

Revista de Occidente



Este número de *Revista de Occidente* dedicado al pensamiento alemán ha contado con la colaboración y el patrocinio de la Fundación Goethe'

**Fundación
Goethe**

SUMARIO

Integración sin entusiasmo. La filosofía entre la tradición y la supresión de la tradición. **Manfred Frank**
¿Qué es eso de la cultura? **Oskar Negt**
Revoluciones filosóficas en años críticos. **Gonçal Mayos**
¿Qué es la Ilustración? **Susan Neiman**
Luz de los cielos y de la tierra. Sobre la ilustración en el pensamiento islámico. **Nasr Hamid Abu Zayd**
Leibniz y nuestro tiempo. **Jaime de Salas**

■ INÉDITO

Un salón berlinés. **Hannah Arendt**

■ NOTAS

Reinbart Koselleck. Articulando la historia en el tiempo.
Jorge Lozano
Pensando en Beuys / Pensamiento de Beuys.
Wolfger Pöhlmann

■ ENTREVISTA

Jacques Derrida: «En guerra conmigo mismo».
Jean Birnbaum

~ LIBROS

Kant y Marat nos juzgan entre ruinas. (Sobre Kant y Marx: Una conversación entre épocas, de Oskar Negt.) **José M^º Ripalda**

Revista de Occidente

*Walter Derrida
Benjamin*



PENSAR EN ALEMÁN HOY

VUELVE LA ILUSTRACIÓN

MANFRED FRANK • OSKAR NEGΤ • GONCAL MAYOS
 SUSAN NEIMAN • NASR HAMID ABU ZAYD • JAIME DE SALAS
 JORGE LOZANO • WOLFGER PÜHLMANN
 UN INÉDITO DE HANNAH ARENDT

LA ÚLTIMA ENTREVISTA CON DERRIDA

JEAN BIRNBAUM

Vañeta: FERNANDO BRYCE

Revoluciones filosóficas en años críticos

Goncal Mayos

En el bicentenario de Kant y Herder, a
Pedro Ribas, gran editor de ambos.

La multitud de revoluciones burguesas

Habitualmente, domina la sensación de que la Revolución francesa fue la primera y gran revolución burguesa internacional. Kant nos ha transmitido también esta imagen cuando habla de los espectadores de allende el mundo que vuelven los ojos hacia París y simpatizan con entusiasmo con aquel pueblo lleno de sentimiento. Esa sensación es tanto hija del etnocentrismo como de un cierto provincianismo de aquellos que desde Alemania, pero también desde España, admiraban una revolución que por entonces todavía no podían hacer, que tardarían mucho y con enormes esfuerzos en emular.

También hay la necesidad de la idea de una «gran revolución política burguesa», olvidando que quizás la auténtica y decisiva revolución de la burguesía es la Revolución industrial que había echado a andar, a la vez callada y ruidosamente, justo al otro lado

del mar en Inglaterra. También se olvida otra revolución -la americana- que, al producirse camuflada de mera emancipación colonial, parecía poco innovadora, pues muchos aspectos suyos eran ya, si no realizados, al menos plasmados en la «Gloriosa revolución» de la metrópoli inglesa. Por ende, en lo político parece que simplemente aporta un vago derecho a perseguir la propia felicidad, olvidando que tal derecho es precisamente la única esencia del capitalismo y del liberalismo. Relativamente inadvertida, esa colonia emancipada iniciaba una deriva política (que en gran parte es paralela a la Revolución francesa), económica y social cuyas consecuencias *hoy ya* no se nos pueden escapar, pues vivimos bajo el imperio mundial que entonces empezó a crear.

Pero mientras la Revolución americana, y quizás aún más la Revolución industrial, estaban construyendo la sociedad y la mentalidad futuras, la Revolución francesa era liderada por una burguesía que todavía no oía la potencia de los estallidos de las máquinas creadoras a la vez de ocio y de paro, que emancipaban a la humanidad y a la vez la esclavizaban. Pues, como avisarán Horkheimer y Adorno, la competencia con la máquina no hace sino preparar al hombre para que sea sustituido por ella. Le pasa, pues, a la Revolución francesa algo muy similar a lo que le ocurre a la Revolución rusa, mucho más parecidas de lo que se suele aceptar, y es que *ambas* fueron intempestivas y se produjeron en donde no debían.

La Revolución comunista había sido pensada para una sociedad avanzada, pero su profeta en la realidad fue una revolución bolchevique realizada en una sociedad agraria de las más pobres de Europa y que, por entonces, penetraba en el fondo de Asia (mostrando ya su vocación de tercer mundo). Sin duda a otro nivel, la primera gran y violenta revolución burguesa no se produjo en Inglaterra, ya en proceso de industrialización, ni tan siquiera en el nuevo mundo - libre de las pesadas cargas del antiguo régimen-; sino en el modelo por antonomasia de las cortes absolutistas europeas, en la mo-

narquía de más consolidado abolengo absolutista. Explotó en un país en el fondo todavía poco burgués y, seguramente por ello, la Revolución francesa se radicalizó tan fácilmente en para-proletaria y, con la misma facilidad, se convirtió en meramente cesarista. También por ello vivió el retorno borbónico y cayó en manos de aristócratas exiliados erróneamente dispuestos a recuperar, uno por uno y con creces, sus antiguos privilegios. Por eso Francia y el resto de la Europa continental tuvieron que esperar las oleadas revolucionarias de 1820, 1830 y 1848 para llegar a ser plenamente burguesas.

Ahora bien, como sucede muchas veces, la parte sustituye al todo, y lo que fue una mera batalla representa la larga guerra, es decir el largo proceso de desarrollo del mundo burgués, que, sin duda, chocó con múltiples momentos críticos y revolucionarios. Por ello la Revolución francesa constituye el mito de la gran revolución burguesa y lo es justamente por realizarse en el núcleo del absolutismo, porque el pueblo *enragé* mancilló el templo mismo del absolutismo que era Versalles y se llevó a su soberano absoluto a París, el verdadero territorio de la revolución. En este trayecto de Versalles a París, el desbordado Luis XVI pasó de rey absoluto a bastante menos que rey constitucional. De dominar personalmente la jaula de oro versallesca en que había encerrado a la díscola aristocracia territorial para convertirla en serviciales cortesanos ejecutores de sus deseos, a no poder dominar su propia guardia, que sustituía el «Viva el rey» por un amenazante «Viva la nación».

Una vez más, la «revolución» pasó a hacerse «francesa» gracias a aquel mismo París capaz de naturalizar -vía Montesquieu y Voltaire- la Ilustración inventada en Inglaterra, de responder favorablemente a las demandas del americano Franklin y de generar mitos como la Estatua de la Libertad y el legendario La Fayette. Creaba así unos mitos seguramente más poderosos que las armas que

comandaron o que la simbólica alianza que representaban, y que hoy se muestran mucho menos vinculantes de lo que puede parecer un viejo vínculo colonial puesto al revés (Bush-Blair).

La revolución filoeóftca en el seno de la Revolución

Precisamente por esa sorprendente capacidad de París para ser la capital del mundo, incluso respecto a aquello en que ya no lo era, como la filosofía, la Revolución francesa es capaz de enlazar con la coetánea revolución filosófica. Un extraño lazo une a los dos Emmanuel - Kant y Sieyès-, ambos de cuerpo débil y voz quebrada, pero de profunda razón y espíritu indómito; ambos de vida retirada y ausente de todo placer que no naciera de las ideas, de los proyectos y de dar forma a los ideales humanos; animados ambos por un común espíritu de hallar la constitución que ordenase y convirtiera en cosmos aquellos tiempos tan caóticos, tan revolucionarios, tan «críticos» (como sugiere la etimología, años decisivos que separan, valoran, juzgan y discriminan ciclos históricos enteros, casi se diría eones).

Kant y Sieyès eran ambos plebeyos, profundamente republicanos y contrarios a la tendencia humana a poner por simples motivos de sangre a unos hombres totalmente por encima de los otros, despreciando así el mérito, el talento, el uso de la razón. Pero ambos, sorprendidos en sus esperanzas por la terribilidad del Terror, evolucionan cuando ven fracasar su objetivo principal: salvar la república poniendo fin a la revolución; y terminan accediendo a salvar a ésta al precio de destruir la amada república. Kant ya se sorprendió en 1784 ante la paradoja de que «un grado mayor de libertad ciudadana parece que beneficia la libertad espiritual del pueblo pero le fija, al mismo tiempo, límites infranqueables; mientras que un grado menor le procura el ámbito necesario para que

pueda desenvolverse con arreglo a todas sus facultades.» Esa paradoja terrible le lleva a agradecer la existencia de un déspota ilustrado que, provisto de un «numeroso y disciplinado ejército», puede conceder a sus ciudadanos lo que no podría un «Estado libre»: « ¡Razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced! »

Con un paralelismo muy cercano hay que interpretar la evolución final del ciudadano Sieyès, culminando su evolución correlativa a todo el devenir de la revolución (siempre intentando darle forma legal o «constituirla»). Pues traumatizado -pese a haber sobrevivido- por la experiencia del Terror, olvida sus esfuerzos por hacer posible la revolución, desde los tímidos inicios en los Estados Generales, y termina por entregarla -para salvarla, confesó- a la «espada» de Napoleón.

Considerado unánimemente como el gran espíritu «constitucional» de la Revolución, Sieyès estaba provisto de una mente profundamente filosófica. Por ello, además de encontrarse siempre rodeado de prusianos que le llevan a intercambiar cartas con Kant, concibe acertadamente que la revolución filosófica que debía acompañar y «complementar» la política no está tanto en el francés Rousseau -en contra de la opinión de su aliado y adversario Robespierre- como en el pensamiento del prusiano Kant. Sieyès entendió que ese centro del mundo que era el París de la época necesitaba la importación del más ambicioso pensamiento prusiano-alemán, como necesitaba recibir el hálito y el impacto de esas otras famosas revoluciones que tampoco eran francesas: las revoluciones «Gloriosa» e Industrial inglesas y la Revolución americana. Por su parte en 1796 Kant acepta en una carta inspirar filosóficamente la revolución y para ello le pide la rápida traducción de las dos primeras Críticas y la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

Así el «brazo» más intelectual, reflexivo y jurídico de la Revolución francesa (a la que quiso dar forma como un sistema) rinde

culto al transformador de la filosofía, al padre -como veremos- de sucesivas secuelas revolucionarias en el campo del pensamiento. Este hecho pasó en general inadvertido, pues sin duda en aquel momento las revoluciones políticas y sociales se impusieron en la conciencia estremecida de la gente a la revolución en ese vértice aventajado en la lucidez que es la filosofía. Aparentemente sólo se apercibieron unos pocos filósofos, pero las distintas oleadas de revoluciones típicamente burguesas iban paralelas a otras tantas revoluciones filosóficas también típicamente burguesas, para simplificar: la revolución ilustrada culminada por Kant, la romántica y la del idealismo alemán. Por eso si vulgarmente se dice que el último tercio del Xviii y la primera mitad del xix fueron política y socialmente años «críticos», también lo fueron en un sentido filosófico especial y quizás más profundo: fueron eventos, lustros y épocas filosóficas marcadas por el gran terremoto de la *Crítica de la razón pura* (1781) y sus secuelas en el propio Kant: la *Crítica de la razón práctica* (1788) y la *Crítica de la facultad de juzgar* (1790), así como sus réplicas en románticos e idealistas -y no únicamente en los alemanes.

Kant como expresión del dilema burgués

Ahora bien ¿qué aporta Kant para que su pensamiento pueda ser visto como el complemento de la Revolución francesa? Queremos destacar dos aspectos correlacionados que Kant representa dentro de la Ilustración burguesa y que marca a sus secuelas críticas: profundiza en la subjetivación -por una parte-, pero sin amenazar con romper, sino todo lo contrario, la racionalidad -por otra. Ningún pensamiento representa tan perfectamente como el kantiano esos dos aspectos. En primer lugar, resaltando el papel jugado por el sujeto, consigue dar la fundamentación del hecho cognosci

tivo que la Modernidad buscaba desde Descartes, y, con un impacto mucho más popular, recalca la responsabilidad de la conciencia individual en el hecho ético e, incluso, en el político. Así puede exaltar la «participación» en la Revolución francesa, si bien en el ánimo o en la conciencia, y ciertamente no en el acto mismo, de los «espectadores», como una exigencia a la vez humanitaria y racional; pero a la vez rechaza el hecho revolucionario mismo, por el horror que resulta de él al instaurar la anarquía sin ley y una violencia que atenta contra el más esencial e importante de los derechos humanos: el derecho a la vida.

De esta manera, Kant mostraba más coherencia burguesa que el ambivalente Rousseau, quien en *El contrato social* amenazaba con recaer en el absolutismo hobbesiano (si bien en clave jacobina), al otorgar a la «voluntad general» una prioridad tal que rompía con todo derecho previo y, por tanto, con todo verdadero pacto social. En cambio Kant satisfacía las condiciones profundas de una burguesía que se debatía entre su conciencia de la legitimidad e inevitabilidad de una revolución que rompía por fin los corsés irracionales del antiguo régimen y su íntima convicción de que, no obstante, ese hecho legítimo e inevitable conculcaba su concepción de la sociedad y la racionalidad. Ciertamente, los valores burgueses se basaban sobre todo en la industriosisidad y en la legítima búsqueda del productivo beneficio individual como condiciones necesarias -al igual que la propiedad- de toda legítima reivindicación de la felicidad.

Desde hacía milenios éstos eran en gran medida la actitud vital y los valores burgueses, pero se interiorizaron aún más profundamente desde el pacto no escrito con los monarcas de los nacientes Estados modernos. Pues en ese momento la burguesía cedió completamente toda aspiración al poder político y la financiación necesaria para que la monarquía se apoderara absolutamente de él. La contrapartida era poner coto a los desmanes de la gran enemiga de

ambos, la aristocracia feudal de raíces guerreras. A cambio, la burguesía tan sólo se reservaba la esfera privada de la productividad y se definía esencialmente a sí misma por su racionalidad industrial. Sin duda podía ser muy agresiva o incluso «violenta» en la competitividad de la sociedad civil capitalista, pero sin romper jamás esas reglas y renunciando a toda revolución, pues tal estado de cosas representaba amenazar la supervivencia misma de la sociedad y de su propio modo de vida. La burguesía temía fundamentalmente la posibilidad de retroceder a una verdadera «guerra de todos contra todos» en la que dominara el «más fuerte»; aunque seguramente más que en la formulación de Hobbes pensaba en los «malos usos», las expoliaciones violentas y las antiproductivas salvajes restricciones que la aristocracia feudal imponía en función de su monopolio de la fuerza.

Dentro del marco analizado y a pesar de sus circunstanciales proximidades con el jacobinismo, Kant y Sieyès representaban a aquellos que no dudaron nunca de la legitimidad de una revolución como la francesa, pero lamentaban que ésta se escapara de los cauces de la razón burguesa. A partir de aquí hay que entender decisiones difíciles como el voto de Sieyès favorable a la ejecución de Luis XVI (como él mismo dijo, «sin frase», es decir sin justificación pública); y a la vez su final búsqueda claudicante de la «solución» del cesarismo. En medio, y sin renegar jamás de la legitimidad de la revolución, está la terrible experiencia del creciente pavor ante su radicalización. A juicio tanto de Kant como de Sieyès, la revolución era forzada por aquellos que usurpaban los legítimos derechos individuales y rompían toda legalidad, para proyectarse en un «terrorífico» escenario donde esos derechos individuales eran conculcados y el pueblo perdía -de nuevo- su recién ganado gobierno (e incluso la soberanía) en manos de esa «virtud revolucionaria» que no sabe moderar racionalmente sus propios principios.

La aportación revolucionaria de Kant

La fundamentación racional de una revolución que mantuviera el equilibrio entre los distintos principios burgueses es lo que Sieyès creyó encontrar en el pensamiento kantiano. Encontró el sentido profundo de algo que no pudo realizar en la realidad, aunque quizás sí apuntar en sus proyectos «constitucionales». Se trataba de legitimar el inalienable derecho de los sujetos humanos a deponer a todo déspota y a revocar toda constitución política que atentara contra su sagrada, sincera e íntima conciencia moral; pero sin que ello fuera pábulo de una deriva subjetivista que amenazara la racionalidad misma y el propio principio de la legalidad (interpretados como condiciones imprescindibles para que lo humano fuera posible).

Por una parte, Kant toma buena nota de la deriva de la filosofía moderna del sujeto que lo convierte en el fundamento último del conocer y que hace depender todo planteamiento ético de la conciencia moral de una manera responsable pero absoluta, autónoma e independiente. No en balde Kant afirma que en lo ético el sujeto se autositúa como legislador y escoge la propia «máxima» moral, que ha de presidir su vida, con absoluta independencia de los valores socialmente establecidos o de cualquier otra circunstancia exterior (pues éstos comportarían heteronomía y sumisión moral). Tampoco tenemos que olvidar que -para Kant- la revolución parece indicar ni más ni menos que la existencia de un sentido moral compartido por todos los humanos, pues allí ve un impulso radical de justicia y eticidad reconocido por los no directamente implicados.

Ciertamente Kant podía ser visto como el complemento filosófico de la revolución que defendía Sieyès, pues -en su moderación- no deja nunca de reconocer el derecho humano a juzgar el mundo y las instituciones en función de valores éticos -y no meramente pragmáticos. Pero, por otra parte, insiste en que ese recurso a la

subjetividad no ha de poner en cuestión de ninguna manera la racionalidad compartida ni amenazar las condiciones mismas de los derechos humanos (es decir la existencia de una ley reconocida y respetada). A partir de aquí el «revolucionario» Kant aboga por un pacifismo a ultranza que, sobre todo, ha de garantizar la no ruptura del imprescindible marco legal, interhumano y racional.

Ahora bien, ¿cómo consiguió Kant «cuadrar ese círculo» que era el gran conflicto no sólo de cierta Ilustración sino, ni más ni menos, de la Modernidad? Pues no olvidemos que precisamente la Edad Moderna está toda ella marcada por una incesante sucesión de los más violentos conflictos: desde las pretendidas guerras de religión, que nunca fueron simplemente tales y que hay que ver, en toda su complejidad, como las primeras guerras globales -si no mundiales, al menos europeas-, hasta precisamente las indiscutiblemente mundiales guerras del siglo XX (incluyendo la llamada «guerra fría»).

Ya nos avisa Kant en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* (A 751) que se opone a superar la «guerra» y el violento «estado de naturaleza» en que se encuentra la razón, frente a la cual su crítica «nos proporciona la seguridad de un estado legal en el que no debemos llevar adelante nuestro conflicto más que a través de un *proceeo*». Y no cabe duda de que para Kant dicho proceso, siendo filosófico, tiene también una profunda naturaleza «legal». Recordemos que la misma etimología griega de «crítica» remite a un juicio que establezca justamente los valores, naturaleza y límites de algo, distinguiendo lo que le corresponde de lo que no. Pues bien, ello se concretaba para Kant especialmente en enjuiciar la razón en sus posibilidades, alcance y límites por lo que respecta a su parte «pura», es decir puesta ya por el sujeto. Ciertamente, tanto en el conocimiento como en lo ético y en lo político, lo decisivo era determinar la aportación del sujeto y su alcance -para Kant- siempre dentro del marco de la razón.

Revolución en el concepto de racionalidad

Creo que Kant consiguió este alambicado equilibrio, por una parte, acentuando la subjetivización moderna, crecientemente reivindicadora de su poder, pero, por otra, definiendo revolucionariamente una racionalidad capaz en su versatilidad de legitimarla y, a la vez, de moderarla. La famosa «revolución copernicana» respecto al fundamento del saber ha oscurecido habitualmente esta otra revolución kantiana. Kant, de una manera muy peculiar que lo convierte en clamorosa excepción dentro del pensamiento moderno, rompe con el esquema unitario, monista y jerárquico del dominio de la razón. Se aparta así del modelo tradicional racionalista de sistema absolutamente integrado y presidido por un único principio que actúa a todos los efectos como lo absolutamente único. Éste domina jerárquicamente de manera tan totalizante el conjunto de la realidad que puede ser calificado como principio «totalitario». Muy al contrario, Kant -sin romper su unidad, pero confesando que no podía descubrir su última raíz única y común- piensa una razón multiforme y polimorfa en sus usos, ámbitos y legitimidades concretas.

Así Kant consigue integrar el esencial impulso instrumental de la racionalidad burguesa (es decir simplemente preocupado por determinar los medios adecuados a unos fines y evitando tematizar estos últimos), pero sin amenazar las esferas no meramente instrumentales de la humanidad. Pues más allá se extienden las más importantes esferas de la decisión ética, de las apreciaciones estéticas, de los anhelos colectivos político-ideológicos (que Kant califica muchas veces como los intereses más esenciales de la humanidad), e incluso de una religiosidad que se sabe extrarracional pero que no quiere romper de ninguna manera con lo razonable (tema que hoy vuelve a ser tan imperioso -o más- que a finales del XVIII). Sólo así Kant podrá pensar de manera plenamente coherente y es

estructurada las paradojas crecientes de la Modernidad, de las que ahora sólo exponemos una pequeña muestra: el choque entre subjetivación y racionalidad, entre la conciencia individual que debe validarlo todo y una colectividad que quiere salvaguardar la inter-subjetividad y se siente amenazada por esta subjetividad creciente mente exigente para con sus derechos.

Kant propone sustituir, pues, la perspectiva monolítica y unilateral de la racionalidad por otra más compleja y multiforme, como única manera de dar cuenta de la riqueza de lo humano, partiendo de la base -eso sí- de que por diversos que sean los ámbitos concretos, en ellos siempre debe estar presente la razón. Así Kant fundamentará y dará toda su importancia y validez a la racionalidad cognoscitiva, si bien prohibiéndole cualquier pretensión metafísica. Pensará como nadie hasta entonces su rigor y naturaleza instrumental, pero insistirá como contrapartida en que sólo se trata de un aspecto parcial y limitado de las potencialidades racionales de la humanidad (dentro de las que es esencial, pero no más que otras).

Como vemos, Kant renuncia así revolucionariamente a la estricta unicidad de la racionalidad y del saber humanos, que era uno de los axiomas -no por más querido y universalmente respetado menos dogmático- de los filósofos. Así se supera un planteamiento totalitario que podemos ejemplificar provocativamente bajo la consigna: un principio (el *arjl griego*), una razón y un sistema o ciencia universal. Algunos pensadores incluso, conscientes de la gran potencia de su esfuerzo especulativo, parecen querer completarlo con un amenazante: ¡y un filósofo! Hay que reconocerle ahora y siempre a Kant que, a pesar de la indudable potencia de su pensamiento -de la que era además plenamente consciente-, nunca cayó en este extremo.

Sin amenazarla y dentro de un muy sabio y fino equilibrio, Kant piensa una racionalidad que ya no es unívoca sino poliforme;

pero con ello no retorna a la tesis escolástica de la diversidad de posibilidades cognoscitivo-rationales en función de la diversidad de sus objetos (ya sea en términos de objetos materiales o formales), sino que introduce la complejidad y diversidad en el seno mismo de la racionalidad. Esto lo ha visto muy bien Habermas (en *El óscuro filosofico de la Modernidad*) cuando dice: «Kant sustituye el concepto sustancial de razón de la tradición metafísica por el concepto de una razón escindida en sus momentos, cuya unidad sólo puede tener en adelante un carácter formal. A las facultades de la razón práctica y del juicio las separa de la facultad del conocimiento teórico y asigna a cada una de esas facultades su propio fundamento. Por vía de crítica, la razón fundamenta la posibilidad de conocimiento objetivo, de intelección moral y de evaluación estética, no sólo cerciorándose de sus propias facultades subjetivas -no se limita a hacer transparente la arquitectura de la razón-, sino adoptando también el papel de un juez supremo frente a la cultura en su conjunto. La filosofía deslinda entre sí las esferas culturales de valor [...] que son la ciencia y la técnica, el derecho y la moral, el arte y la crítica de arte bajo puntos de vista exclusivamente formales -y las legítima dentro de los límites que les son propios»->

Como vemos, Kant inaugura una concepción topográfica de la racionalidad que se sitúa al margen de la pulsión de unicidad del discurso que, como una *mínzeeie* tiránica, debe imponerse por igual en cada ámbito y problemática. Por eso Kant siempre se preocupa por distinguir los ámbitos y las cuestiones, vigilando sobre todo las mezclas injustificadas que rompen las distinciones básicas (por ejemplo entre hechos y valores, entre medios y fines, entre conocimientos y decisiones, en definitiva entre las distintas actitudes y perspectivas que configuran los diversos ámbitos de lo humano).

Kant concibió que, en su tiempo, el mayor peligro para la racionalidad era la indiscriminada, totalitaria y «terrorífica» irrupción en todos los ámbitos humanos de una misma razón, por muy

legítima y seguramente eficaz que fuera ante unos problemas específicos, pero en ningún caso generalizables. Que la humanidad fuera necesariamente una y que estuviera presidida en todo momento por la racionalidad no implicaba -para Kant- que en toda cuestión y en todo momento se debiera aplicar un mismo uso concreto de la razón, unos mismos principios y una misma concepción de lo que es allí razonable. Por eso Kant entendió y explicó pedagógicamente que la pregunta clave, « ¿qué es el hombre? », no tiene un único ámbito de respuesta pues remite -al menos- a tres cuestiones incommensurables entre sí: ¿qué se puede conocer?, ¿qué se debe hacer? y ¿qué nos es dado esperar? Como vemos, la misma diversidad de los verbos de estas cuestiones ya comportan la necesaria diversidad de sus tratamientos e intentos de respuesta.

Ciertamente, el hombre moderno y burgués, cada vez más radical en su subjetivación, cada vez más aislado en su individualidad, cada vez más escindido en su interior y frente a lo exterior (ya sea el mundo material o la colectividad humana), estaba obligado a no reducirse a versiones unicistas, limitadas y parciales de la racionalidad (por muy bellas y coherentes que fueran). Coherentemente, sólo aceptando ese nuevo y radical hecho puede Kant asumir el salto en la importancia del sujeto, una mayor subjetivación del ser humano que marca su filosofía y la deriva moderno-burguesa.

Secuelas románticas e idealistas

Ciertamente Kant percibe el creciente proceso de subjetivación y de escisión interna del sujeto humano, y le da respuesta con una mayor diversificación de la razón en sus usos. Además puede fundamentar tal proceder gracias a su método trascendental que parte de los distintos e incommensurables *facturas* efectivamente ejerci

dos por la humanidad, en forma de ciencia físico-matemática, de problemática ética, de apreciación estética, de política o de una religiosidad que inevitablemente va más allá de los «límites de la mera razón». No olvidemos que para Kant todos estos *facturad* no son sino los caminos que le son dados a la humanidad para pensarse y que, a pesar de su inconmensurabilidad, todos tienen necesariamente su fundamento en el sujeto y la racionalidad (incluso el marco previo a una religiosidad que inevitablemente va más allá).

Trabajando pues con las condiciones que se desprenden necesariamente de los distintos *facturad*, Kant concibe un sujeto trascendental escindido en sus legitimidades. En general, ello parece muy excesivo y peligroso a los pensadores de su tiempo, pero hay que reconocer que desde nuestra «postmoderna» actualidad parece asumible y todavía susceptible de «religación». Pero no fue ésta la percepción general a finales del XVIII, cuando hubo una condena mayoritaria tanto de la diversificación de la razón como de la creciente multiplicidad del sujeto, a pesar de intuir que ambas eran resultado de una deriva moderna marcada por la creciente especialización y escisión de los ámbitos. Tanto los idealistas como los románticos pretenden ir más allá de Kant, pero gracias a Kant, y por eso coinciden en ampliar aún más la subjetivación y la multiplicidad de lo humano. En una compleja línea que recupera a Rousseau y a Hume (recordemos que el prerromántico Hamann traduce y reivindica a este último), se desmarcan de Kant al no identificar humano con racional y al limitar el ámbito propio de la razón a un aspecto parcial de la humanidad.

Kant (salvando la anomalía de la religiosidad) podía hacer coincidir lo humano con lo racional, en la medida en que esta última se diversifica y multiplica suficientemente para abrazar la creciente complejidad de lo humano en la sociedad moderna. En cambio, para el prerromántico Herder la complejidad de lo humano es tal que la razón no puede comprenderla ni satisfacerla, provocando que en

muchos aspectos y ámbitos la intervención de la razón sea o bien imposible o bien completamente contraproducente -por ejemplo en el ámbito de los sentimientos o de los impulsos naturales. Y es que la razón ha vuelto a ser definida por Herder de una manera más restrictiva y unicista. Así se pierde la gran riqueza de lo racional en Kant, que, precisamente por ese motivo, puede estar presente en todo lo humano y dar cuenta de ello.

Por su parte el idealista Hegel inicialmente parece superar este problema y admite una versión más compleja -concretamente dialéctica- de la razón, pero integrándola de nuevo en el viejo marco de un sistema unicista y marcado por una férea clasificación jerárquica. Como ya apuntó Franz Rosenzweig, al trascender su inicial idealismo hegeliano para fundar el existencialismo, el esfuerzo totalizante de Hegel acaba deviniendo «totalitario», pues obvia toda particularidad o lo existente concreto reconduciéndolos a una abstracta y predeterminada reconciliación lógica. Como vemos, tanto en la opción más propiamente herderiana como en la hegeliana (también insinuada ya en Herder), la complejización de lo humano no puede ser seguida eficazmente por la racionalidad. En la primera, la razón debe dejar espacio a los restantes y ricamente diversos aspectos humanos -que se consideran reprimidos por la Ilustración-; mientras que, en la segunda, la nueva razón dialéctica pretende incluir todo lo otro de la razón, si bien tergiversándolo al imponerle una formalidad y sistematicidad ajenas.

¿Cansancio propio y retorno de lo ajeno?

Aunque batallaron para evitarlo, el resultado de las secuelas «críticas» de románticos e idealistas es que la racionalidad ya no puede hacerse cargo eficazmente de la creciente complejidad de lo humano; de tal manera que muchos de sus aspectos esenciales pa-

san a depender en adelante de planteamientos arracionales. Queremos evitar conscientemente caer en el tópico irracionalista, pero sin duda a partir de ese momento por una parte retornan con inusitada fuerza viejos elementos (que la Ilustración consideró supersticiones superadas por siempre) como el mito, la religión, lo simbólico, un renovado hermetismo, lo sentimental, las pasiones, la fantasía. Mientras que por otra parte surgen -convirtiéndose incluso en los grandes temas del momento- nuevos elementos refractarios a la racionalización, como el genio, el carisma, lo sublime, el inconsciente, el nuevo concepto de lo siniestro o el absurdo.

Ciertamente después del Romanticismo y del idealismo alemanes la burguesía, que no sabía si continuar adelante con la revolución política, social y cultural que vivía, veía resurgir con espanto lo que juzgaba reminiscencias del pasado y periclitadas maneras de pensar. Pero además había de encarar nuevas emergencias que se resistían tenazmente a su racionalización y que no podía reconocer como completamente suyas, a pesar de que sus propios principios las habían hecho posibles. Sin duda su emergencia estaba marcada decisivamente por el moderno proceso de subjetivación, que era ya muy profundo en Kant, pero que resulta aún más acentuado con las secuelas críticas de románticos e idealistas.

En este aspecto Herder vuelve a ser clave porque plantea la innovación más profunda en el proceso de subjetivación postilustrado: su expresivismo (véase Goncal Mayos, *Ilustración y Romanticismo*). Herder considera como característica más decisiva de la humanidad (e incluso de la naturaleza como totalidad) el impulso de autoexpresión; de tal manera que todo acto humano -no sólo los superiores o racionales- no es sino la expresión de una perspectiva vital propia y característica. Precisamente esa expresión o perspectiva es lo que singulariza y concreta (lo que da el ser y el carácter) a los humanos, que se caracterizan por expresar un determinado modo de vida, como especie, como individuos y -muy sig

nificativamente- como «comunidades»: pueblos, lenguas y épocas históricas. Naturalmente para Herder y el Romanticismo todo intento de coartar o cercenar esa expresividad idiológica (no con fundir, por favor, con ideológica) representaba un ataque al ser, a la autenticidad, a la humanidad y a la libertad, siendo por tanto una represión injustificable.

Significativamente a partir de Herder el modelo romántico del arte y del artista pasa a ser el núcleo para concebir la vida entera. Lo absoluto es la autenticidad expresivista y, por tanto, la vida es interpretada como obra artística del sujeto donde éste expresa y testimonia su concreta personalidad y creatividad. Incluso y cada vez más, la fuente de éstas ya no está en la conciencia sino que, al contrario, enraíza de manera oscura y discontinua en lo inconsciente; sólo allí está la raíz de toda autenticidad, creatividad, personalidad y vida. Además, en Herder ya está el núcleo de esa hegeliana «sustancia que es sujeto» que crea, preside y domina toda la realidad, incluyendo la historia humana. «Vivimos en un mundo creado por nosotros mismos», proclama Herder poniendo de manifiesto que la subjetivación ha devenido modelo no sólo del individuo humano sino de sus colectividades. Aunque tiene antecedentes ilustrados tan ilustres como Montesquieu o Voltaire, se profundiza así en la personificación de los pueblos, las clases sociales o las «civilizaciones» (que no otra cosa ha hecho muy recientemente Huntington).

Sin duda, tales perspectivas (que hoy siguen vivas aún más allá del famoso comunitarismo americano) eran un intento de resolver los problemas creados por el acentuado individualismo y subjetivismo ilustrado. Por eso, aunque pueda sorprendernos, forman parte de las secuelas de las grandes revoluciones modernas y de ese momento «crítico» que refleja el pensamiento kantiano. Con ellas, evidentemente, no desaparece el conflicto sino que, más bien, éste se amplía con la aparición de esos macrosujetos. Pues no sólo hay

una radicalización en el proceso de subjetivación, sino también una respuesta aterrorizada ante un individualismo que disuelve todo verdadero vínculo social (quedando sólo el mero documento de ciudadanía, como a veces parece en la actualidad) y ante una racionalidad reducida a simple instrumentalidad.

Secuelas y réplicas de una larga revolución subyacente

Aun reconociendo la vinculación de esos aspectos con la deriva ilustrada que influye decisivamente en románticos e idealistas, desde Kant puede sorprender su afloración e, incluso, verse como «una revolución romántica» que rompe básicamente con los parámetros ilustrados (como hace Isaiah Berlin) o, yendo un poco más allá, como un «asalto a la razón» (según Georg Lukács). Pero -aun así y siguiendo lo expuesto- es clara su concomitancia respecto de la deriva moderna, burguesa e, incluso, de algunas de las aportaciones clave de Kant. Por ello, en lugar de enfatizar la indudable ruptura existente (como si se tratara de una revolución independiente de la Ilustración y de la Modernidad que ésta representa), proponemos ver el Romanticismo y el Idealismo alemán más bien como secuelas de una gran y básica revolución moderna y burguesa. Yendo quizás un poco más allá de E.J. Hobsbawm en *Las revoluciones burguesas*, nos proponemos pensar un gran proceso revolucionario moderno esencialmente enlazado y marcado por los ideales y las realidades del modo de vida burgués. En una relación ciertamente muy compleja, ese largo proceso tiene que incluir, por una parte, la Revolución industrial, las revoluciones «Gloriosa», americana y francesa, y sus secuelas de -al menos- 1820, 1830 y 1848; mientras que, por otra parte, incluye la revolución «crítica» -en los dos sentidos del término- de Kant, como un aspecto central de la muy compleja Ilustración, y sus secuelas romántica e idealista.

Naturalmente, y desde esta perspectiva más global, el sabio equilibrio dibujado por Kant aparece como un lúcido y filosófico intento de dar sentido racional a toda esa compleja deriva. Como Sieyès, también Kant había intentado reivindicar la grandeza y legitimidad de la revolución, pero a la vez dándole una coherencia y una meta (que también comporta un final) plenamente racionales. También como Sieyès, la realidad en forma de un cúmulo de inmediateces, parcialidades y radicalidades se mostró sorda en última instancia a sus propuestas de sentido, de equilibrio racional sostenible a largo plazo y de «constitución» revolucionaria. Ciertamente tal equilibrio es roto por los mismos principios -sin duda burgueses y anclados en un proceso de «larga duración»- que lo hicieron posible cuando rompieron, a su vez, el equilibrio del antiguo régimen.

Por una parte *hay* el proceso creciente de subjetivación, donde el individuo, terriblemente celoso de sus prerrogativas más idiosincrásicas, se muestra al mismo tiempo terriblemente atemorizado ante ellas y tiende muchas veces a delegarlas en subjetivaciones que siente como superiores (recordemos que básicamente es ésta la interpretación que hace Louis Dumont del proceso extremo que dio origen al nazismo). Por la misma naturaleza del dilema presente en tales temores engendrados por la deriva moderno-burguesa, reaparecen muchos elementos preburgueses y premodernos que -con gran sorpresa general- recuperan su lugar con mayor fuerza aún que antes. Por ello mismo y al incardinarse plenamente en el nuevo marco, difícilmente pueden ser tan sólo considerados como rémoras o reminiscencias del pasado (como lamentablemente aún es la opinión de muchos perplejos analistas de los actuales conflictos). Por otra parte, hay una razón crecientemente cansada y superada por la complicación moderna de lo humano. En algunos casos está demasiado fascinada por el modelo racionalista unicista y metafísico, mientras que en otros se muestra demasiado fácilmente

claudicante al reducirse a lo instrumental, a lo que atañe tan sólo a los medios y olvida los fines, los valores, el para qué.

Efectivamente los grandes principios modernos y burgueses que han marcado el devenir en los últimos siglos (sobre todo la subjetivación y la racionalidad), parecen como agotados, permitiendo e, incluso muchas veces provocando forzosamente, el retorno de aspectos que se creían ya perdidos en la historia. Por eso, lo que parecía de sentido común y de aplicación universal dentro de esos principios resulta de nuevo impugnado, relativizado y problematizado; mostrando que el impulso revolucionario que llevaban (al menos en sus contradicciones internas) no se ha terminado. Una vez más, como se admiraba Sieyès, una revolución -por legítima que sea- no puede ser ni fácilmente prevista en su evolución posterior ni, aún menos, oportunamente reconducida. También consciente de esas dificultades, Kant terminaba abogando en contra de llevar a cabo revoluciones cuya legitimidad no sólo le parecía clara, al menos a los espectadores no directamente implicados en el conflicto generado, sino incluso una de las más claras señales de la existencia de un sentido moral en la humanidad.

En años «críticos», Kant fue capaz de pensar una razón que pudiera reequilibrar la progresiva escisión de ámbitos y de legitimidades en choque, al distinguirlos alambicadamente dentro de un sistema filosófico de nuevo cuño que renunciaba a una fundamentación y a un principio únicos. Fichte, restableciendo la necesidad de éstos últimos; Herder, con su subjetividad expresivista y poniendo la riqueza de lo humano más allá de la potencia de la razón, y Hegel, imponiendo a su rica razón dialéctica un logicismo unicista y totalizantemente totalitario, pusieron en cuestión la revolución kantiana. Pero tenemos que recordar que no fueron ellos la fuente del problema, pues tan sólo formaban parte del inmenso proceso que es la misma Modernidad burguesa y las circunstancias históricas que la hicieron posible. Ella origina y hace necesaria una

revolución en la sociedad que el pensamiento intenta comprender a la vez que se muestra a su altura, ofreciendo respuestas, sentidos, coherencias y nuevas cuestiones para los conflictos que inevitablemente se van produciendo. Pero estos conflictos perpetuamente emergentes de manera inevitable van dejando atrás los pensamientos y las propuestas filosóficas.

Kant -como Sieyès- construyó un nuevo y posible equilibrio que permitía dar respuesta a algunos de esos conflictos modernoburgueses más importantes, pero -como Sieyès- nuevos acontecimientos' o la radicalización de los viejos terminaron por sobrepasar sus propuestas. Seguramente no podía ser de otra forma, pues ya en sus mismos principios «críticos» estaban los gérmenes de futuras secuelas revolucionarias que todavía nos sacuden en la actualidad.

G. M.



WATER 6EN)AHIN 133\$