que se fragmentan en magnitudes negativas y positivas. Si entendemos lo que significa el término "vertical" aplicado por Merleau-Ponty al ser del "tener previo" o Vorhabe (270), comprenderemos al mismo tiempo que esa filosofía puede reconciliar la Kehre y el concepto, la ciencia y el pensamiento. "La filosofía es el estudio de la Vorhabe del ser", escribe; Vorhabe o preposesión que no es conocimiento, que está "falta de" con respecto a los conocimientos pero que los envuelve como el ser envuelve a los entes (271). En este terreno, que no es el del finalismo de la representación, en el recurso a este "negativo fecundo" de la Vorhabe (supra § 23, p. ²⁴⁶ ~~246~~) es donde el último Merleau-Ponty busca la medida del habitar y asienta las bases para una nueva crítica del Juicio.

270 Cf. Le visible et l'invisible, pp. 246, 255, 257, 278; y Résumés de cours, p. 163. Una nota de trabajo habla expresamente de "penser dans le sens d'être au monde où à l'Être vertical de Vorhabe" (VI 278).
271 VI 257.

CAPITULO VI

EL RACIONALISMO DEL SER VERTICAL

§28.-El ser en los entes.

El prólogo a la conferencia "Tiempo y ser" (1962) dice:

"La tentativa de pensar el ser sin el ente se convierte en una necesidad porque sin eso, a lo que me parece, no hay ninguna posibilidad de llevar a la mirada propiamente el ser de lo que es hoy en derredor del entero globo terrestre" (1).

Un crítico español había escrito en 1952 que Heidegger sólo cree posible eludir el conocimiento objetivante del ente si remonta todo saber racional y enunciativo hacia una más original comprensión del ser exenta de toda mediación, lo que hace inevitable que su pensamiento se vacíe de los contenidos empíricos. Para salvar la trascendencia del ser, continuaba Ramón Ceñal, trata de depurar su meditación de toda determinación objetiva, de toda posible configuración conceptual y de razón; pero ese ser, sin el sostén del ente, "¿no viene a reducirse a un a priori formal, a una trascendencia vacía, totalmente inhábil para fundar ontológicamente las determinaciones todas de lo real?" (2).

Pensar el ser sin el ente, en efecto, no era alternativa a la metafísica que pierde el sentido del ser en la objetividad de los entes. Es la tercera posibilidad ahí excluida la que propone Adorno en los términos de su Negative Dialektik (1966): "Heidegger reprime la dialéctica de ser y ente, por la que ningún ser puede ser pensado sin el ente y ningún ente sin mediación" (3). Sea cual sea en cada caso el con-

1 Heidegger, Questions IV, p. 13; discusión, pp. 62-64.

2 R. Ceñal, Nota preliminar a De Waelhens, La filosofía de Martin Heidegger, C.S.I.C., Madrid 1952, pp. LXVI y LXXII.

3 Dialéctica negativa, pp. 118 s.- Suscribe asimismo Adorno el juicio de Karl Heinz Haag que declara imposible pensar el ser de otra forma que por mediación del ente, cuyo condicionamiento escamotea Heidegger (ibid.).

tenido de la palabra ser, añade, "sólo es posible expresarlo con los contornos del ente y no con la alergia a ellos" (4).

Para sí mismo, en una nota de 1959, también Merleau-Ponty había escrito: "No se puede hacer ontología directa. Mi método 'indirecto' (el ser en los entes) es el único conforme al ser -'filosofía negativa' como 'teología negativa'." (5). Prefiere, sin embargo, referirse a la mediación como "reversibilidad" y no como dialéctica para evitar la palabra que dió pábulo a la ilusión metafísica de cancelar las oposiciones reales en una síntesis positiva. Solamente en el sentido de Heráclito dice aceptar la dialéctica (6), y para situar esa ontología indirecta en su inicial coincidencia con Heidegger será clarificador empezar preguntando cómo concilia esa heraclítea "dialéctica sin síntesis" (7) con su conocida conclusión parmenídea:

"En un sens, le plus haut point de la philosophie n'est peut-être que de retrouver ces truismes: le penser pense, la parole parle, le regard regarde, - mais entre les deux mots identiques, il y a chaque fois tout l'écart qu'on enjambe pour penser, pour parler et pour voir" (8).

Heidegger dirá en Zähringen (1973) que Heráclito dió el primer paso hacia la dialéctica, de la que en Sein und Zeit había dicho que es "eine echte philosophische Verlegenheit" -un auténtico embarazo para la filosofía-; y en este sentido, la tautología sola ofrece el medio de pensar aquello que la dialéctica vela. Y añade: "Pero si se es capaz de leer a Heráclito a partir de la tautología parmenídea, entonces aparece él mismo en la máxima proximidad a la misma tautología, en el mismo movimiento de aproximación única que es el acce-

4 Op. cit., pp. 143 s.

5 Le visible et l'invisible, p. 233.- También en los Résumés de cours (p. 125) escribía que "es una ley de la ontología ser siempre indirecta y no conducir al ser más que a partir de los entes."

6 Le visible et l'invisible, p. 125.

7 Op. cit., p. 129.

8 Signes, p. 30.- Está clara la filiación heideggeriana de estas expresiones. Escrita al mismo tiempo que este prólogo a Signes, una nota de trabajo comenta el pasaje de Unterwegs zur Sprache que comienza: "Die Sprache ist: Sprache. Die Sprache spricht..." (Cf. Le visible et l'invisible, p. 303).

so al ser" (9). Lo que Merleau-Ponty suscribe de Heráclito es que entendía las direcciones opuestas coincidiendo en el movimiento circular, que no es la suma de los movimientos opuestos ni un tercer movimiento añadido a ellos, sino el común sentido que hace a los movimientos contrarios (el semicírculo que va de izquierda a derecha y el que sigue la dirección opuesta) visibles como una solo (10). Lo que en ambos filósofos significa esta posición simultánea de Heráclito y Parménides, de oposición y tautología, es que el primer principio del pensamiento no es una proposición que enuncie un rasgo fundamental del ente. Que el tema por meditar, dice Heidegger, es "la pertenencia mutua de la Identidad y la Diferencia" (11). Merleau-Ponty no se da otro tema y principio cuando escribe: "La trascendencia es la identidad en la diferencia" (12). Y puesto que, también para él, el pensamiento del ser es el de la trascendencia, el de "l'écart qu'on enjambe", no podía ser menor su preocupación por eludir la aprehensión conceptual.

La filosofía no puede hablar según la ley de las significaciones inherentes al lenguaje dado, dice, sino por un esfuerzo difícil que emplee las palabras "para expresar, más allá de ellas mismas, nuestro contacto mudo con las cosas cuando no son todavía cosas dichas" (13). El lenguaje no se limita a conservar significaciones adquiridas y fijadas, no es un cerrado campo de esencias que hablara sólo de sí mismo. No sólo la poesía, todas las significaciones se nutren de lo aún no dicho, germinan en un silencio que experimentamos como insuficientemente articulado. De ahí que no se hable sólo de lo que se sabe, para exponerlo al exterior, sino también de lo que no se sabe, para saberlo (14). Hicimos notar la reiteración

9 Questions IV, p. 339.

10 Le visible et l'invisible, pp. 125 y 182.

11 Identität und Differenz, p. 10.

12 Le visible et l'invisible, p. 279.

13 Op. cit., p. 74.

14 Op. cit., p. 139.

con que Merleau-Ponty apela a la necesidad de renovar el utillaje terminológico, y las lecciones que había dedicado a Heidegger en su curso de 1958-59 sobre "La posibilidad de la filosofía" (15) asocian inequívocamente esa imprescindible "refundición de los conceptos filosóficos" al esfuerzo del alemán "por integrar a la verdad nuestro poder de errar, a la presencia incuestionable del mundo la riqueza inagotable y, pues, la ausencia que encubre, a la evidencia del ser una interrogación que es la única manera de expresar esta elusión perpetua" (16). Pero esta conclusión no excluía el concepto. Por quererse búsqueda de una expresión directa de lo fundamental, dice, es por lo que la búsqueda del ser condena a Heidegger al silencio que rompen de tarde en tarde sus pequeños escritos (17). La tarea filosófica, la crítica de la metafísica que Merleau-Ponty entiende asumir para ponerla en vías de realización, sólo podría consistir en mantener "la misma atención a lo fundamental" pero "en contacto con los entes y en la exploración de las regiones del ser" (18).

Por más que ahora se trate de pensar un ser "de muchos focos o dimensiones" (19) desde el contacto con los problemas sectoriales en que se fragmenta, este pensar sigue encontrando su adversario más encarnizado en el racionalismo precrítico imperante, el que cree con fe de carbonero en el acercamiento asintótico del conocimiento a la realidad y aspira a decidir lo que procede hacer mediante el cotejo automático de las informaciones y normas explícitas de alguna disciplina específica. La continuidad posible de filosofía y ciencia no recluye la verdad última en los conceptos y enunciados.

15 La revista Pensamiento (nº 101, enero-marzo 1970, pp. 73 a 88) publicó los apuntes de dos de estas lecciones por Eutimio Martino, que amplían y ayudan a comprender la sumaria referencia de los resúmenes del Collège de France.

16 Résumés de cours, p. 155.

17 Op. cit., p. 156.

18 Ibid.

19 Signes, p. 18.

Atenerse a los datos o a las cosas mismas es divisa filosófica no menos que científica pero los datos lo son en distintos sentidos, no sólo en el de las informaciones. Una cosa no es un significado existiendo, sino pregnancia de innumerables accesos posibles. El lenguaje corta el tejido continuo que nos une vitalmente a las cosas, no lleva a la verdad el dato sin quitarle algo, sin imponer lo que podría llamarse un "buen error" (20). La comprensión filosófica quiere traducir a significaciones disponibles el texto vivido en la experiencia de las cosas. Pero se trata de una extraña traducción: sólo por ella sabemos lo que el texto quiere decir y sin embargo es inutilizable sin disponer del texto (21). Para vivir no esperamos el dictamen de la filosofía sobre qué sea ver, amar o pensar, es el filósofo el que no aprenderá nada si no es de la implantación en las experiencias. Su esfuerzo es por eso el aparentemente absurdo de poner en palabras el silencio de nuestro contacto con el ser; no lo dice y no podría decirlo puesto que es silencio, y entonces vuelve a empezar (22). Y sin embargo, el silencio que envuelve a la palabra de nuevo ya no es el mismo (23). No llega un día en que la distancia hasta la verdad deje de estar por recorrer, igual que la vida es aportación de lo que está por vivir, pero el silencio puede sentirse como no autosuficiente desde distintos grados de dispersión e impotencia o de fecundidad y articulación.

La filosofía "no tiene el mundo echado a sus pies, no es un 'punto de vista superior' desde el que se abarquen todas las perspectivas locales, busca el contacto del ser bruto y se instruye asimismo cerca de los que no lo han dejado nunca" (24). Se instruye, no para explicitar y poner al alcance de todos la conjugación de

20 Le visible et l'invisible, p. 166. La expresión, utilizada en otro sentido, procede de Köhler (cf. M. M-P à la Sorbonne, p. 228).

21 Le visible et l'invisible, p. 58.

22 Op. cit., pp. 166 s.

23 Op. cit., p. 233.

24 Signes, p. 31.

criterios tácitos por los que cuando llega el momento se sabe lo que hay que hacer. Estudiar filosofía no hace las veces de la espontaneidad, ni siquiera de la del pensamiento filosófico. Y aprender el ser en la experiencia de los que acceden a él por la pasión o el deseo, como dice Merleau-Ponty (25), no quiere decir reabsorber con el entendimiento lo que en la acción saben los hombres o "no saben pero hacen" (26), porque desde el mismo instante es la espontaneidad la que se habrá reemplazado por el directivismo de la verdad aprendida de ella. La atención a lo fundamental autolimita la filosofía práctica a los mínimos que ponen coto a la inseguridad, oscuridad y arbitrariedad de la acción. No es cuestión de explicar o reconstruir el mundo sino de profundizar nuestro enraizamiento en las cosas y dejar en franquía los múltiples accesos al immer Wilder del ser carnal (27).

La insistencia de Merleau-Ponty en el contacto, la inserción o la implantación está muy lejos de ser una cláusula de estilo. Obedece, por el contrario, a que no hay otro medio de contrarrestar la inclinación de la razón teórica a deslumbrarse con su propia luz y reducir a nada lo que no viene de ella (Meyerson), su tendencia a ignorar los condicionamientos que sus categorías y métodos introducen en la presentación de sus objetos. Entiende, por ejemplo, que para derivar de las estructuras biológicas las estructuras lógicas, Piaget absolutiza nuestra cultura logicista y a ella pliega la experiencia del niño, como cuando reduce la vivencia infantil del tiempo o de la velocidad a una indiferenciación de nuestro tiempo y de nuestro espacio, y sustrae en consecuencia los contenidos positivos que no guardan relación a nuestros conceptos (28). Análogamente, en su estudio sobre "El dibujo infantil", Luquet no lo toma tal como se

25 Ibid.

26 "Sie wissen das nicht, aber sie tun es" (Das Kapital, I, p. 88).

27 Le visible et l'invisible, pp. 155 y 257.

28 Op. cit., pp. 256-257, y M. M-P à la Sorbonne, pp. 109 y 208.

presenta sino juzgándolo por relación a la percepción adulta como estadio final que el niño está destinado a alcanzar, de modo que las desproporciones y distorsiones, o el uso de muchos planos simultáneos los explica negativamente por la falta de atención y de habilidad o por el azar; sin embargo, la mayor objetividad en cuyo nombre el adulto no muestra de frente lo que está presentando de perfil supone una mutilación de la cosa que no viene espontáneamente al espíritu, y el mismo Luquet se pregunta finalmente si no habrá sustituido el mundo infantil por el del adulto: el niño intenta representar toda la realidad de la cosa, dice, mientras que nuestra síntesis es una abstracción que excluye lo que no se ve desde un solo punto de vista. Si el niño concentra en un solo dibujo diferentes aspectos de un mismo objeto que el adulto declara incompatibles no es sólo por incapacidad para no mezclarlos sino también porque, mientras el adulto sacrifica todo a la apariencia visual, el niño sacrifica ésta para dar cuenta más completa de su contacto con la cosa (29). De ahí que los niños comprendan con frecuencia la pintura moderna más fácilmente que los adultos que han sido adiestrados por una cultura artística clásica (30). En psicología del niño, tan erróneas eran las viejas concepciones de una educación autoritaria que veían en el niño un rudimento de adulto, como las tendencias de la nueva escuela que constantemente le ponen en trance de tomar decisiones que rebasan sus fuerzas (31); en ambos casos se piensa al niño desde el adulto y se ignora su diferencia, y otro tanto hay que decir de la mujer cuando se la piensa como inferior o como igual pero en función del patrón masculino. En cuanto al conocimiento de los pue-

29 M: M-P à la Sorbonne, pp. 132 y 190.

30 Op. cit., pp. 304 y 172. Cf. también, Les relations avec autrui chez l'enfant, pp. 54 y 55.

31 Refiere el ejemplo del niño al que van a cambiar de colegio y pregunta si también allí "nous serons obligés de faire ce que nous voulons?" (M. M-P à la Sorbonne, pp. 109-110).

blos sin escritura, a Frazer, que quería guardarse del trabajo sobre el terreno, objeta que, aun no siendo necesario ni posible que un mismo antropólogo conozca por experiencia todas las sociedades de las que habla, "basta que haya aprendido alguna vez y durante largo tiempo a dejarse enseñar por otra cultura, pues en adelante dispone de un nuevo órgano de conocimiento, ha tomado posesión de la región salvaje de sí mismo que no está investida en su propia cultura y por donde él comunica con las demás" (32). Y contra Hegel, que desde su propio sistema juzgaba el pensamiento oriental como una todavía infantil "aproximación al concepto", observa:

"Nuestra idea del saber es tan exigente que pone a cualquier otro tipo de pensamiento en la alternativa de someterse como primer esbozo del concepto, o de descalificarse como irracional. Ahora bien, ese saber absoluto, este universal concreto del que el Oriente se ha cerrado el camino, la cuestión está en saber si nosotros podemos pretenderlo como Hegel. Porque si no lo tenemos efectivamente, es toda nuestra evaluación de las demás culturas la que nos hace falta revisar" (33).

La inmensa literatura pensante de China e India no contempla la verdad como el avance de una serie indefinida de investigaciones ni como posesión intelectual del ser sino como un tesoro disperso en la vida humana (34). Comprender, para esas doctrinas, no es aprehender un objeto sino evocarlo en su donación primordial (35). Se proponen menos dominar la existencia que hacerse eco o resonador de nuestra relación con el ser (36). De ellas, la filosofía occidental puede aprender a medir las posibilidades que nos hemos cerrado al llegar a ser "occidentales". Y es claro que no hay disposición a aprender de las otras culturas cuando se las reduce a un "todavía no" de la nuestra. Esto no significa, sin embargo, que la alternativa sea el neutralismo cultural porque hay al menos un sentido en el que es autocontradictorio. En efecto, el esfuerzo sincero por aprender a ver como nuestro lo que nos era extraño conduce a ver como

32 Signes, p. 151.

33 Op. cit., p. 173.

34 Op. cit., p. 167.

35 Op. cit., p. 170.

36 Op. cit., p. 176.

extraño lo que es nuestro, compromete los esquemas y hábitos de pensamiento propios que pueden aparecer muy pronto como unilaterales, nos devuelve en contragolpe a nuestra propia formación histórica para reconocer su particularidad y emerger o distanciarnos de ella, para hacer etnología de nuestra propia sociedad (37); ahora bien, atenerse así a las exigencias de imparcialidad y universalidad ¿no es disponer las culturas en orden jerárquico según adhieran a su particularismo sin verlo o sean capaces de penetrar generosamente en otras culturas y de contemplar la propia desde fuera? La universalidad como tarea, como imperativo de razón práctica es lo que de Occidente sería contradictorio poner en entredicho precisamente porque nos exigimos la comprensión de las otras culturas y el no menos libre examen de la civilización occidental (38). Occidente, desde luego, puede traicionar su propia exigencia de verdad, pero con ella se dió a sí mismo los medios para no quedar hundido en su "localidad", para no coincidir acríticamente con su facticidad cultural:

"En el pensamiento occidental hay algo irremplazable: el esfuerzo por concebir, el rigor del concepto permanecen ejemplares aunque jamás agoten lo que existe" (39).

Más propiamente, el rigor del concepto deja de ser ejemplar justo cuando cree agotar lo que existe, cuando excluye lo exterior y cree contener lo universal que es trascendencia. "Nuestro problema filosófico, concluye Merleau-Ponty, es abrir el concepto sin destruirlo" (40).

¿Por qué la justificada crítica de Heidegger al imperio del racionalismo tecnológico llevaría a estudiar las doctrinas chino-japonesas y no haría universal la necesidad del diálogo, puesto que la moderna técnica interpela a los habitantes de los cinco continentes? Y ¿cómo podría el filósofo, sino por un ukase arbitrario, desen-

37 Op. cit., p. 150.

38 Cf. op. cit., pp. 173-174.

39 Ibid.

40 Ibid.

tenderse de la mole de materiales codificados por la Antropología como si nada hubiera que pensar en su sistemática exploración de las otras experiencias? (41). A Sein und Zeit, que quería "describir, explorar el concepto natural del mundo antes de la ciencia", y que no consideraba necesario recurrir a las ciencias del hombre porque estarían pura y simplemente subordinadas a la experiencia primordial de que testimonia la filosofía, a la contraposición de lo ontológico y lo óntico, de la filosofía y el saber positivo, Merleau-Ponty oponía en 1951 "una relación de reciprocidad o de entrelazamiento" (42). También él apela a nuestro "contacto efectivo" con las cosas, a la "inherencia del filósofo al mundo" (43). Pero alguna distancia hay que tomar hacia esa experiencia por contacto para verla aparecer, hay que dejar de coincidir totalmente con una posición y ocupar de algún modo dos que aúnen la complicidad y el retiro, y la etnología es insustituible en su procura de uno de estos distanciamientos y accesos (44).

Merleau-Ponty no excluye que puedan legítimamente ponerse en cuestión desde la filosofía los métodos y las variables ideales por cuya construcción guía y ordena el científico sus materiales, pero piensa también que la fidelidad a la exigencia de una observación atendida a lo real permite corregir desde el interior de una ciencia lo que pudieron tener de esquemáticas las presunciones iniciales. La structure du comportement no había necesitado salir de la ciencia para criticar la teoría clásica del reflejo y para limitar el alcance de la teoría del reflejo condicionado (45). De la actitud del filósofo

41 Op. cit., p. 128.

42 Les sciences de l'homme et la phénoménologie, C.D.U., París 1966, p. 55; y M. M-P à la Sorbonne, p. 152.

43 Les sciences de l'homme et la phénoménologie, pp. 55-56.

44 En todos sus cursos de la Sorbonne, desde 1949 a 1952, dedicó amplio espacio a la psicología, psicoanálisis, lingüística y patología del lenguaje, y a investigaciones etnológicas como las de M. Mead (M. M-P à la Sorbonne, pp. 119 a 122, 225, 334 s.), Malinowsky (pp. 223, 274 a 277), Kardiner (pp. 121, 225, 277 a 284, 330 a 334), Marcel Mauss (pp. 224-225) y Ruth Benedict (p. 277), entre otros.

45 Capítulos primero y segundo, páginas 5 a 102.

para con la ciencia en su conjunto, declara que el recurso de la filosofía a la ciencia no necesita ser justificado:

"Cualquiera que sea la concepción que nos hagamos de la filosofía, ésta tiene que elucidar la experiencia, y la ciencia es un sector de nuestra experiencia, sometido ciertamente por el algoritmo a un tratamiento muy peculiar pero donde, de un modo u otro, hay encuentro con el ser, de modo que es imposible recusarla por anticipado con el pretexto de que trabaja en la línea de ciertos prejuicios ontológicos: si son prejuicios, la ciencia misma, en su vagabundeo a través del ser, encontrará la ocasión de recusarlos. El ser se abre paso a través de la ciencia como a través de toda vida individual" (46).

No son, por tanto, las prerrogativas de un gremio de profesionales lo que mienta cuando define la filosofía como la vigilancia que nos mantiene conscientes de "la comunidad abierta y sucesiva de los alter ego que viven, hablan y piensan uno en presencia de otro y todos en relación con la naturaleza" (47). La diferencia del filósofo está en que puede asignarse esta vigilancia como su cometido esencial por no venir obligado a concentrar su atención en un sector especial del ente. La experiencia que a él le sirve de fondo, como a todos, su reflexión se la hace reconocer implantada en la naturaleza y en la polis y desbordando hacia el pensamiento de otras culturas o a la experiencia infantil, incompatible en suma con la aspiración a identificar las construcciones teóricas y lo real (48). Que su pensamiento abra al dominio total del ser es lo que agudiza en el pensamiento filosófico la conciencia de sus límites, y esta autocrítica de la razón vuelta hacia las ciencias puede contribuir a la comunicación y compatibilización de las diversas regiones del conocimiento que por sí solas se absolutizan y se ignoran, o tienden a destruirse mutuamente (49).

* * *

46 Résumés de cours, pp. 117 s.

47 Signes, p. 138.

48 Ibid.

49 Le visible et l'invisible, p. 258.

El inacabamiento de Le visible et l'invisible sitúa al lector de Merleau-Ponty ante una aparente paradoja: sus primeros libros, que por su profesión de fe fenomenológica hubieran podido practicar la epojé de la ciencia, se nutrían copiosamente de los hechos por ella aportados, hasta el punto de que su pensamiento pudo parecer solidario con la ciencia del momento y destinado a caer con ella (50); en cambio, el manuscrito de la última obra, que rompe con la fenomenología, apenas contiene más referencias a la ciencia que la crítica de sus marcos ontológicos (51). Ahora bien, esta crítica, o la que abre L'oeil et l'esprit ("la ciencia maneja las cosas y renuncia a habitarlas"), no desconecta los contenidos del conocimiento científico. Lo que sostiene es precisamente que la ciencia presupone una filosofía tradicional que sus propias investigaciones hacen estallar (52). Por eso decimos que la paradoja es sólo aparente: de los primeros escritos a los últimos no hay en su relación a la ciencia otro cambio que el de una comunicación finalmente más libre, porque despejada de la inicial metafísica de la presencia. En su curso sobre "el concepto de naturaleza" de 1957-58 afirma que

"la práctica científica desprende líneas de hechos sin llegar a expresarse radicalmente a sí misma porque tiene por adquiridas las ontologías de la tradición y porque no se enfrenta expresamente al problema del ser. Pero sus transformaciones están llenas de sentido filosófico" (53).

La ciencia puede y debe revisar sus bases ontológicas y gnoseológicas de conformidad con su acceso a los problemas y con sus resultados. El problema reside en que para ello debe vencer la resistencia que a esa revisión opone su reducción deliberada del pensamiento al conjunto de técnicas de captación susceptibles de un control experimental (54). Es, dice Merleau-Ponty, "como si la ceguera para el

50 Responde a esta crítica De Waelhens en su introducción a La structure du comportement, p. XIV.

51 Le visible et l'invisible, pp. 31 a 48.

52 Op. cit., p. 46.

53 Résumés de cours, pp. 128 s.

54 L'oeil et l'esprit, "Temps modernes" n° 184-185, 1961, p. 193.

ser fuese el precio que la ciencia debe pagar por su éxito en la determinación de los entes" (55). Asienta la ciencia su desenvolvura operacional sobre una gnoseología que tiene por adquirida la correlación de sujeto y objeto, del saber y del ser (56). Ahora bien, las ideas de sujeto y objeto "transforman en adecuación de conocimiento la relación con el mundo y con nosotros mismos que tenemos en la fe perceptiva. No la iluminan sino que la utilizan tácitamente" (57). Sobre lo que nos detendremos a exponer en la cuarta parte, conviene adelantar ahora que el contexto de horizonte o de lejanía, de cuya experiencia se construyen ambos órdenes de "objetividad" y "subjetividad", es lo que viene a ser ignorado con la reducción del conocimiento a relación de adecuación. Esta gnoseología propia de la ciencia supone a su vez una ontología que toma por modelo del ser una realidad en sí representable a diferentes escalas. De ese en sí modelo, la ciencia podría prescindir, pero no quedarían en ella más que representaciones a diferentes escalas y serían ellas mismas las que vendría a tomar por algo en sí. Este contrasentido persiste en tanto que no se accede a la problemática de la filosofía (58). Pues mientras en ciencia se entiende por verdadero lo que, en órdenes definidos de hechos o entidades, se determina mediante instrumentos y medidas cuyo valor es independiente del contacto personal con las cosas (59), las preguntas filosóficas se caracterizan porque ponen en cuestión al que pregunta (60). El imperativo de objetividad tiende a reducir a cero el papel del factor subjetivo. Y de poco sirve que el filósofo ponga el máximo empeño en hacer ver que el sujeto de la ciencia no es mirada pura e imparcial, simple registro de lo que

55 *Le visible et l'invisible*, p. 33.

56 *Op. cit.*, p. 47; y *L'oeil et l'esprit*, TM, p. 193.

57 *Le visible et l'invisible*, p. 42. Cf. también p. 38.

58 *Op. cit.*, pp. 33 y 280.

59 *Op. cit.*, p. 131.

60 *Op. cit.*, p. 47.

hay, que quien pregunta no es un cero de entidad, que "ce qu'il a de négatif est porté par une infrastructure d'être" (61), puesto que el científico responderá que, si por tal infraestructura se mienta algo real, tiene que resultar científicamente determinable antes o después, y, con ella, la actividad cognoscitiva misma del sujeto que hace la ciencia (62). La cuestión está en saber cómo este racionalismo cientista escaparía a la conclusión de que el ser real no es aquello a lo que estamos abiertos sino las determinaciones resultantes de unas operaciones científicas que se fundan a sí mismas, que son causa sui (63). Para desvanecer esta ilusión constituyente, versión epistemológica del idealismo absoluto, considera Merleau-Ponty que bastaría pensar hasta sus últimas consecuencias las consideraciones de escala, pues con ellas es ineludible que la ciencia incluya en la definición de lo real el contacto entre el observador y lo observado (64). Lo que no es ineludible es que los científicos se asignen como propia la tarea de reflexionar sobre ello. En ciencia, la escala funciona como superación de la ontología del en sí pero se expresa en términos de en sí (65). Pues lo que en ella está por comprender es que lo real no es ni la suma de las "vistas" a diferentes escalas ni un En-sí inaccesible que estaría tras ellas sino exactamente la

61 Op. cit., p. 160.

62 Cf. op. cit., pp. 38, 41 y 42.

63 La structure du comportement (p. 157) había denunciado ya esta desmesura positivista: "Le donné perceptif devait selon l'esprit du positivisme n'être qu'un point de départ, un προτέριον προς ήμεις, un intermédiaire provisoire de nous à l'ensemble des lois, et ces lois, expliquant par leur jeu combiné l'apparition de tel état du monde, la présence en moi de telles sensations, le développement de la connaissance et la formation même de la science, devaient ainsi fermer le cercle et se poser en elles-mêmes".- La Phénoménologie de la perception (pp. 17 s.) veía inevitable esa tendencia absolutizadora de la ciencia desde que trata a todo ser como objeto en general: "Il est inevitable que dans son effort général d'objectivation la science en vienne à se représenter l'organisme humain comme un système physique en présence de stimuli définis eux-mêmes par leurs propriétés physico-chimiques, cherche à reconstruire sur cette base la perception effective et à fermer le cycle de la connaissance scientifique en découvrant les lois selon lesquelles se produit la connaissance elle-même, en fondant une science objective de la subjectivité. Mais il est inevitable aussi que cette tentative échoue".

64 Le visible et l'invisible, p. 33.

65 Op. cit., p. 279.

implicación lateral de unas en otras, su común membrura. El simple reconocimiento de que la observación a una escala (subatómica, atómica, molecular, celular, cerebral, interpersonal, social) excluye las demás que con aquella son en lo real una, pone a la ciencia frente a un ser vertical que es la dimensionalidad, que ninguna de las representaciones agota, que sólo se manifiesta en cuanto unión de imposibles (66).

La introducción de Le visible et l'invisible se esforzaba así por remover el obstáculo de la metafísica tradicional que sigue haciendo a la ciencia, así como a la dialéctica, según vimos, "extraña a la cuestión del sentido del ser" (67). El plan de la obra no se estructuraba conforme a los órdenes de entes (naturales, hombres, Dios) sino retrocediendo de lo inmediato a lo mediato en la implicación de tres órdenes de entrelazamiento: de lo sentiente y lo sensible (I. Lo visible), del hombre y la animalidad (II. La Naturaleza), del λόγος προφορικός y del λόγος ἐνδιάθετος (III. El logos) (68). Sólo la descripción de lo visible había sido desarrollada (capítulos: "Interrogation et intuition" y "L'entrelacs- Le chiasme"), y enseguida veremos por qué en ella no recurre a la ciencia. Pero de lo que hubieran sido la segunda y la tercera partes encontramos la anticipación en los cursos del Colegio de Francia sobre "el concepto de naturaleza". El primero de ellos (1956-57) trazaba, a través del cartesianismo, de Kant, Schelling, Bergson y Husserl, el camino que ha conducido a la crisis conjunta de mecanicismo y finalismo como "dos ideas artificialistas" (69); y en el último tercio del año había comenzado a "buscar en la ciencia contemporánea los elementos de una solución de ese problema" (70). No la solución, pues, sino sus

66 Op. cit., pp. 33, 280 y 306.

67 Op. cit., capítulos 1 y 2. Cf. especialmente, pp. 33 y 121 a 130. Vid. también supra, cap. 1.

68 Op. cit., pp. 328, 222 y 233.

69 Résumés de cours, p. 117.

70 Ibid.

elementos; no "una nueva concepción de la Naturaleza", sino sus "indicios" (71). La limitación no se debe a que la interpretación última de las teorías científicas, la prolongación de sus perspectivas y el enlace de sus hilos dispersos (72) esté reservada a los filósofos, pero tampoco es cuestión de tomarla sin más de los científicos mientras a éstos les separen divergencias irreductibles (73). La actitud justa que los filósofos tienen que encontrar entre la suficiencia y la capitulación consistiría, para Merleau-Ponty, en aprender de la ciencia no tanto lo que es el ser cuanto lo que de seguro no es (74). "El concepto de naturaleza" continuaba siendo el tema único del curso 1957-1958, que iniciaba el estudio de "la animalidad, el cuerpo humano, el paso a la cultura". Ese estudio se continuó, también al hilo de la ciencia, durante el curso 1959-60 sobre "naturaleza y logos: el cuerpo humano", cuyo final anunciaba el tema del curso 1960-61: las relaciones entre el logos explícito y el logos tácito, tema que hubiera debido corresponder a la tercera y última parte de Lo visible y lo invisible.

El cometido que nos hemos señalado no es el de tomar pie en estos resúmenes de curso para prolongar, y ni siquiera para reconstruir como en línea de puntos, los contenidos cuyo desarrollo hubiera completado la obra interrumpida. Vamos a seguir a Merleau-Ponty guiados por la hipótesis de que su "ontología indirecta", porque plantea la cuestión del ser en estricta continuidad con la determinación de los entes (también, aunque no exclusivamente, a través de la ciencia), funda un nuevo racionalismo rigurosamente consecuente con un Heidegger que no hubiera reducido el Juicio a subsunción.

71 Ibid.

72 Op. cit., p. 129.

73 Op. cit., p. 118.

74 Ibid.

§ 29.-Continuidad de filosofía, ciencia, arte y percepción.

Con A. de Waelhens dijimos en el capítulo anterior (§ 24) que los proyectos que para Sein und Zeit hacen inteligible lo real suponen la capacidad de mover el cuerpo propio y de percibir. Pero no respondimos a Heidegger cuando sostenía, contra Husserl, que el trato con τα πράγματα es el primer encuentro con lo que hay y lo que está en la base de la percepción. Es el momento de contestar que Heidegger se atenía con esa crítica a una noción de percepción restringida al plano del conocimiento, como registro sucesivo de los perfiles del objeto o serie de "vistas" que se compondría con las kinesiomas e impresiones táctiles del mismo objeto. Y en efecto, mal podía ser primera esa percepción artificialmente construída a partir de la composición de la motricidad con tales y cuales receptores previamente aislados por el análisis. Contra esa ilusión, que era y quizá sigue siendo la dominante en la ciencia, la crítica estaba plenamente justificada. Porque la referencia a la percepción podía dar lugar a ese malentendido, el mismo Merleau-Ponty, en el capítulo abandonado que Claude Lefort hizo figurar como Anexo, llega a incluir el término "percepción" entre el baratillo de nociones a las que sería preciso renunciar:

"Excluimos el término percepción en la medida en que sobreentiende ya un troceamiento de lo vivido en actos discontinuos o una referencia a 'cosas' cuyo estatuto no es precisado, o solamente una oposición de lo visible y lo invisible" (75).

El error por evitar en esas distinciones está en que la noción de percepción da a entender que habría una "primera capa" de experiencia de entes situados en un punto del tiempo y del espacio, por oposición al concepto. Ahora bien, si se diera esto por sabido sería inútil interrogar a la experiencia. Y es en este sentido en el único

en que se puede conservar la referencia a la percepción: no como una función sensorial simple de la que derivarían las demás funciones cognoscitivas, sino como arquetipo del encuentro con lo que hay (76).
Veámoslo.

Del hecho de que, al moverme, las cosas percibidas sufran un desplazamiento aparente inversamente proporcional a sus distancias para conmigo, la óptica geométrica cree recomponer el fenómeno tomando como índice de la distancia la amplitud mayor (para las cosas próximas) o menor (para las lejanas) del desplazamiento angular sobre la retina de las imágenes correspondientes a tales o cuales puntos. Conforme a lo que la óptica entiende que debe ser la percepción, el psicólogo tiende a considerar como positivos los fenómenos "parciales" (aquí alteración mayor, ahí menor, allá no alteración) y a representárselos mediante un esquema geométrico donde unas líneas positivas sobre fondo neutro reunirían puntos positivos. Pero son en realidad cada una de esas líneas, cada uno de esos puntos los que resultan, por diferenciación y objetivación, del movimiento de Uebergang que barre el campo visual (77). Para no reducir la percepción a suma de informaciones bastaba sostener el pensamiento del "estar ahí" y prolongarlo en la misma rigurosa continuidad que lleva a Heidegger a escribir en 1951:

"Nos desplazamos siempre a través de espacios de tal modo que nos mantenemos ya en la extensión de todos ellos, morando constantemente junto a lugares y cosas próximas o alejadas. Si me dirijo hacia la salida de esta sala, estoy ya ahí y no podría de ningún modo ir ahí si yo no estuviera hecho de tal modo que ya esté ahí. Nunca ocurre que yo esté solamente aquí, en cuanto cuerpo encerrado en él mismo; al contrario, soy ahí, es decir, teniéndome ya en todo el espacio; y solamente así es como puedo recorrerlo" (78).

"Puedo ir ahí" quiere decir "estoy hecho de tal modo que ya estoy ahí". Pero entonces hay que decir con Merleau-Ponty que "c'est par

76 Op. cit., p. 210.

77 Op. cit., p. 284.

78 Vorträge und Ausätze, p. 158. (Essais et conférences, pp. 187 s.).