

MINIMA TROTTA

Oskar Negt. **Kant y Marx.**
Un diálogo entre épocas.
Introducción de José María Ripalda

Min.



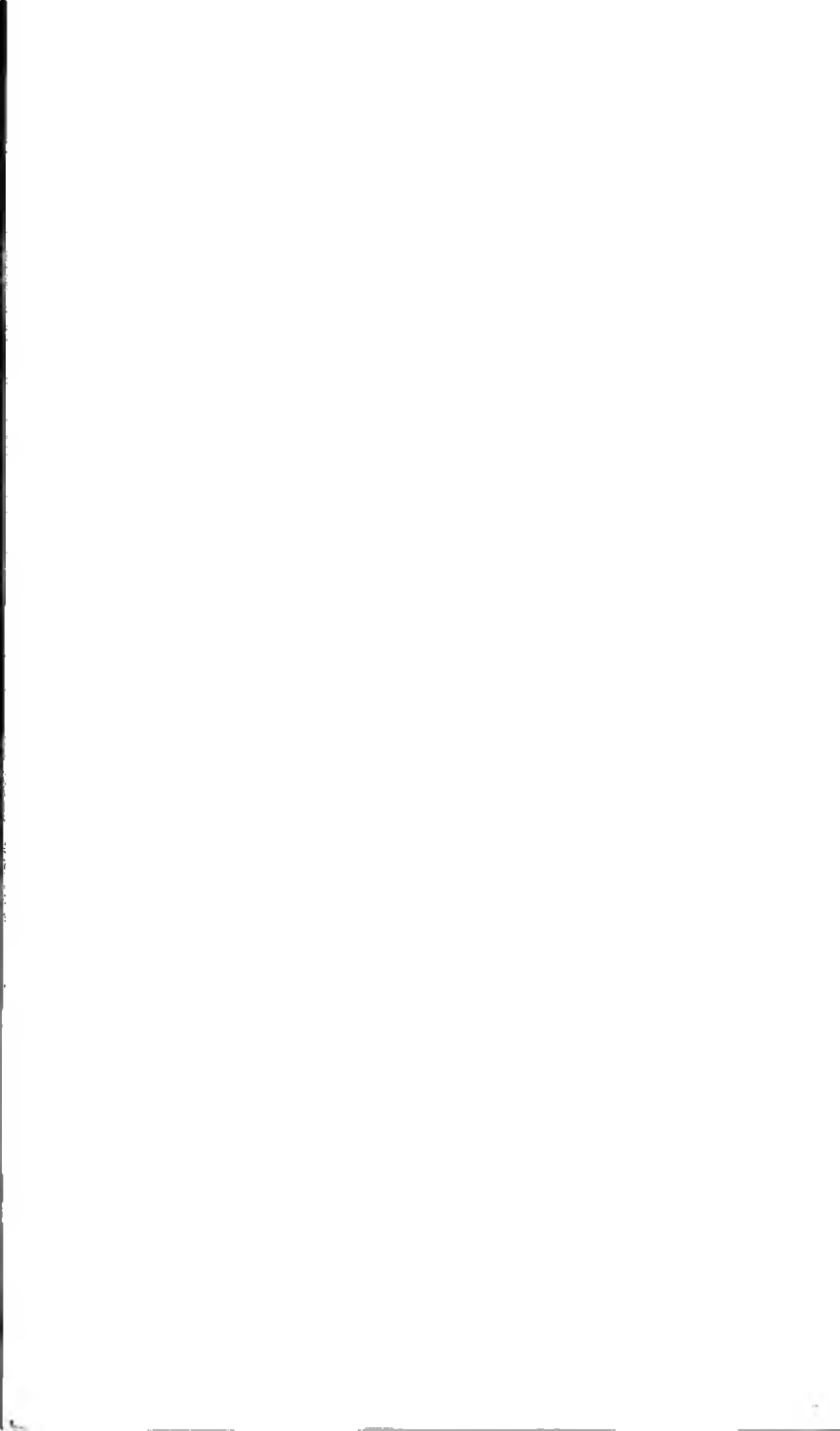


UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

BOGOTÁ MEDIELLÍN

DEPTO. DE BIBLIOTECAS
BIBLIOTECA "EFE" GOMEZ

Kant y Marx





UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
SEDE MEDELLÍN

DEPTO. DE BIBLIOTECAS
BIBLIOTECA "EFE" GOMEZ

Kant y Marx
Un diálogo entre épocas

Oskar Negt

introducción de José María Ripalda
traducción de Alejandro del Río

MINIMA TROTTA

MINIMA TROTTA

Título original: Kant und Marx. Ein Epochengespräch

© 2003 by Steidl Verlag

© José María Ripalda Crespo, para la introducción, 2004

© Alejandro del Rfo Herrmann, para la traducción, 2004

© Editorial Trotta, S.A., 2004

Ferraz, 55. 28008 Madrid

Teléfono: 91 543 03 61

Fax: 91 543 14 88

E-mail: editorial@trotta.es

http: [\\www.trotta.es](http://www.trotta.es)

ISBN: 84-8164-719-5

depósito legal: M-49.600-2004

impresión

Marfa Impresión, S.L.

1923
KIEN



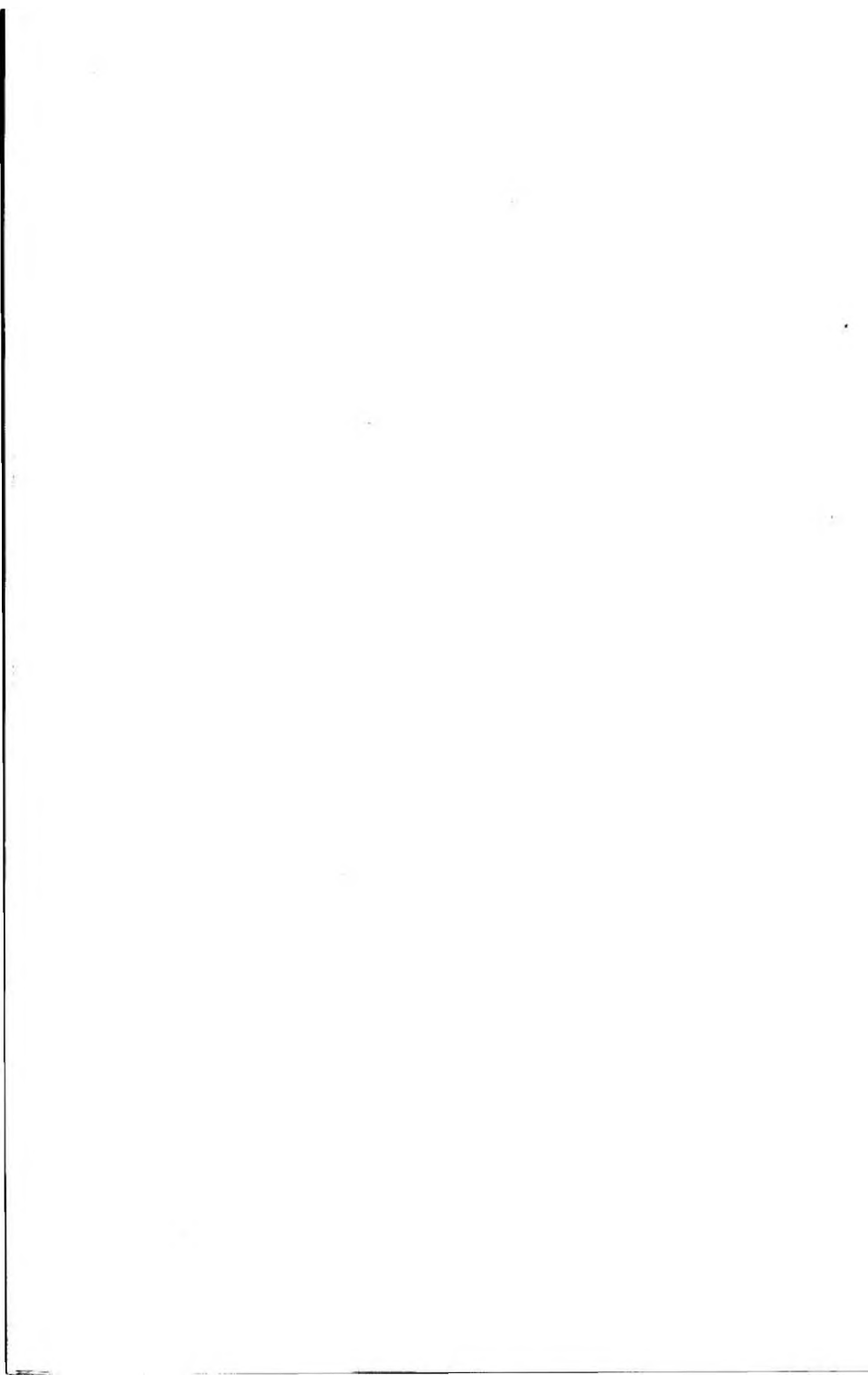
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
SEDE MEDELLÍN

DEPTO. DE BIBLIOTECAS
BIBLIOTECA "EFE" GOMF7

CONTENIDO

Introducción: <i>José María Ripalda</i>	9
KANT Y MARX. UN DIÁLOGO ENTRE ÉPOCAS	23
<i>Advertencia preliminar</i>	25
Kant y Marx	27
Pistas autobiográficas	30
Ser y deber	36
Vidas	42
Conocimiento del mundo y experiencia	48
Kant y la libertad	52
Dignidad y precio	59
Marx y la moral	63
Kant y el socialismo	70
El imperativo categórico hoy	76
La actualidad de Marx	86
Conservar y renovar	91
<i>Apostilla</i>	97

Compan Al pie de la letra SA 0053467 29 febrero 2006



INTRODUCCIÓN

José María Ripalda

Oskar Negt no ha sido traducido hasta ahora en España. Aunque se le suele clasificar como filósofo social, el nivel de generalidad de su teoría ha llevado siempre marcas concretas que lo hacen menos «exportable» y requieren cierta contextualización fuera de Alemania. Discípulo de Adorno, con quien se doctoró en 1962 sobre las doctrinas sociales de Comte y Hegel, a continuación asistente de Habermas en Heidelberg, luego en Fráncfort, y desde 1970 catedrático de Sociología en la Universidad de Hannover, ha sido y es un importante actor intelectual. La clase magistral con que se despidió de la universidad en 2002 fue un inusitado tumulto de personalidades de los ámbitos más variados, incluido el primer ministro Gerhard Schröder, de quien es consejero.

La matriz intelectual de la generación de Negt, nacida en los años treinta (Negt, el 1 de agosto de 1934) y formada en los cincuenta¹, es la fidelidad a la tradición

1. Negt se considera a sí mismo no como alguien determinado por la experiencia vital de 1968, sino más bien por la década anterior, cuando

emancipadora alemana de Lessing a Marx contra la barbarie que dominó su infancia y le acarrió a Negt el exilio como refugiado de su Prusia natal. Tras estudiar derecho en Gotinga, en 1956 había pasado a estudiar filosofía y sociología en Fráncfort; allí constituyó un grupo de estudio sobre Marx, enseñó durante dos cursos en la escuela sindical de Oberursel y pasó seis meses en la administración de la poderosa central sindical del metal; años después ha sido cofundador en Hannover de uno de los muy escasos intentos de escuela alternativa que perduró —la Glocksee-Schule— y siempre ha prestado especial atención a la formación obrera en el marco del sindicalismo alemán, con el que los jóvenes del SDS tenían una relación muy fluida, conforme a la tradición obrera del socialismo alemán. De esta experiencia aprendió también la vanidad del intento estudiantil por agitar y movilizar las masas obreras desde fuera de ellas, y la necesidad de tener en cuenta las grandes organizaciones sindicales y políticas. Por otra parte, la visión que tiene Negt de ese sindicalismo es la de un cadáver gigante, en el que sólo viven células aisladas o incluso algunas partes de tejidos. «La radicalidad precisa para encontrar soluciones no

entró (1956) en la Unión Socialista de Estudiantes Alemanes (SDS) y, tras el levantamiento de Berlín Este (1953), tuvieron lugar los de Polonia y Hungría (1956), una experiencia determinante para el presente libro. El mismo ha contado el inicio de su amistad política con Habermas a raíz de la ejecución de los dirigentes (comunistas) del levantamiento húngaro en 1958 (*Achtundsechzig. Politische Intellektuelle und die Macht*, Steidl, Göttingen, 2001, pp. 318 s.). Habermas, sólo cinco años mayor, quedó impresionado por una sesión de Negt sobre Marx en el seminario de Adorno y, en cuanto fue catedrático, le invitó a ser su asistente (*wissenschaftlicher Assistent*). Para Negt la generación del 58 comprendería junto con él a Jürgen Habermas, Alexander Kluge y Jürgen Seifert. Horkheimer y Adorno serían sus mentores, junto, sobre todo, con Marcuse y Ernst Bloch.

puede ser formulada consecuentemente en las grandes organizaciones².» De modo que Negt, además de ser miembro del Partido Socialista (SPD), militó en la oposición extraparlamentaria, hasta que en 1961 el SPD exigió elegir entre ambas. Entonces él optó definitivamente por el SDS y fue expulsado del Partido, lo que no ha impedido que posteriormente recuperara, pero ya desde fuera, sus relaciones con él.

Con la universidad le ocurre algo parecido. De joven «penene», además de participante primero en la oposición extraparlamentaria como miembro del SDS, luego se integró activa y críticamente en el movimiento que se suele dar por iniciado en el 68, pero que en Alemania podría datarse simbólicamente ya el 2 de junio de 1967, con las manifestaciones de Berlín contra la visita del Shah de Persia y el asesinato del estudiante Benno Ohnesorg por un policía. Luego fue muy importante en el «movimiento antiautoritario» la oposición a las leyes de emergencia y al decreto contra los radicales; ambas, decisiones que fueron vistas por la juventud rebelde como un intento de la generación que más o menos había apoyado a Hitler por consolidar su poder y volver tan hacia atrás como se pudiera con el apoyo de la guerra fría³.

2. *Achtundsechzig...*, cit., p. 125. De esta época, en que política de izquierdas y sindicalismo estaban muy unidos, procede el primer libro de Negt después de su tesis doctoral, *Fantasia sociológica y aprendizaje ejemplar (Soziologische Phantasie und exemplarisches Lernen. Zur Theorie und Praxis der Arbeiterbildung, '1968)*. En este estudio —que yo tengo en la colección «Teoría y praxis de los sindicatos» de la Europäische Verlagsanstalt, 1974— defendía un proceso de formación a partir de las experiencias de los trabajadores y del contacto con los sindicatos.

3. En principio las leyes de emergencia (*Notstandsgesetze*), aprobadas el 24 de junio de 1968, eran, como ha notado el mismo Negt (v. g. *Achtundsechzig...*, cit., pp. 58 s.), la reacción aterrada de una clase política

Es significativa la asistencia libre a los cursos del joven Negt de los dirigentes más destacados de la revuelta estudiantil: Daniel Cohn-Bendit, Rudi Dutschke y Hans-Jürgen Krahl. La experiencia de una formación colectiva de opinión en discusión comunicativa es la gran lección que Negt ha sacado de aquellos años, no tanto en la forma abstracta de los planteamientos habermasianos, sino más bien como retórica, es decir, como producción convincente de ideas, como exposición que es a la vez búsqueda de ideas y fantasías comunes aún sin forma⁴. Entre

que veía la revolución por todas partes, precisamente porque el país nunca la había conocido; y esto ocurría precisamente en el momento en que la Gran Coalición significaba desde 1966 la primera situación democrática sólida que parecía haber conocido Alemania en toda su historia. Por otra parte, los *Notstandsgesetze* no equivalían al estado de excepción (*Ausnahmestand*), pues estaban muy limitados jurídicamente, y sustituyeron la facultad expresa de las potencias ocupantes a declarar el estado de excepción; pero ni había fe en las limitaciones jurídicas, ni la facultad de movilizar contra la población la policía de fronteras —una policía especial, comparable a las unidades de intervención de la Guardia Civil— prometía nada bueno, ni lo auguraba el mero hecho de esas leyes.

En cuanto al decreto contra los radicales (*Radikalerlass*), que de hecho prohibía dar empleo público —como ferroviario, en Correos, etc.— a un sospechoso de comunista, ya el empleo peyorativo de «radical», un término clásico de la democracia burguesa, resultaba ominoso. Su formalización como *Extremistenbeschluss* en 1972 no pudo, sin embargo, vencer del todo la resistencia social y el poder judicial limitó mucho su aplicación desde 1975. Estas disposiciones contra los «extremistas» se adoptaron con Willy Brandt de canciller, que ya era vicecanciller cuando se aprobaron las leyes de emergencia, y contribuyeron a minar su posición política.

4. Alexander Kluge ha dado una breve e intensa explicación de lo que significaron los cursos de Negt en los momentos álgidos de la Universidad Política en mayo de 1968 —por un tiempo incluso la Universidad Goethe de Fráncfort cambió su nombre por el de Universidad Marx—, cuando él lo conoció, y ha dado una explicación de aquel ambiente de discusión sin pretensiones de hegemonía, que ellos dos han proseguido en su obra común. Cf. O. Negt y A. Kluge, *Der unterschätzte Mensch. Gemeinsame Philosophie in zwei Bänden*, Zweitausendeins, Frankfurt a.M., 2001, vol. I, pp. 9-16.

los interlocutores de Negt se encontraban Angela Davis, el hoy ministro y entonces muy radical Joschka Fischer, también Horst Mahler y Ulrike Meinhof, cuyo camino a la «lucha directa» enseguida percibió Negt como suicida y fatal políticamente, incluso antes de que degenerara en terrorismo explícito.

A comienzos de los setenta el Sozialistisches Büro —en el que Negt entra en 1972— se convierte en un activo foro, del que Negt ha recordado especialmente sus discusiones con Rudi Dutschke⁵. Dutschke, y la mayoría de la Nueva Izquierda, era de la opinión que las necesidades e intereses cotidianos carecían de interés político y su única función era servir de plataforma para lo que se llamaba «el interés objetivo», al que tenía que elevarlos la agitación política: «No conseguí convencerle [a Rudi Dutschke] de que el trabajo político comienza por los intereses y necesidades alienados, es decir, por las implicaciones normales y cotidianas en el actual orden social, para transformarlos en potencial emancipador. En el fondo, como he visto en muchas conversaciones con él, su posición es que la agitación, la fuerza de convicción, la voluntad evidente de transformar la sociedad constituyen el principal instrumento para desarrollar los intereses emancipadores».

En este contexto, por tanto, entiende Negt el resurgimiento estudiantil de la retórica, es decir, de la capacidad de convencer articulando en el momento lo que muchos sienten, la expresión feliz y certera que constituye una opinión compartida, pública. Dutschke fue un maestro en

5. Cf. *Achtundsechzig...*, cit., pp. 156 s. Dutschke, siempre en relación amistosa con Negt, se fue acercando a la posición de éste y fue muy influyente en la fase de formación de «los Verdes», cuya política después de la muerte de Dutschke ciertamente cambió mucho.

ello. Habermas, por otra parte, había abierto una importante perspectiva para articularlo teóricamente⁶, que Negt desarrollaría de forma más concreta, más intuitiva, en la primera obra que firmó conjuntamente con Alexander Kluge —también discípulo, muy querido, de Adorno—, *Opinión pública y experiencia*⁷. En el trabajo de conjunto de Negt y Kluge —éste algo mayor que Negt, pero oyente libre en sus clases— confluyen de algún modo la herencia de Habermas y de Adorno y dialogan entre ellos el estilo deductivo riguroso de Negt y la libertad imaginativa de Kluge, cineasta, literato, pero también formado filosóficamente. Ambos ejemplifican también algo que Habermas ha ejercitado y teorizado ejemplarmente a su modo más abstracto y que constituyó un rasgo característico del movimiento estudiantil: el pensamiento comunicativo.

Hay otro aspecto de aquella opinión pública estudiantil que ha encontrado un eco teórico en Negt: la solidaridad con los movimientos revolucionarios del Tercer Mundo. Esa solidaridad, pese a su impotencia efectiva, provocó una recuperación ética que fue el detonante del movimiento estudiantil y que desde luego sería injusto medir meramente por sus resultados en política internacional⁸. ¡Cómo no reaccionar éticamente ante la guerra de Viet-

6. Me refiero al trabajo de habilitación de Habermas *Historia y crítica de la opinión pública* (trad. cast. en G. Gili, Madrid, 1982). La edición original en Luchterhand tenía por título *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962).

7. *Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1972.

8. Aunque hay que tener en cuenta el contexto, muy distinto del actual, la búsqueda de la revolución en otra parte tenía un evidente aspecto problemático; como lo tiene actualmente la solución individual —pero ya muy institucionalizada— de la colaboración juvenil en ONG.

nam! Mirado desde ahora, se pierde de vista muy fácilmente que la elaboración política del asesinato y el genocidio burocráticos del inmediato pasado nazi estaba ahogada en el funcionalismo desarrollista de postguerra; que una juventud encontraba en el Tercer Mundo —explotado por el capital alemán— espejos en que verse de otro modo, estímulos, puntos de apoyo para alzarse políticamente. El caso de Vietnam revelaba que la *Realpolitik* era poco realista y poco racional, como ocurre hoy en Irak o como denuncia el movimiento antiglobalizador, que hoy se trata penosamente de reconducir a la política oficial⁹. El pacifismo, por último, tenía en la República Federal de los años cincuenta el precedente, surgido sobre todo en grupos juveniles luteranos —que luego suministrarían cuadros formados al movimiento estudiantil—, de la denuncia contra la amenaza de la muerte atómica. La oposición masiva a la instalación de misiles atómicos de corto alcance en suelo alemán durante los años setenta sería el último punto álgido de esa espontánea lucha juvenil, que también comprendió desde un principio la oposición a la industria nuclear.

La referencia al Tercer Mundo significaba además la ruptura con la concepción dominante de la política entre Maquiavelo y Carl Schmitt, pasando por Hobbes, Locke y Max Weber, como la cuestión lisa y llana de conseguir el poder y mantenerse en él —¿no dijo Felipe González que el Estado se defiende en las alcantarillas?—. Los estudiantes estaban reclamando una política conforme a la

9. Cf. O. Negt, *Politik als Protest. Reden und Aufsätze zur antiautoritären Bewegung*, Frankfurt a.M., 1971, pp. 30 ss. (reed., Steidl, Göttingen, 1995).

clásica tradición ética representada por Kant: veracidad, honradez, ejemplaridad educadora.

Hoy, en cambio, la ética puede servir a un fundamentalismo abstracto, cuya función, alimentada por el Estado, es eliminar precisamente lo político (lo esencial no son los contenidos éticos, sino su formulación general, que permite a los políticos declararse ellos los representantes en la tierra de la única generalidad con validez). El escepticismo civil de Kant —«de una madera tan torcida como el hombre no se puede sacar nada recto»— basta ya para salvarle de la sospecha de ese fundamentalismo. Pero el problema persiste y altera constantemente su perfil. «La fantasía al poder» fue un lema de los estudiantes; recuperar lo excluido de la política, lo imprevisto por ella, sus márgenes y marginados, extraer de ahí nuevos impulsos es algo interpretable como el ejercicio de la dignidad humana en el sentido kantiano, de libertad frente a las codificaciones impuestas. No aceptar las instituciones como el único lugar de lo político es también ponerlo en crisis permanente. Había sido ya un presupuesto de la oposición política extraparlamentaria en los años cincuenta.

¿Es éste un puente suficiente para enlazar el ideal ético kantiano con realidades dispersas, cambiantes, ambivalentes, o bien con la realidad imponente de un sistema hegemónico mundialmente? Hegel habría dicho que no. Negt, en cambio, considera que las soluciones del tipo hegeliano, siendo desmedidas (en Marx desmedidas «científicamente»), inician precisamente la destrucción de la espontaneidad ética. En su experiencia se halla sin duda también el recuerdo del dogmático marxismo teórico en que se atrincheró parte del movimiento estudiantil en los

años setenta. El socialismo, según Negt, requiere siempre el cotejo con la perspectiva kantiana, que no ha quedado simplemente «superada». El tema es lo suficientemente central como para que Negt lo haya elegido para la lección magistral con que se despidió de la universidad al jubilarse.

Lo primero que hay que decir a este respecto es que Negt no reduce la temática marxiana a la ética, ni siquiera a la política —como hoy hace la «izquierda» institucional—, sino que mantiene consecuentemente el «radicalismo» marxiano: «Apenas nos podemos imaginar actualmente con qué intensidad y persistencia se discutía por parte de estudiantes y bachilleres, sindicalistas y jóvenes profesores ‘el intercambio mediado por la producción’ que constituye el foco de producción de la plusvalía. [. . .] La cuestión en juego es siempre: ¿dónde se cruza el conocimiento con la realidad de modo que la haga accesible para los fines prácticos de su transformación? [. . .] No es tan decisivo si es un capitalista privado, una instancia estatal o un cuerpo de funcionarios el que dispone de los medios objetivos de producción y ejerce el poder en consecuencia. Lo decisivo es cómo le va al trabajo vivo, a la producción real de la vida humana en el conjunto de sus contextos sociales y en sus relaciones asociativas con los demás; de ello depende en última instancia si se supera el horizonte jurídico burgués o si, por el contrario, los hombres vuelven pie atrás de los logros del derecho formal burgués a la violencia directa o a formas arcaicas de opresión»¹⁰.

10. *Achtundsechzig...*, cit., p. 74. El texto procede del curso 68/69.

La última parte de la cita indica con precisión la distancia teórica y ética frente a un marxismo que había puesto todo su énfasis en la desprivatización de los medios de producción. En primer lugar, porque la propuesta característica de Marx no fue la desprivatización de los medios de producción, sino, más exactamente, el control de los trabajadores sobre su proceso de producción y reproducción. También el horizonte utópico de Marx es el de una sociedad lo suficientemente madura y libre como para que el Estado y sus formalizaciones jurídicas actuales lleguen a carecer ya de sentido —una idea, también de la época clásica alemana, inequívocamente formulada por Schiller e incluso por el joven Hegel—. Kant refuerza así la posición marxiana contra una tradición marxista cuyo choque con el movimiento estudiantil fue particularmente frontal en Francia por el hecho de que, a diferencia de la República Federal, el partido comunista tenía una fuerte implantación institucional. En Alemania occidental, donde movimiento estudiantil y marxismo fueron más a la par, Negt insistió en el entronque de ambos con la tradición kantiana (en contra también del estalinismo imperante al otro lado del Muro). Esta referencia potenciaba y encajaba en la orientación de la «fracción socialista» dentro de la oposición extraparlamentaria. En ella cobraba especial importancia la teorización por Karl Korsch de los *Räte* («consejos», en España se *pudo* decir «comisiones») como organización característica de la autonomía simbólica, la espontaneidad, el aprendizaje por la práctica, que ya caracterizaron la Comuna de París. La lectura de Korsch estaba flanqueada por la de Wilhelm Reich, Maurice Merleau-Ponty y un cierto Lukács, que, pese a su leninismo y su minusvaloración de lo sindical,

no sólo había tomado parte en el levantamiento húngaro de 1956, sino que había animado la discusión sobre los «consejos» como estructura política alternativa¹¹.

La libertad kantiana es entendida así en un contexto que rebasa ampliamente tanto la interpretación liberal como el restaurador reduccionismo ético ahora imperante. De lo que se trata, en medio del mundo capitalista, es «de la protesta del trabajo vivo, social y político, contra lo muerto, contra la exclusiva y mera protección de la empresa, contra una propiedad que sólo permite ya una comunicación petrificada en cosas. La apropiación y revitalización espontáneas de toda esta realidad muerta constituyen un motivo decisivo de esta protesta¹²».

En cuanto al Marx aducido, se trata ante todo del Marx que en *La ideología alemana* había criticado la división social del trabajo y en el tercer libro de *El Capital* anticipaba la extensión máxima del reino de la libertad. También Marx era perfectamente consciente de que el capital no era simplemente otro nombre para el mal, sino asimismo una oportunidad; por tanto no se trataba

11. En 1968 se publicaba el *Arbeitsrecht für Betriebsräte* (Derecho laboral para consejistas) de Karl Korsch, una obra muy importante para el sindicalismo anarquista y trotskista, y en general antileninista, del momento. También fue importante en 1968 la publicación del estudio sobre los *Grundrisse* de Rosdolsky. Entre la bibliografía más influyente del momento habría que citar como mínimo el rompedor *La psicología de masas del fascismo* (Economía sexual de la reacción política y política sexual proletaria) y *Materialismo dialéctico y psicoanálisis* —no sé de traducciones disponibles— del heterodoxo teórico y, como Korsch, expulsado del Partido Comunista Wilhelm Reich, *Eros y cultura* de Marcuse, *Autoridad y familia* de Erich Fromm, el fundamental *Ocaso* de Horkheimer y los trabajos de los economistas Swezey, Dobb y Meck —introducidos también en España por Manuel Sacristán—.

12. *Achtundsechzig...*, cit., p. 75. Cf., de Oskar Negt, *Trabajo y dignidad humana* (*Arbeit und menschliche Würde*, Steidl, Göttingen, 2001).

sólo del «sistema», sino de ética en el sentido de que su futuro estaba encomendado a la libertad de los mismos que no pueden sino re-generar el capital día a día con su trabajo¹³.

La propuesta teórica y política de Negt corresponde a un tiempo y un lugar determinados y no hay por qué suponer su trasposición automática a otros contextos. La referencia a una tradición propia, constitutiva, real en el idioma alemán y en sus grandes monumentos teóricos de la emancipación le da una potencia que se puede difuminar en lo académico, trasladada a un ambiente periférico de menos consistencia. Incluso se halla amenazada por la globalización en su propio suelo. En todas partes la retórica oficial insiste en un derecho internacional confundido con una «comunidad internacional» de oscuras instancias decisorias y composición, e insiste en todo caso en lo «legal» —por ejemplo en lo tocante a la inmigración—, prescindiendo completamente de lo moral, reducido a un espacio privado también invadido. Pero esto también renueva la importancia del contraste con el planteamiento kantiano y marxista. En la situación actual, tan débil en puntos de referencia, seguramente son precisas al menos ciertas balizas para trazar hacia atrás direcciones que puedan continuarse proyectivamente. Personalmente no las espero de una restauración anglo de la ética, que se sitúa a sí misma en un Olimpo escolástico, mientras que

13. Es el tema de *Geschichte und Eigensinn* (Zweitausendeins, Frankfurt a.M., 1981), escrito conjuntamente con Oskar Negt. Prácticamente el libro entero, juntamente con *Öffentlichkeit und Erfahrung*, está recogido en *Der unterschätzte Mensch* (cit.), que agrupa los escritos comunes de Negt y Kluge.

las páginas de Kant están llenas de connotaciones precisas que le dan su densidad histórica peculiar e incluso significaron para él peligro y prohibición. Tras la fase en que el historicismo sirvió de cortina de humo para no afrontar el análisis de su presente, hoy nos encontramos con el arrasamiento de la historia, para evitar no sólo ser juzgados por nuestros antecesores, Kant entre ellos, sino para simular —o borrar— todo signo de orientación que permita a la libertad buscar efectivamente caminos distintos del que nos lleva al abismo. Como ya apuntó Walter Benjamin en un momento dramático, hablando de la noción de historia, tal vez las revoluciones sean, más que la locomotora de la historia, el recurso de la humanidad al freno de emergencia.

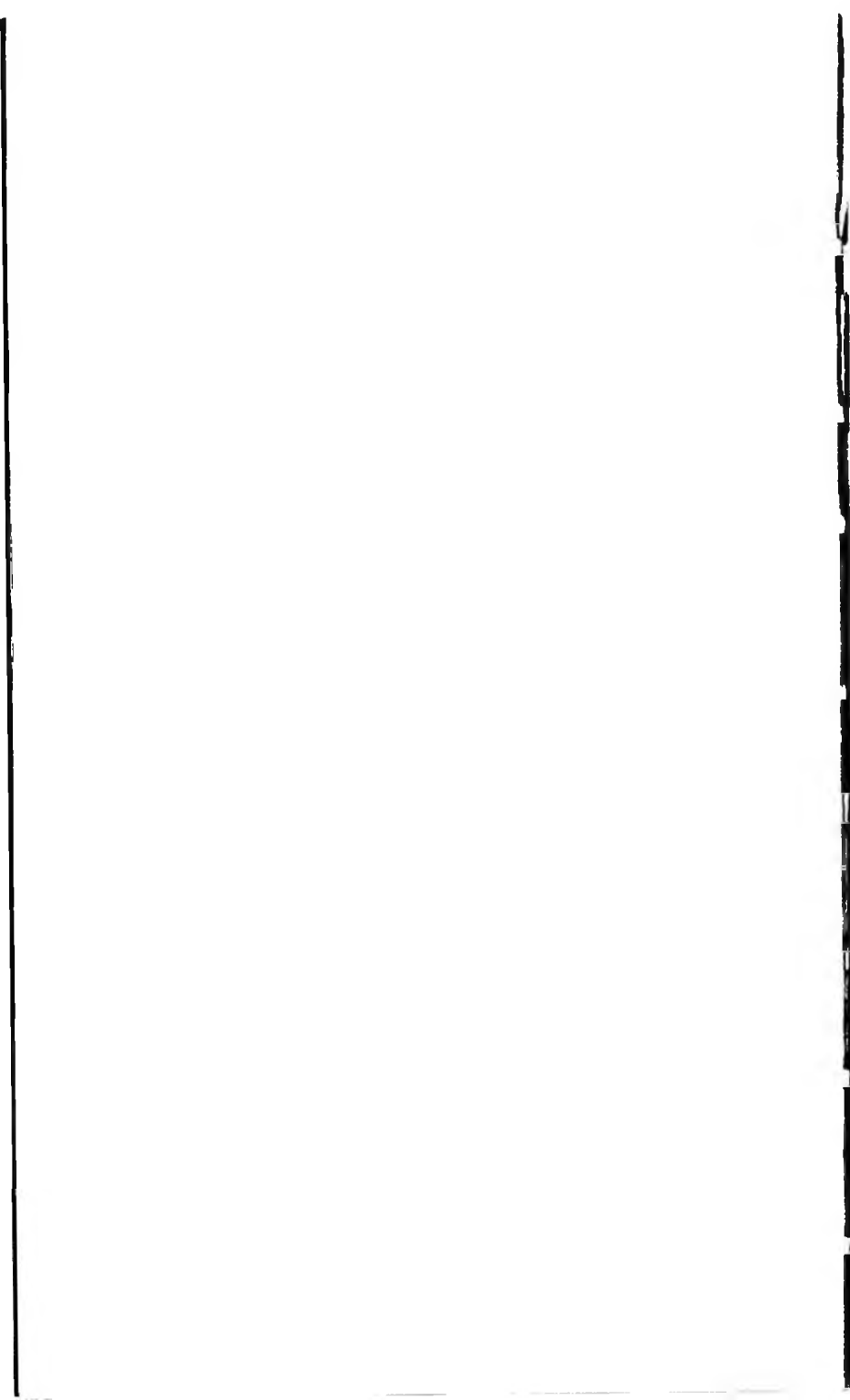
Si algo se puede aprender del ensayo de Negt, es tal vez que la tradición marxista debe ser consciente de que pertenece a una línea más amplia, la de la tradición emancipadora. El marxismo dominante ha recurrido a la noción hegeliana de superación (*Aufhebung*), para considerar que él lo contiene todo y no necesita mirar atrás más que para reconocerse como en un espejo defectuoso. De este modo toma un fragmento dogmático de esa tradición precisamente para situarse por encima de ella. La verdad es que tiene difícil justificarse ante la acusación que le llega al mirarse en un espejo que incluso es más profundo de lo delimitado por nombres inevitablemente reductores como «tradición emancipadora».

Y si Negt se apoya tan fuertemente en su tradición, que tampoco deja de ser en cierto modo la nuestra, la tarca que con ello queda implícitamente planteada es la de pensar en otro tiempo y lugar, en otro *kairos*, la mis-

ma ética y su relación con la política¹⁴. La ética, y esto no lo podía aceptar Kant, es inseparable de la imaginación, el sentimiento, la cultura en la que uno participa. Negt se lo recordó a los estudiantes que querían movilizar desde las ideas a la clase obrera. Y es que, más allá del impulso de la tradición ideológica emancipadora en Alemania, la biografía del joven Bob Dylan de los sesenta o el gran *happening* de Woodstock en 1969, por ejemplo, muestran cómo la gente puede rebelarse intuitivamente sin ser revolucionaria ideológicamente, mientras que la biografía de algunos agitadores insinúa asimismo la inversa. Negt habla en este contexto de «a priori empírico», que debe acompañar previamente al imperativo categórico, para que éste no sea fagocitado o arrinconado en su soledad frente al mundo real. Atender al tiempo, dar a las ideas su lugar, aprender y comunicarse con esa que Negt llama «retórica» aprendida en una comunidad real es algo que ninguna ideología ni teoría puede suplir. Y, desde luego, donde la potencia ética del imperativo no encuentra su «a priori empírico» es en los Estados, que una izquierda avejentada se empeña en apuntalar, una vez que ha sido admitida en ellos para que los salve.

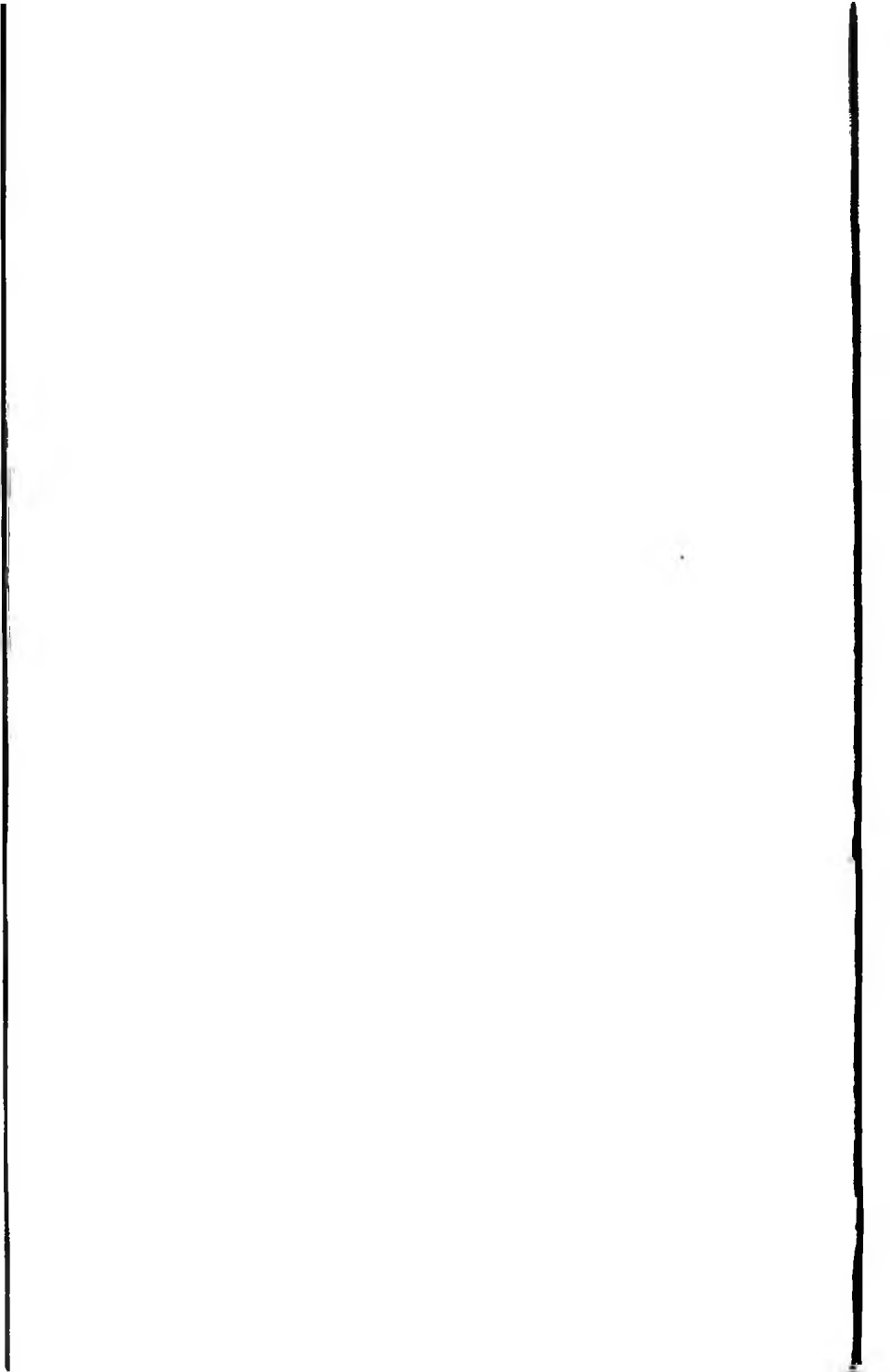
14. No es éste el momento y lugar para discutir la propuesta teórica y política de Negt. Le he dedicado algunas reflexiones en una reseña publicada en *Revista de Occidente*, n.º 282 (2004). Uno de los mayores puntos débiles que encuentro en los marxistas teóricos es su recelo frente a otras formas de pensamiento.

KANT Y MARX.
UN DIÁLOGO ENTRE ÉPOCAS



Advertencia preliminar

El 10 de julio de 2002 en un auditorio del edificio Conti de Hannover pronuncié mi lección de despedida académica. La sala se hallaba completamente repleta por un público de casi mil asistentes, una mezcla de hombres y mujeres, jóvenes y viejos, políticos, empresarios y banqueros, y colegas del ámbito académico. Como no leí la conferencia, tal como hacía también en mis clases semanales de dos horas, quedó sin mencionar mucho material preparatorio. Es por ello por lo que he redactado una versión extensa equivalente a unas tres clases de dos horas y que es el texto que presento aquí. A continuación de la lección de despedida, y en conexión con ella, Stephan Lohr, redactor del NDR, me hizo algunas preguntas relativas a la historia de mi formación y a mi comprensión del vínculo entre teoría y praxis. En la Apostilla reproduzco una versión abreviada de mis respuestas.



Kant y Marx

El tema de esta lección de despedida son las relaciones entre ser y deber en el diálogo entre épocas* de Kant y Marx. Para evitar cualquier malentendido, quisiera antes que nada aclarar dos conceptos. Cuando hablo de «ser», no lo hago ni en el sentido de la ontología fundamental de *Ser y tiempo* de Heidegger, ni en la dirección antropológico-psicológica de *Ser y tener* de Erich Fromm. Me importan única y exclusivamente las relaciones causales dinámicas de una constitución social del ser, objeto de la investigación social empírica y de la teoría crítica de la sociedad. Y por lo que toca a la forma del diálogo entre épocas, retomo el contenido originario del término. *Epoché* significa en griego la detención, el refrenamiento, la interrupción, el punto de apoyo o el punto fijo. Los escépticos describían con él una actitud vital; los fenomenólogos influidos por Husserl entendían por él la abstención del juicio, de la valoración que aprueba o rechaza un

* Traducimos a lo largo del texto, como también en el subtítulo del libro, la expresión *Epochengespräch* por «diálogo entre épocas», a sabiendas de la insuficiencia de esta opción. La traducción «diálogo de época» cargaría la expresión con un sentido en castellano que no tiene en alemán, y «epocal» traduce más adelante el adjetivo *epochal* empleado por el autor. El sentido de *Epochengespräch*, tal como se desprende de las aclaraciones del propio Negt, vendría a ser el de «diálogo en el que se hace *epoché*». Pero «diálogo entre épocas» al menos parece justificado en la medida en que el autor propone indagar el significado de los sistemas filosóficos del pasado para nuestro presente. (N. del T.)

estado de cosas: en realidad, el dejar estar todas las opiniones mantenidas en el curso de la historia del pensamiento acerca de un objeto, para hacer así accesible la esencia del objeto.

El diálogo entre épocas tal como yo lo entiendo quiere decir, por tanto, cuestionar por algunos instantes esta pregunta planteada una y otra vez: ¿qué significan para el presente los sistemas filosóficos del pasado, en qué estriba su actualidad para la aclaración de los problemas vitales que nos asedian? El flujo de los acontecimientos, en constante aceleración, nos hace ciegos para los contenidos de verdad aún válidos de lo pasado. En la desvalorización cada vez más rápida de los contenidos verdaderos, que se ven sometidos a una exclusión por causa de la actualidad, tiene lugar una inmensa producción de error que vive de la idea de que todo pensamiento pasado debe justificarse ante el presente. Quiero, por el contrario, hacer un alto y preguntar a la inversa cómo se justifica el presente ante lo que una vez fue pensado en un horizonte abierto, pero por desgracia no fue afirmado en la realidad.

Ciertamente, no somos contemporáneos ni de Karl Marx ni de Immanuel Kant. Tampoco el turismo de alta cultura que visita los semilleros de la filosofía presocrática, las islas del mar Jónico o Elea en la Italia meridional, donde enseñó Parménides, nos convierte en precursores de la era de Pericles o en atenienses de la *polis* helena en la época de su florecimiento. ¿Pero acaso Sócrates, Kant o Marx no siguen siendo contemporáneos nuestros por haber suscitado problemas de la humanidad que ellos mismos no fueron capaces de resolver, pero cuya elaboración, en busca de su solución, nos ocupa ahora tanto

como ayer? Esta forma de contemporaneidad es para mí motivo suficiente para exponer nuevamente a la luz pública los puntos de apoyo teóricos, en el sentido del diálogo entre épocas, de dos filosofías que esbozan, una, la autoidealización del mundo burgués, la otra, su crítica radical. Nada de lo que Marx y Kant, en el contexto general de su pensamiento, han problematizado como modo humano de existencia está concluido, liquidado o suprimido por su realización.

Al volver la vista atrás sobre una actividad de docencia académica que, casi en la fecha exacta, se inició hoy hace cuarenta años en el seminario de filosofía de la Universidad de Heidelberg, es natural que quiera saber a hombros de quiénes estoy y a quiénes debo mi agradecimiento. «Todos nosotros estamos a hombros de otro»: esta frase de Robert Schumann, el compositor y filósofo de la música, no vale sólo para la historia del arte musical. Poco antes del término de una vida más que centenaria, Oswald von Nell-Breuning, fundador de la doctrina social católica, formuló un conocimiento que hoy despierta sentimientos de desagrado en muchos de sus seguidores, a saber: que todos los filósofos sociales del siglo xx se sostienen sobre los hombros de Karl Marx.

La vida del espíritu se nutre de semejante transmisión entre generaciones, en la que reviste la misma importancia el acto de conservar que el de renovar. La distancia y la cercanía hacia modos de pensar y sistemas filosóficos determinados se hallan siempre también dispuestas en la actitud vital de los individuos. Es así como probablemente haya que entender la frase de Fichte de que el filosofar tomado en serio no consiste en el uso habitado de enseres inertes, sino que depende de la clase de hombre que

se es. Sin embargo, esto no es para Johann Gottlieb Fichte una adscripción del pensamiento a la antropología, sino que caracteriza antes bien un modo de pensar por el que las experiencias biográficas, las rupturas y los momentos felices, los estímulos y los modelos son trabajados en el propio taller de pensamiento y llevados al contexto de los conceptos mundanos —o quedan, si no, emparedados en la angostura de las fórmulas escolares académicas.

Pistas autobiográficas

Me disculparán ustedes con ocasión de este acto si, antes de desarrollar de forma sistemática el tema anunciado, me dedico brevemente a seguir algunas pistas autobiográficas. Cuando comencé a preparar mi lección pública de clausura me asediaba el pensamiento de no tener en cuenta, al seleccionar el tema, la necesidad de los discursos académicos o de la actualidad política. ¿Pero entonces qué? ¿Cómo cabe trazar en la historia de la propia formación las líneas de desarrollo que al final conforman una teoría en la que está objetivada la propia viva fuerza de trabajo? Me he preguntado, por ejemplo, por los libros que han acompañado de manera especialmente intensa mi vida intelectual, no en el sentido de estímulos estético-literarios, sino en el sentido de su uso enteramente cotidiano. Quiero decir: qué libros he tenido en la mano, y cuántas veces, cuáles he hojeado, en cuáles he marcado ciertos pasajes o metido pequeñas señales de papel, cuáles he extractado, es decir: en qué casos he aprovechado el valor de uso de la mercancía libro.

Las filosofías y los libros, aun usados con frecuencia, amenazan no obstante con quedarse en enseres inertes; hacen falta el contacto y la cooperación con hombres vivos para liberar a los libros y a las teorías de un aura de saber secreto. Muchas de entre las personas que han mantenido una relación próxima conmigo pueden reivindicar para sí haber tenido parte en esto que ahora, no sin cierta presunción, puedo designar como *mi* filosofía. Entre ellas se cuentan los fascinantes profesores de alemán y de historia de mi época de colegio, en otros aspectos amarga. Y los grandes maestros académicos que me han enseñado qué sensación se tiene al contacto con el pensamiento vivo, los amigos y los compañeros críticos: mencionaré tan sólo a Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, a Jürgen Habermas y Alexander Kluge.

Pero el estrato de realidad correspondiente a la historia de las ideas, que yace por debajo de eso otro y del que nos nutrimos toda una vida sin tener siempre conciencia de ello, probablemente sea también de efectos persistentes. Una lección que ha de ser entendida como una especie de rendición de cuentas no debe pasar en silencio por estas fuentes filosóficas. Si cojo las teorías que de forma más frecuente e intensa han tocado el contexto de mi vida y que, una y otra vez, me han confrontado con preguntas, éstas son las de Kant y de Marx. No he tenido más veces en mis manos ningún libro de la tradición filosófica y sociológica que la *Crítica de la razón pura* de Kant, ni más veces tampoco que *El Capital* de Marx. Estos dos libros, que aquí les muestro a ustedes en un estado que documenta de forma sensible un uso de más de cuarenta años, simbolizan también algo de las experiencias felices condensadas en la carrera de mi formación. Pues el tér-

mino [alemán] *Glück* [suerte, dicha, felicidad] comparte una misma raíz con [el alemán] *Gelingen* [salir bien, ser exitoso], donde todavía se halla la parte activa que pone uno mismo en el concepto de suerte.

Quisiera narrarles brevemente tres situaciones de mi vida en las que la ocupación con Kant y Marx le trajo suerte a la historia de mi formación. En calidad de mal alumno crónico cuyos certificados de notas contenían todos los cursos la observación «corre peligro de suspender» (sólo en el certificado del primer cuatrimestre, por navidad, faltaba esta observación, seguramente por consideración hacia mis padres), tengo que reconocer que le debo a Kant el que el director del colegio Hindenburg, el señor Oldenburg, me hiciera finalmente entrega con amigables deseos de mi certificado de bachiller. Como tenía que ser llevado y recogido del colegio siempre en coche, me sobraba mucho tiempo antes y después del horario lectivo, por lo que estaba en posesión de la llave de la biblioteca de alumnos y prácticamente había leído todo lo que ésta contenía. De entre estas lecturas me fascinó particularmente la *Crítica de la razón práctica* de Kant. Escribí para el grupo de trabajo filosófico un ensayo sobre el imperativo categórico y como elogio fui merecedor, algo evidentemente único en la historia del colegio, de una anotación en el libro de clase, el cual normalmente, como es sabido, sólo era destinado a las amonestaciones. El prestigio que gané de esa manera entre los profesores, un prestigio que se hallaba fuera de cualquier cómputo de notas y que por ello era sólo escasamente objetivable, me brindó el billete de entrada a los estudios superiores.

Señoras y señores, no quiero de ningún modo gene-

ralizar esta experiencia feliz truncada por la amargura, pero quisiera dirigirles un ruego a los políticos que asisten aquí en gran número: a pesar de todo el *pathos* modernizador, que puedo entender, y de toda la necesidad de confeccionar también para las evaluaciones criterios cuantitativos, sean indulgentes con los que no encajan en el esquema de las comparaciones establecidas según un término medio y desarrollan una curiosidad personal. Sean considerados con los que aprenden lentamente y a través de rodeos, ¡no son los peores!

También mi segundo encuentro determinante con las teorías de Kant y Marx proviene de un contexto de experiencia en el que éxito y fracaso van unidos uno a otro. Cuando en 1956 emprendí en Fráncfort los estudios de filosofía y sociología, era ya miembro de la Unión Socialista de Estudiantes Alemanes (SDS) y me convertí en 1958 en presidente de la agrupación local de Fráncfort, que, ya por entonces, era de importancia central para la formulación de un socialismo en el espíritu de la Teoría Crítica. La práctica totalidad de los que estudiaban por medio del sindicato en la Academia del Trabajo, asociada a la Universidad de Fráncfort, entró en el SDS de Fráncfort. Por motivos que hasta hoy no alcanzo a entender fui apartado de la presidencia con el voto de una aplastante mayoría. (Ser depuesto por votación genera una amargura particular, ¡y es una experiencia que incluso hoy no le deseo a nadie!) Tuve la suerte de que los más antiguos compañeros y compañeras quisieran consolarme encomendándome la creación de un grupo de trabajo sobre Marx. Durante varios años estuve ocupado en una reelaboración crítica de las tradiciones de pensamiento marxistas con distintas generaciones del SDS, y a lo largo

de este periodo de elaboración de la más amarga de mis derrotas debo de haberme cualificado de tal modo en las cuestiones relativas a la teoría marxiana, que se me brindó la ocasión de intervenir con una fundada exposición sobre Marx en el seminario que le consagraba Adorno. Jürgen Habermas, que comentó conmigo las correcciones al texto, evidentemente quedó impresionado por la exposición, porque me ofreció un puesto de asistente tras su nombramiento como catedrático en Heidelberg, aunque sólo me conocía por esta intervención. Así fue como Marx, a quien a pesar del doctorado nunca se le dio la oportunidad de emprender una carrera académica, me ayudó a ingresar en la república de los científicos. También a sus posteriores asistentes los seleccionó Habermas de manera que de ningún modo estuvieran completamente de acuerdo con sus ideas, sino que pudieran aparecer como interlocutores duros y resistentes.

En el tercer encuentro con la teoría que supuso para mí un éxito feliz, se trataba de mi nombramiento a la cátedra de Ciencias Sociales en la Universidad de Hannover. Tener en 1970 fama de revolucionario subversivo significaba para una carrera académica más o menos lo mismo que aquello a lo que se enfrentó Marx en el periodo del Premarzo. Pueden ustedes imaginarse que con mi fama de rebelde no fuera especialmente bienvenido en la Quinta Facultad de la Universidad de Hannover. El ministro de cultura de entonces, Peter von Oertzen, que por otros compromisos no puede hoy por desgracia estar entre el auditorio, luchó en el gobierno del *land* de Baja Sajonia por nombrarme a partir del segundo puesto de la lista de candidatos. Él estaba seguro de lo que hacía, pero no sabía cómo hacérselo comprender a su primer minis-

tro Alfred Kubel. Mi ventaja era que la Facultad había puesto en el primer puesto de la lista a un sociólogo del montón. Pero traer a un revolucionario a esta Facultad, eso era algo que requería una preparación política muy estudiada. Así que, después de una reunión del gabinete, fui invitado a discutir con Alfred Kubel y algunos miembros de su equipo, pero sobre todo con Peter von Oertzen y el entonces jefe de la cancillería de Baja Sajonia, Ernst Gottfried Mahrenholz, sobre mi percepción de esa importante cátedra. Yo sabía que Kubel era partidario del socialista ético Leonard Nelson. También me había indicado Peter von Oertzen que condujera la idea marxiana de revolución más bien hacia la Revolución francesa según la interpretación de Kant. Por segunda vez me salvó Kant, en especial el imperativo categórico, de una situación vital precaria. Si recuerdo bien, discutí durante horas con el primer ministro, en la armonía de nuestras interpretaciones, el significado inmenso de Kant para un socialismo definido por la conciencia de la responsabilidad. A la mañana siguiente me telefoneó Peter von Oertzen y me dijo: «La cosa ha ido bien, el nombramiento es tuyo».

Con esto quiero concluir las anécdotas biográficas en esta lección y añadir aún una única cosa. Cuando tomé posesión de mi cargo como catedrático ordinario de Ciencias Sociales en la Quinta Facultad, me encontré con una atmósfera gélida; el decano de entonces me saludó, pero ni una sola mano aplaudió. En el seminario que me fue confiado las secretarías me presentaron sus peticiones de cese: un contraste con esta sala de aquí y ahora completamente repleta que apenas cabe poner en palabras.

Ser y deber

Señoras y señores, les he entretenido tan largo rato con esta introducción porque fui adquiriendo cada vez mayor conciencia del problema del inicio a medida que me ocupaba más intensamente con él. Hegel luchó con este problema, pero también Kant y Marx lo hicieron. Cuando Kant habla del «yo, que ha de poder acompañar todas mis representaciones», esto significa *su* giro copernicano: todo lo que aparece en el mundo de los objetos lleva el sello del yo. Cuando Marx dice: la ordenación social capitalista es una ingente colección de mercancías, y la mercancía singular es su forma celular, en ese momento está puesto un inicio del análisis del capital que forzosamente se encamina hacia el final desplegado: la gota de agua que según Spinoza contiene la idea de océano.

Así pues, si contemplamos el exterior del mundo de los objetos, estamos obligados, bajo las condiciones de un mundo liberado de anclajes metafísicos y cosmológicos, a considerar al mismo tiempo la participación del yo en el proceso de constitución; en Marx, la fuente de constitución es el trabajo vivo, en Kant lo son los rendimientos sintéticos de la legislación del yo. Pero por más que en ambas teorías el lado subjetivo del mundo moderno pase a ocupar el centro, así y todo ellas se diferencian fundamentalmente en el peso que otorgan al contenido de verdad y de realidad del conocimiento. Si nombramos a la vez a Kant y Marx, sin embargo, es posible separar con relativa nitidez aquello a lo que se refiere la teoría del conocimiento como el problema de la génesis y la validez. Todo el trabajo de investigación y la entera producción teórica de la obra marxiana van encaminados a com-

prender los determinantes reales de las condiciones de vida sociales, a analizar el nacimiento y la desaparición históricos de un orden social. La pregunta capital para él es: *quid facti?* Las definiciones de la verdad están fundadas, en el caso de Marx, en el contenido de realidad del conocimiento.

Si se consideran las tres preguntas fundamentales de la filosofía, tal como son formuladas por Kant: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me cabe esperar?, se verá que para él lo que distingue inconfundiblemente al hombre de todos los demás seres vivos reside de forma inequívoca en el ámbito de la legislación de la razón, esto es, de la pregunta: ¿qué debo hacer? Y en esto el saber no pinta nada en absoluto. Por muy rico en contenido que sea el conocimiento de la causalidad de las relaciones, éste no añade nada a la cualidad moral de mis acciones. Así pues, *quid juris?*, esto es, la validez intemporal, es lo que en Kant constituye el contenido de verdad de una acción.

Semejante polaridad en el pensamiento —esferas claramente separadas la una de la otra, en las que se contraponen el devenir y el ser, el cambio histórico y las normas independientes del tiempo— le ha inquietado siempre a *mi* pensamiento. Por lo demás, la entera historia de la filosofía europea desde los presocráticos, simbolizada de forma polar por Heráclito y Parménides —para uno de los cuales todo fluye, todo es devenir, mientras que para el otro pensar y ser inmutable son idénticos—, muestra el esfuerzo empleado en resolver la contradicción entre el devenir, la transformación histórica de las cosas y lo incondicionado, las verdades intemporalmente válidas. En el deber anida siempre un momento de pretensión absoluta. Puede incluso decirse que lo incondicionado, lo

absoluto, que ya no tiene cabida en la situación cosmológica y ontológica del ser en el mundo moderno, busca ahora refugiarse en la legislación racional, y esta legislación surge en Kant de la disposición moral que por naturaleza pertenece al hombre y que, junto con la facultad técnica y pragmática, representa con mucho el regalo más importante de la historia de la especie.

Comprobarán ustedes que me acerco con tanteos a la problemática de las precarias relaciones entre ser y deber; pues en esto no se trata sólo de la pregunta: ¿qué debo hacer? Si así fuera podría uno darse por satisfecho con que quizá los diez mandamientos fueran complementados por algunos otros adecuados a la situación actual. La relación de tensión entre saber y deber determina que las presentes aclaraciones tengan que incluir todo lo que sobrepasa la realidad empírica y que, como pretensión, se concede frente a ésta el carácter de obligación normativa.

Cuando Marx formuló su famosa frase de que no es la conciencia de los hombres la que determina su ser sino, al revés, su ser social el que determina su conciencia, dio a luz una de las fórmulas sociológicas más equívocas que haya. Para él se había tratado de confrontar las ilusiones hegelianas de la filosofía de la conciencia, en la que la historia de las ideas era revalorizada como una fuente de acción propia, con la fuerza de gravedad de aquel estrato de realidad en el que tiene lugar la trabajosa producción de la vida humana, desgarrada por los condicionamientos de clase. Su mirada se mueve de arriba abajo, del ciclo de las ideas al autodesgarramiento de la existencia en las condiciones terrenas. Pero esta dirección de la mirada, vuelta hacia el idealismo de todo cuño, le indujo ya a él a construir relaciones de deducción entre

la base y la superestructura, ligadas con gradaciones según el decreciente contenido de realidad.

Marx habla de diversas formas ideológicas de la superestructura en las que los hombres toman conciencia de sus conflictos: formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas y filosóficas. El espacio de acción moral de los individuos no figura entre ellas, pero no es difícil suponer que pertenece a ese reino de ideas de las que dice Marx que han hecho el ridículo siempre que no han ido ligadas a intereses.

La crítica de todo aquello normativamente válido en lo que se insinúan pretensiones de verdad consiste en la revelación incondicional del núcleo terrenal de las brumas ideológicas, que siempre le prestan a éste una ayuda decorativa para el ejercicio del poder. Es así como en la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1791 Marx puede encontrar elementos emancipadores en los derechos de participación estatales, pero ahí donde se trata de los derechos humanos ve en ellos única y exclusivamente el impulso a desarrollarse de la propiedad privada. A quién entonces puede sorprenderle aún que en tiempos de la lucha de clases como guerra civil la moral pudiera ser enteramente reducida a una moral de lucha y que Trotski, en su escrito *Su moral y la nuestra*, no osara ya hablar de una moral que afectaría a los hombres y a la humanidad en su conjunto.

Debe de haber algo dispuesto en el espíritu de los tiempos cuando se recrudece la lucha de ideas entre génesis y validez, de forma que en Marx y en Nietzsche coinciden, por lo que hace a la moral vigente, dos críticos de la época que en lo demás tienen poco que ver el uno con el otro. Nietzsche escribe en el *Crepúsculo de los*

ídolos de 1888: «¿Me preguntan ustedes qué cosas son idiosincrasia de los filósofos? [...] Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio contra la representación misma del devenir, su egipticismo. Creen honrar una cosa cuando la des-historizan, *sub specie aeterni*, cuando hacen de ella una momia». Y esta tendencia a considerar que el devenir y el desarrollo son objeciones contra la verdad va unida, para Nietzsche, con una desvalorización de la sensibilidad, que resulta ser el fundamento principal de lo amoral: «Moral: librarse del engaño de los sentidos, del devenir, de la historia, de la mentira [...] Moral: decir no a todo lo que da crédito a los sentidos, a todo el resto de la humanidad: ésta es toda ella 'pueblo'». La punta de lanza de su crítica de la moral está inequívocamente dirigida contra Kant, y, con una expresa reverencia ante Heráclito, escudriña la entera historia de la filosofía en busca de esos elementos en los que se ha refugiado el mundo verdadero, lo incondicionado y lo absoluto, en la forma de fundamentos de validez de la moral.

Así y todo, no se puede empequeñecer a Kant y convertirlo en un filósofo moral, todo lo contrario. Cuando en 1781 —a la edad relativamente avanzada de cincuenta y siete años— apareció la *Crítica de la razón pura*, Kant se había ganado fama de ser un gran erudito que daba lecciones en ámbitos muy extensos de la filosofía, la ciencia natural, la geografía física y la teología. No obstante, los escritos científicos y gnoseológicos ocupan, ya para sus contemporáneos, claramente el primer plano. Si se toman los títulos de los escritos llamados precríticos —*Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas*, *Teoría general de la naturaleza y teoría del cielo*, *La pregunta: si la tierra envejece, considerada desde la física*,

pero también escritos como las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, *Los sueños de un visionario*, etc.—, producen la impresión de que el interés filosófico de Kant estaba sobre todo dirigido a expandir nuestro saber de la naturaleza, entendida como existencia de las cosas bajo leyes, hasta los límites donde ha de abandonarse el suelo de la ciencia, donde comienzan los sueños de los visionarios o el mundo de lo inteligible, de la cosa en sí, lo nouménico, que sin embargo sólo puede ser una determinación límite y un postulado, nunca conocimiento.

A partir del legado póstumo sabemos de qué manera tan experimental pensaba Kant cuando volvía a formular una y otra vez los pensamientos e iluminaba nuevos aspectos. Existen quizá cien variaciones de la pregunta «¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?». También la filosofía moral y el derecho natural desempeñan en esto un papel, pero pertenecen todavía enteramente al campo de la necesidad empírica, que primero ha de medirse en su extensión, antes de poder servir al edificio estable de la razón. Kant mensura, en esto por lo demás muy similar a Marx, todo el campo de las ciencias empíricas, y ya este acto de mensurar está enderezado al proceso de desligar lo mezclado, de abolir las guerras intestinas al pensamiento promovidas tanto por dogmáticos como por escépticos, de los que dice Kant que son una «especie de nómadas que aborrecen todo cultivo permanente del suelo» y que «de tiempo en tiempo deshacen la unión ciudadana».

Cuando Kant plantea la pregunta «¿qué puedo saber?», se refiere con ella al saber científico, en el que están irrenunciablemente entrelazados los dos troncos del

conocimiento: sensibilidad y entendimiento. Sin embargo, ahí donde sensibilidad y entendimiento están mutuamente vinculados, sólo hay conocimiento condicionado. Si la incondicionalidad del deber es decisiva para la cualidad de la moralidad, entonces este deber tiene que estar desligado de todas las implicaciones causales empíricas del mundo, y los dos mundos, el mundo empírico-causal y el inteligible, tienen que estar separados el uno del otro por un foso ontológico. En esa medida es acertada la crítica de Nietzsche cuando afirma que la moral, en cuanto expresión de lo incondicionado, tiene que negar la causalidad del mundo de los sentidos.

Tan sólo en la solución de la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura* se alcanza para Kant ese punto filosófico en el que pueden ser pensadas como mutuamente conciliables dos formas contradictorias de la causalidad: la causalidad por libertad y la causalidad que constituye el contexto de los efectos de la naturaleza, también la parte correspondiente a los sentidos de la naturaleza humana individual.

Vidas

Al inicio de mi lección cité el pensamiento de Fichte de que la clase de filosofía que se tiene depende de la clase de hombre que se es. Seguramente, los estímulos provenientes de la biografía no pueden explicar de forma suficiente la significación de los motivos y los contenidos de verdad de un camino de formación. Pero el medio social en el que se mueven los filósofos no es desde luego indiferente para su comprensión del mundo. Es por eso por

lo que quisiera esbozar, de forma muy sucinta, algunos elementos esenciales de las biografías de Kant y de Marx. Mi acceso personal a estos grandes pensadores, que consideran los dos la crítica como la substancia del pensamiento capaz de juicio y analizan el comienzo y el fin del mundo burgués entre la comprensión idealizada que tiene éste de sí mismo y su autodesgarramiento, está basado en la simpatía y el respeto que tengo hacia las personas de ambos.

Las familias en las que crecen los dos parecen ser completamente distintas. Si atendemos a lo poco que sabemos de la infancia de Kant en Königsberg, vemos que ésta estuvo determinada por la amante inteligencia de una madre piadosa, que profesaba un pietismo moderado. Aquello sobre lo que Kant escribirá más tarde, sobre las facultades del ánimo, sobre el afecto y el amor, sobre la honradez y una vida virtuosa, lo expresará una y otra vez como agradecimiento hacia su madre. Pero también su padre, a quien, que yo sepa, apenas menciona, tuvo una parte en la educación del joven Kant, en su calidad de maestro guarnicionero implicado activamente en las cuestiones gremiales (no en cuanto talabartero, como a veces se dice por error). El chico, a todas luces despierto, debió de percibir la competencia artesanal de su padre y su espíritu de resistencia, pues el maestro guarnicionero se hallaba, en la disputa con el oficio de los talabarteros, en primera línea de la lucha por la prerrogativa de los guarnicioneros (lo que probablemente significa una especie de derecho de disfrute de bienes inmuebles). El respeto que se ganó el padre entre sus compañeros del gremio era la respuesta a su estilo de vida, que no tenía nada de arrogante ni de engañoso.

En su propia profesión, el hijo nunca dejó de ser un rebelde y jamás se doblegó ante la autoridad, si hacerlo hubiera tocado una sola coma de su modo de pensar. El principio arquitectónico, tal como Kant lo persigue en su filosofía, y la competencia artesanal, de la que siempre estuvo orgulloso, proceden de este contexto familiar. Kant conservó en su pensamiento la sólida actividad del artesano, también ahí donde se trata de sutiles problemas gnoseológicos y metafísicos. Quiero aclararles esto brevemente a propósito del problema del argumento ontológico. Puede que ello suene muy especulativo, pero para Kant es algo muy sencillo y práctico de aplicar.

La tesis de que Dios es omnipotente contiene una determinación del ser en el «es», que parece indicar un enunciado de existencia. El argumento ontológico de la existencia de Dios concluye, a partir de la idea subjetiva de un ser supremo, la existencia objetiva de éste. Si Dios no existiera en la realidad, sino tan sólo como idea, entonces esta carencia estaría en contradicción con el concepto de Dios como ser sumamente perfecto.

Kant desliga la mezcla de lógica y realidad. Este «es» en el proceso lógico de inferencia en su conjunto puede ser entendido sólo como unión de sujeto y predicado, como cópula de un juicio. Kant aclara esta tradición del muy discutido argumento ontológico con el sencillo ejemplo de un tendero. Cuando se dice que Dios es omnipotente, no se puede excluir su existencia, pues ésta, si fuera negada, limitaría su omnipotencia. Hasta aquí el argumento es concluyente. Ahora dice Kant: «Lo real no contiene más que lo meramente posible. Cien táleros reales no tienen en lo más mínimo un contenido mayor que cien táleros posibles. Porque yo diga que los cien táleros po-

sibles son reales, no por eso se convierten en ciento diez o ciento veinte o ciento treinta». Y ahora se presenta el práctico tendero Kant en la aclaración de este argumento ontológico con el siguiente razonamiento: «Pero en el estado de mis bienes hay más con cien táleros reales que con el mero concepto de los mismos (esto es, su posibilidad), pues en el caso de ser real el objeto no está contenido de manera meramente analítica en mi concepto, sino que se añade a mi concepto (que es una determinación de mi estado) de manera sintética, sin que, por este ser fuera de mi concepto, estos cien táleros pensados fueran ellos mismos aumentados en lo más mínimo» («Dialéctica trascendental», «Sobre la imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios»).

El medio del que procedía, determinado por un llano sentido burgués, pero que también permaneció dentro de los límites estrechos del gremio artesanal, indujo más tarde a Kant a creer que sus antepasados, que en realidad provenían de Lituania, eran oriundos de Escocia —lo que seguramente también tenía que ver con su experiencia del escocés David Hume, en quien vio al pensador que le había despertado de su «sopor dogmático» y le había transmitido la importancia de la sensibilidad como segundo tronco irrenunciable del conocimiento. La necesidad de evadirse de las nieblas metafísicas de Christian Wolff y de Leibniz y de superar el concepto escolar de la filosofía fortaleció en Kant, a lo largo de su vida, un profundo afecto hacia el país al que se dirigía su hambre de experiencia: Inglaterra. Todavía a una edad avanzada mandaba a diario a su sirviente Lampe a ir a buscar en el puerto de Königsberg los barcos de comerciantes ingleses que traían noticias y periódicos.

La familia de Marx obedece a un corte muy distinto. Entre los antepasados de Marx, tanto por parte de madre como por línea paterna, se encontraban personalidades de gran erudición; ambas familias de rabinos pertenecían sin duda a la alta burguesía. En 1816 el padre se hizo bautizar, porque su carrera de abogado se veía amenazada por las leyes hostiles al judaísmo de la reacción post-napoleónica. Al futuro consejero de justicia el judaísmo no le importaba especialmente, y optó conscientemente por el protestantismo, esto es, por el cristianismo que más tiene en cuenta la libertad individual, aunque vivía en la católica Tréveris.

Para Kant fue decisiva la madre, para Marx lo fue el padre. En ambos medios familiares naturalmente el mundo de ideas está determinado por la rebelión, la Ilustración y la crítica de las constricciones dogmáticas. Ni el pietismo ortodoxo ni el judaísmo ortodoxo son para Kant y Marx las experiencias determinantes de la infancia y la juventud; en ambas biografías alienta el espíritu de la Ilustración. Esto tiene importancia para la capacidad de experiencia, para la apertura de ambas filosofías en la dirección de un concepto de mundo.

Qué son el derecho y la justicia, en qué consiste una vida buena determinada por las virtudes ciudadanas: puede que esto fuera en múltiples variaciones tema de ambas familias. Las ciudades en las que crecieron eran ciudades fronterizas, lo bastante alejadas de los centros de poder para generar, en el espíritu del comercio y de una cultura que sobrepasa las fronteras, un clima de particular intercambio intelectual. Esto vale tanto para la fundación romana de Tréveris como para Königsberg, cuya fortaleza fue construida desde 1255 por la Orden Teutónica. Fun-

dada como Augusta treverorum hacia el 15 a.n.e. por el emperador Augusto en la región natural de los tréveros, Tréveris poseía ya hacia el año 100 grandes termas y un anfiteatro para veinticinco mil espectadores. A partir de Constantino evolucionó a ser un centro de poder cristiano, y surgió la doble basílica que aún hoy forma el núcleo de la catedral. Las tradiciones romanas, cristianas e ilustradas experimentaron múltiples transformaciones, pero en el mundo burgués esta Tréveris, en la orilla izquierda del Rin, se hallaba en el campo de tensión de la Revolución francesa y la tradición alemana del pensamiento filosófico.

Ludwig von Westphalen, más tarde suegro de Karl Marx, le familiarizó con las obras de Shakespeare; uno de sus profesores del instituto era partidario de la Revolución francesa. Su padre le educó en el espíritu de la Ilustración. Es apenas casual que de los territorios fronterizos de la orilla izquierda del Rin, que mostraron siempre mucho interés por las rebeliones francesas, provengan importantes cabezas como Ludwig Börne, Heinrich Heine o Moses Hess, entre otros muchos. Antes de que el nacionalismo de comienzos del siglo XX trajera una reaccionaria estrechez de miras a estas ciudades fronterizas, ellas constituían imágenes ideales de una sociedad abierta, en la que cualquier forma de dogmatismo no sólo era tenida por estúpida sino por indecente.

Königsberg era el centro espiritual del Oeste alemán, durante siglos lugar de comercio y de trasbordo entre el Este y el Oeste. Junto a la Universidad Albertina y a las Bibliotecas estatal y universitaria, Königsberg albergaba también varias sociedades científicas, había allí una escuela superior de comercio, una academia de arte, con-

servatorio, teatro, museos y diversas escuelas técnicas superiores. Históricamente la ciudad se acercó al centro de Alemania cuando el elector Federico III de Brandeburgo se atribuyó en 1701 la facultad de coronarse en ella rey de Prusia. Pero esto no era la expresión simbólica de que Königsberg fuera por esa época una ciudad especialmente prusiana, al contrario: siguió siendo la ciudad liberal del comercio y del pensamiento también durante las guerras aventureras de Federico el Grande y la ocupación temporal por tropas rusas en la guerra de los siete años.

Conocimiento del mundo y experiencia

Cuando Kant, en el Prólogo a su *Antropología en sentido pragmático*, celebraba el viaje como forma determinante para ensanchar el conocimiento del mundo, es verdad que tenía que constatar que él mismo no había abandonado jamás la ciudad de Königsberg, pero podía, no sin cierta razón, añadir esta nota: «Una gran ciudad, que es el centro de un reino en el que se encuentran los colegios territoriales del gobierno de éste, que tiene una universidad (para el cultivo de las ciencias) y además una situación propicia para el comercio marino, que favorece por medio de los ríos tanto las relaciones con el interior del país como con alejados países colindantes de lenguas y costumbres diversas; una ciudad así, como es Königsberg a orillas del Pregel, puede tenerse ya como un lugar adecuado para ensanchar tanto el conocimiento de los hombres como el del mundo, en donde este conocimiento puede adquirirse incluso sin viajar».

Como pueden ustedes reconocer fácilmente se trata aquí también para el filósofo de justificarse ante sí mismo por la propia desgana de viajar; y si comparamos en este contexto las biografías de Kant y de Marx, se nos muestra una curiosa discrepancia. Sensibilidad y experiencia son para ambos la base del conocimiento científico. El materialismo de Marx es inconcebible sin ellas, y para Kant constituyen el segundo tronco del conocimiento. Viajar era en aquellos tiempos un elemento esencial para ensanchar el juicio en sentido cosmopolita. Pero uno no quiso viajar y el otro tuvo que restringir su actividad viajera en lo esencial a dos motivos forzosos: la huida y la expulsión, por una parte, y los viajes para alcanzar entre padecimientos los centros de cura, por otra. Incluso aunque ambas cosas fueran ligadas a las experiencias propias de cada caso, tampoco en el de Marx puede hablarse más que con reservas de que él mismo hubiera decidido ensanchar su conocimiento del mundo a través del viaje.

Kant y Marx aumentaron su saber del mundo principalmente por medio de las visitas y los libros. La biblioteca desempeñó en la vida de ambos un papel central. Con el puesto de subbibliotecario en la Biblioteca real del castillo de Königsberg, Kant consiguió a la edad de cuarenta y un años su primer empleo como funcionario y un ingreso modesto pero estable. Durante siete años ejerció esta actividad; y lo que de experiencia acumulada del mundo y de producción científica no encontró en esta biblioteca, evidentemente bien dotada, dejó que se lo transmitieran los periódicos extranjeros y las visitas. En la ronda de sus tertulias de mesa, que alcanzaron fama y que regularmente alargaban la sobremesa desde la una del mediodía hasta las cuatro o las cinco, se daban cita todas

las profesiones, y los comerciantes que informaban sobre países extranjeros eran especialmente apreciados. Su mejor amigo, Joseph Green, era un comerciante inglés. Aquí se discutían los acontecimientos políticos del día, y todos los temas eran bienvenidos salvo por una prohibición: no se debía hablar de su filosofía. A excepción de esto, Kant se interesaba por todo: por la campaña de Napoleón en Egipto tanto como por la Declaración de independencia de los Estados Unidos o por la Revolución francesa, pero también por el desarrollo económico y científico de Inglaterra. En general, su necesidad de recibir informaciones atinentes a la experiencia cotidiana se concentraba muy fuertemente en Francia y, ante todo, en las islas Británicas.

Es ciertamente un desarrollo interesante y curioso de la historia intelectual moderna el hecho de que estos dos exponentes concordantes de la burguesía, que sin embargo resultan tan contrarios en su filosofía de conjunto, de los que hablo aquí, extraigan la base empírica de su mundo de experiencia esencialmente de Francia e Inglaterra. Porque esto vale también en cierto sentido para la formación de la teoría kantiana: Rousseau —cuyo retrato era el único cuadro que adornaba las paredes de la casa de Kant— «me ha devuelto al buen camino», dice, «pues me ha transmitido el respeto hacia el pueblo». La lectura de David Hume, a su vez, liberó a Kant del racionalismo exaltado y rehabilitó los sentidos en la teoría del conocimiento.

El mundo de experiencia de Karl Marx estaba compuesto de manera similar: en el análisis político se orientaba por Francia, en el económico, por Inglaterra como país capitalista más desarrollado. Pero Marx estaba co-

mo clavado a su asiento 36 del Museo Británico, la biblioteca que había reunido los tesoros espirituales del mundo de entonces y los ofrecía para su uso. La mayor parte del tiempo de sus tres décadas en Londres lo pasó Marx aquí; también él vivía esencialmente de experiencias secundarias, de libros, periódicos y visitas.

Verán ustedes, señoras y señores, que la grandeza de un pensador y la importancia de una innovación filosófica no siempre dependen de la velocidad física del movimiento, de su flexibilidad, para decirlo algo más modernamente. El hombre flexible en todas sus dimensiones no es, así se demuestra en cualquier caso, el único hombre racional o creativo. Los procesos formativos, que tienen como metas del aprendizaje la capacidad de juicio y la facultad de experiencia, requieren para abrir las ideas al mundo de la fiabilidad de un campo de cultivo. Se puede hablar en este sentido de la agricultura de la razón. En Cicerón a esto se le llama *cultura animi*, cultivo del alma, de los sentidos, del entendimiento, de donde ha nacido nuestro moderno concepto de cultura.

La formación es también una forma de almacenar actitudes hacia el mundo que sean fiables, herramientas conceptuales, maneras interesantes de ver las cosas que jamás pueden ser sustituidas por una producción *just in time* [en el momento oportuno]. La tenacidad y la fiabilidad en el cultivo del suelo son elementos esenciales de ambas teorías, de la kantiana tanto como de la marxiana. El consciente arraigo de su pensar, que tiene que ver con este sedentarismo literal, no obstante, no le sentó bien a sus carreras soñadas en la república académica. Kant sólo llegó a ser a la edad de cuarenta y seis años catedrático titular (su profesor Martin Knutzen, en cambio, era ya

con veintiuno catedrático supernumerario). Para Marx la carrera académica, a la que sin duda había aspirado, estuvo concluida ya a los veinticinco; su examen de doctorado en Jena tuvo lugar *in absentia*, porque no se le permitió entrar en el país. Es verdad que así pudo escribir libros y tomarlos en préstamo de la gran biblioteca del Imperio, pero incluso el empleo seguro de subbibliotecario le permaneció vedado.

Kant y la libertad

¿En qué consisten, pues, los jalones con los que Kant y Marx han marcado nuestra imagen del mundo? O dicho a la manera bíblica: ¿cuáles son los agujones en la carne de la constitución burguesa del mundo que siguen, hoy como ayer, causando dolores y mantienen en estado de agitación las cabezas de los espíritus despiertos? La considerable distancia temporal entre Kant (1724-1804) y Marx (1818-1883) desempeña por supuesto para la búsqueda de respuestas un papel decisivo. Entre la época de la Ilustración, a la que Kant tenía el sentimiento de pertenecer, por un lado, y el Premarzo determinante para Karl Marx y la Revolución de 1848, por otro, se encuentran tremendos puntos de fractura social: la Revolución francesa, las guerras napoleónicas y la vigilancia tutelar de la Restauración. En tiempos de revoluciones epocales de la sociedad la cuestión de la relación entre ser y deber pasa casi automáticamente a un primer plano; todos los espíritus despiertos andan ocupados en cómo debe ser el mundo y en cómo es posible transformar el deplorable estado en el que se encuentra el presente.

Quiero concentrarme aquí en un punto filosófico-sociológico que, como supongo, puede valer para aclarar los rasgos esenciales de la ordenación burguesa del mundo y de la constitución existencial de los hombres. Me refiero a la transformación, más aún, a la inversión de las relaciones entre medios y fines. Esta pareja de categorías pertenece, como muy tarde desde Aristóteles, al acervo originario de la reflexión filosófica. ¿De qué medios se sirve por ejemplo la naturaleza para realizar determinados fines? ¿Cuál es el *telos* al que está ordenada una capacidad práctica y qué medios se requieren para alcanzar estas metas?

«Toda capacidad práctica y toda investigación científica, lo mismo que toda acción y elección tienden hacia un bien, como es universalmente aceptado. De ahí la correcta determinación del bien como meta a la que todas las cosas tienden.» Así da comienzo la *Ética nicomaquea* de Aristóteles. Y la pregunta por el *summum bonum*, por el bien supremo para la vida humana en este mundo, también le importa sobremanera al ilustrado Kant. Al primer giro copernicano, que le arrebató a la tierra su lugar asegurado como centro del mundo, añade Kant un segundo giro por el que ahora el yo, la subjetividad, el hombre, es promovido en cierto modo a primer motor del acontecer del mundo. ¿Qué hace el hombre de este puesto especial en el cosmos? Si bien Kant no incorporó de forma explícita la pregunta «¿qué es el hombre?», como pregunta fundamental de la filosofía, a la *Crítica de la razón pura* (sólo en las *Lecciones de metafísica* se la encuentra), sin embargo, todo el pensamiento kantiano gira en infinitas variaciones en torno a lo que el hombre puede y *debería* hacer de sus disposiciones naturales.

Es ésta la búsqueda del absoluto, de lo incondicionado en este mundo, después de que todas las redes teológicas y ontológicas se han roto. ¿En qué puede el hombre reconocer que él no se presenta tan sólo en cuanto soberano y legislador frente a los objetos naturales carentes de voluntad (Kant dice: «Doy a la naturaleza sus leyes»), lo que no puede todavía considerarse un acto de la libertad real? ¿Qué distingue al hombre de manera fundamental de cualquier cosa y de cualquier otro ser vivo? Algunos dicen: la naturaleza del hombre, el *animal rationale*, el ser vivo pensante, la razón. Es verdad que Kant concede a la razón un rango elevado en la jerarquía de las facultades humanas, pero ella no es la característica distintiva central con respecto a todos los demás seres vivos. Esta característica es, antes bien, exclusivamente la facultad puesta en la disposición natural a la moralidad de, a partir de la libertad absoluta, darse a sí mismo y dar a otros seres vivos capaces de libertad leyes del trato pacífico entre los hombres.

Permítanme ustedes por ello que haga en este contexto un breve excursus filosófico sobre el modo de argumentación kantiano en la *Crítica de la razón pura*. En la segunda parte de este escrito se trata de lo que inquieta sin cesar a la razón humana, pero de lo cual no hay ningún conocimiento seguro, esto es, ningún conocimiento fundado en el entendimiento y la sensibilidad. En esta «Dialéctica trascendental» se encuentran cuatro antinomias, lo que de acuerdo con el sentido de esa palabra en griego probablemente signifique que nos hallamos aquí ante una contradicción legal, la contradicción de una ley consigo misma, de manera que las partes en conflicto no pueden orientar sus argumentos según un criterio común. Más

bien, la resolución de esta contradicción contenida en la propia ley es antes que nada el resultado de un certamen de argumentaciones, como los que caracterizaban por entonces las disputaciones académicas. Así Kant le concede a la tesis y a la antítesis un campo de fundamentación muy amplio.

Para poder comprender el peso de la decisiva tercera antinomia, se requiere un breve esbozo de las otras tres. La primera dice en la tesis: «El mundo tiene un comienzo en el tiempo y, con respecto al espacio, está también encerrado en límites». La antítesis dice: «El mundo no tiene comienzo, ni tampoco límites en el espacio, sino que es infinito, tanto respecto del tiempo como del espacio». En la segunda antinomia se trata de lo compuesto y de lo simple, pero también aquí nos las tenemos con una argumentación referida al comienzo y al absoluto. En la cuarta se trata de la cuestión de si tiene que haber un ser absolutamente necesario o ninguno. En las antinomias mencionadas se refleja para Kant el conflicto más o menos estéril que determina el esfuerzo infinito pero inútil de la metafísica anterior.

La tercera antinomia, cuya aclaración me interesa aquí, tiene una antitética clara y simple. La tesis dice: «La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que puede ser derivado el conjunto de los fenómenos del mundo. Para la explicación de éstos es además necesaria una causalidad por libertad». La antítesis dice: «No hay libertad, sino que todo en el mundo sucede únicamente según leyes de la naturaleza». En todos estos casos se trata de ideas transcendentales, no de conocimientos empíricamente demostrables que obliguen a seres humanos dotados de razón a declarar su acuerdo con ellos. De

qué lado de estas antinomias se incline uno, si del lado de la causalidad por libertad o del de la causalidad natural, no es nunca por eso mero resultado del conocimiento, sino que es ello mismo un acto de libertad. La tercera antinomia es por ello en la obra kantiana el *shibboleth*, las aguas divisorias que separan a los apologetas de la causalidad, que concentran toda su energía en la indagación de las causas hasta penetrar en los últimos elementos, de aquellos que descubren el comienzo absoluto, el primer motor, en el contexto cotidiano de los hombres.

Este admirador de los tenderos y escéptico en lo relativo a excentricidades metafísicas piensa de forma sensata y práctica: por lo que hace al comienzo del curso del mundo, esto es algo que de ningún modo podemos decidir: «Pues no hablamos aquí del comienzo absolutamente primero según el tiempo, sino según la causalidad. Si yo ahora (por ejemplo) de manera completamente libre, y sin el influjo necesariamente determinante de las causas naturales, me levanto de mi silla, entonces en este suceso, junto con sus consecuencias naturales hasta el infinito, comienza una nueva serie en absoluto, aunque según el tiempo este suceso no sea más que la continuación de una serie precedente. Pues esta resolución y este acto no residen de ningún modo en la sucesión de los meros efectos naturales [...] La confirmación de la necesidad de la razón de remitirse en la serie de las causas naturales al primer comienzo a partir de la libertad salta en esto muy claramente a la vista: que [...] todos los filósofos de la Antigüedad se vieron forzados a admitir, para la explicación del movimiento del mundo, un primer motor, esto es, una causa que actúa libremente, que dio comienzo a esta serie de estados en primera instancia y por sí misma.

Pues a partir de la mera naturaleza no osaron hacer concebible un primer comienzo».

Es este pensamiento que se tiene en comienzos absolutamente primeros el que fascina a Kant. Que el ser humano pueda poner semejantes comienzos lo convierte en algo único en todo el mundo restante. Que el hombre esté liberado de las constricciones de la causalidad natural y sea capaz, en la historia de la especie, de dar un salto a la libertad, le proporciona un puesto en el mundo histórico que incluso modifica el concepto de causalidad. Él es libre de limitar su propia libertad por medio de leyes, y ése es el punto más alto de la capacidad de la libertad.

La filosofía moral de Kant gira, antes de recibir en la *Crítica de la razón práctica* de 1788 su figura conclusiva, en torno a tres conceptos: libertad, autonomía y dignidad. También en sus *Lecciones* trabaja Kant en sacar estos tres conceptos de las implicaciones causales del mundo empírico sin volatilizarlos a la vez en la forma de ideas no vinculantes y privarles así de su idoneidad como fundamentos del «reino de los fines». Pues se trata para Kant de salir al encuentro de la presión avasalladora en el reino de los simples medios —un reino que mediante la visible ampliación de la producción de mercancías y del intercambio universalizado relega cada vez con más fuerza a los hombres— a través de leyes basadas en la libertad, pero que tienen la misma capacidad vinculante que las leyes de la naturaleza. El intento de resolver el problema de la libertad obliga a Kant a arrancar a la ontología huérfana de sujeto la pareja de conceptos, conocida a partir de la historia de la filosofía, de esencia y fenómeno, *mundus intelligibilis* y *mundus sensibilis*, y trasplantarla a la dotación básica de la subjetividad moderna. La

escisión del sujeto en un carácter inteligible y otro empírico forma la base para la distinción entre cosa en sí y fenómenos y ha de considerarse el precio a pagar por el imperativo categórico, separado de todo motivo sensible.

La libertad es el *fundamento del ser* de la ley moral, la ley moral, a la inversa, el *fundamento del conocimiento* de la libertad. No podemos probar la libertad porque para esta prueba dependeríamos del segundo tronco del conocimiento, la sensibilidad. Sólo así puede para Kant ser defendida la libertad: el respeto por sí misma de la ley moral y la obligación son formas puras de expresión del deber a las que les es negado todo impulso empírico. Pero también los efectos son desligados de la ley moral; la buena voluntad recibe un esplendor que pocas veces se le otorga: «Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que sin restricción pudiera tenerse por bueno, a no ser una voluntad buena». Así comienza el escrito *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. La buena voluntad, por tanto, no es sólo lo que causa o hace, sino lo único que puede ser estimado por el querer como bueno en sí y apreciado por sí mismo por encima de todo lo que las inclinaciones provocan. Semejantes fórmulas incitaron incluso al venerador de Kant que fue Friedrich Schiller a componer unos versos en los que se burla de ellas. En los *Xenien* escribe: «Sirvo gustoso al amigo, pero ¡ay! lo hago por inclinación, y así a menudo me aflige que no soy virtuoso».

Pero las distintas formulaciones del imperativo categórico, esto es, del imperativo incondicional, son cualquier cosa menos fórmulas huera de contenido. Cuando Kant dice: «Hay que *poder querer* que una máxima de nuestra acción se convierta en ley universal: tal es el ca-

non del enjuiciamiento moral de aquélla en general», esto suena todavía a una regla formal. Pero esta impresión se disuelve en seguida tan pronto como se toma la siguiente formulación del imperativo categórico: «Actúa de forma tal que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca meramente como medio». Y este fin en sí mismo, que no puede desligarse del individuo, ha de ser siempre entendido, en el sentido del ilustrado Kant, como un paso fuera de la minoría de edad debida a uno mismo o a otros, como un enriquecimiento del contenido de la autonomía y, con ello, del campo de la autolegislación.

Dignidad y precio

¿Qué pasaría si hoy, cuando aumentan las ganancias y se suceden al mismo tiempo los despidos, los empresarios o los *managers* reflexionaran, en el sentido de la exigencia de Kant, sobre si emplean a sus trabajadores meramente como medios para obtener beneficios? ¿Qué pasaría si reflexionaran sobre emplear la fuerza de trabajo no sólo como valor de cambio sino, al mismo tiempo, pensando en dotarla de posibilidades más ricas en contenido, de manera que los que dependen de otros puedan moverse en este mundo de forma más autónoma y más libre de angustia?

Kant siempre protestó una y otra vez contra la mercantilización de los hombres: comprendió muy bien lo que la producción capitalista de mercancías, entonces en ascenso, hace de los hombres y lo que significa que los

príncipes vendan a sus propios súbditos como mercenarios de otros Estados. Es verdad que el hombre puede equivaler a una minucia en el universo, pero para Kant se da una inversión en el orden humano cuando hay ejemplares de la propia especie que lo tratan como una minucia semejante. Una y otra vez ensaya variaciones sobre el tema del precio y la dignidad. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* se dice: «En el reino de los fines todo tiene o un *precio* o una *dignidad*. Lo que tiene un precio puede ser sustituido por algo *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio, y por tanto no admite equivalente alguno, eso tiene una dignidad». Una y otra vez va en contra de un mundo en el que ya no hay más que valor relativo, esto es, nada más que precios: «Lo que se refiere a las inclinaciones y necesidades universales del hombre tiene un *precio de mercado*; lo que, sin suponer una necesidad, es conforme a cierto gusto, esto es, a una satisfacción por el mero juego, sin fin alguno, de nuestras facultades anímicas, tiene un *precio de afecto*; pero aquello que constituye la condición bajo la cual únicamente puede algo ser fin en sí mismo, eso no tiene un mero valor relativo, esto es, un precio, sino un valor interno, esto es, dignidad».

Así pues, no podemos conocer la facultad de la libertad. Dependemos de las indicaciones, en cierto modo de las señas que nos hace la naturaleza. La ley moral es el único *Faktum* de la razón pura práctica; dado que los hombres pueden actuar contra todas las seducciones del mundo de los sentidos, tenemos buenas razones para suponer la libertad. Y dado que la naturaleza en general no desarrolla facultades completamente carentes de sentido, nos quiere significar con la capacidad de la libertad que

también *debemos* aprovechar esta facultad. Cien años antes de Kant formuló Thomas Hobbes el valor de un hombre todavía por entero en precios de mercado: «El valor (*value*) o la valía (*worth*) de un hombre es, como el de todas las demás cosas, su precio. Es decir, que se rige por la cantidad que pagaríamos por utilizar su poder [...] Como en el caso de las demás cosas, tampoco en el caso de los hombres es el vendedor quien determina el precio, sino el comprador».

Dignidad, autonomía, conciencia de sí, posición erigida (de la que se ocupa en la *Metafísica de las costumbres* el capítulo dedicado al servilismo): éstas son categorías que le confieren al deber incondicional sus caracteres concretos; en esa medida, Kant extiende el concepto de naturaleza como existencia de las cosas bajo leyes heterónomas hasta dentro del mundo histórico. Ahí donde se trata del empleo de los hombres meramente como medios y de cosas equivalentes todavía están en juego relaciones naturales; pero el mundo histórico-social es con todo el suelo cultivable sobre el que puede formarse el reino de los fines o de la libertad. En la naturaleza no se le ha perdido nada al deber. «No podemos preguntar lo que *debe* suceder en la naturaleza, tan poco como podemos preguntar qué propiedades debe tener un círculo.»

Ahora bien, por mucho que Kant procure mantener fuera de esta región de la razón humana —que está desde luego generosamente dotada con la capacidad de conocer, la reflexión, el juicio, la imaginación y la facultad de decidir— el mundo de la experiencia como fundamento de determinación, sin embargo, no puede conseguirlo del todo en el caso de la ley moral y de la idea de la conciencia como instancia moral. Cuando por ejemplo considera

a la conciencia como un «tribunal interior» y ve determinado el modo de trabajo de esta instancia por la acusación, la defensa y la administración de justicia, las personas que menciona —fiscales, procuradores, abogados, jueces— están sin embargo pertrechadas con argumentos, y esto siempre quiere decir también con el saber para dar lugar a una decisión. Kant habla del «sí mismo» doble, de una personalidad dúplice, al tener por una parte que sostenerse temblando ante la barra de un tribunal, sin embargo, a él mismo confiado, pero al detentar por otra parte el cargo de juez por una autoridad innata. También en este punto tiene que recalcar expresamente que no existe ninguna teoría sobre la relación causal de lo inteligible con lo sensible, es decir, que no es posible el conocimiento.

El otro ejemplo se refiere a la Revolución francesa. Kant posee suficientes informaciones sobre el Terror sangriento ocasionado por los jacobinos. No obstante, mantiene su adhesión a la Revolución francesa, no en cuanto acontecimiento empírico, sino en cuanto «signo de la historia», que, lo mismo que la ley moral, remite a la disposición moral del hombre, es decir, a una tendencia de la especie humana en su conjunto, no considerada según los individuos aislados, «de progresar hacia lo mejor». Esta forma del progreso no implica que los hombres lleguen a ser más morales o más virtuosos, sino, en todo caso, que las inclinaciones a la guerra (la guerra parece estar injertada en la naturaleza humana, dice Kant) y a litigios y pependencias son cada vez domeñadas y domesticadas con mayor fuerza por tribunales establecidos en los distintos Estados, pero también ahí donde se trata de las relaciones interestatales. Kant emplea por vez primera en la historia

el concepto de «sociedad de naciones» y designa con él una estructura federativa de la sociedad mundial como forma con sentido de las reglas de procedimiento interestatales.

Kant no acepta los puentes y las mediaciones entre el mundo de la ley moral ligado a las decisiones individuales, esto es, el *deber*, y el *ser*, en las muy amplias expresiones de las leyes naturales. Esto contiene un momento de rectitud y es una medida de seguridad frente a los intentos de procurar legitimaciones morales para las situaciones de poder y de dominio. «La auténtica moralidad de las acciones (mérito y culpa) permanece por ello para nosotros, incluso la de nuestro propio comportamiento, completamente oculta. Nuestras imputaciones sólo pueden ser referidas al carácter empírico. Pero cuánto de esto sea puro efecto de la libertad [...], nadie puede penetrarlo, y por ello tampoco juzgar conforme a una completa justicia.»

Marx y la moral

Marx llamó a Kant el filósofo alemán de la Revolución francesa. Esto es una gran reverencia ante este pensador al que los cristianos ortodoxos de distintas confesiones denominaron el «tritador de todo», porque había rebajado a Dios a mero postulado de la razón práctica. Puede parecer a primera vista que Marx y Kant, unánimes en su *pathos* científico, no se hallan tan distantes al valorar la relación entre ser y deber. Pues ahí donde en la obra marxiana se hace valer el elemento científico del socialismo, andan en torno ideas morales o actitudes de protesta

morales. El socialismo utópico, al que Marx y Engels se enfrentaron toda su vida, fue siempre también un socialismo moral. Desde luego, no se trata de que Marx hubiera puesto en duda la ética cotidiana de las condiciones de vida humanas. Se trata más bien, en el caso de ambas filosofías, de la pregunta por la significación que tienen la ética, la moral y la ley moral, y si se quiere, también los imperativos hipotéticos y categóricos, para la acción de los hombres que no quieren resignarse a la constitución dada del ser del mundo.

En una jerarquía de importancia, Kant sitúa la ley moral en lo más alto, Marx en cambio en lo más bajo. Esto es ciertamente una tosca descripción de las cosas, pero acierta en el punto decisivo: que para Marx el proceso de civilizar el mundo no es nunca el resultado de la acción moral individual o de la acción jurídica. Ambas cosas las intenta anclar en el ser social, con la esperanza de que el deber obtenga su fuerza de las leyes del movimiento social e histórico. En esto sigue por completo la crítica hegeliana de la contradicción no mediada entre lo incondicional del deber y las relaciones de causalidad del mundo empírico. Marx podría suscribir sin vacilar las famosas frases de la *Filosofía del derecho* de Hegel: «Por decir todavía una palabra sobre la *instrucción* que pretende decir cómo debe ser el mundo, la filosofía de todas maneras siempre llega tarde para esto. En cuanto *pensamiento* del mundo ella no aparece más que en el momento en que la realidad ha cumplido su proceso de formación y está terminada [...] El búho de Minerva no levanta el vuelo más que con el crepúsculo». Sólo cuando el deber se mueve en el ser mismo y en calidad de fuerza colectiva empuja hacia su propia realización, pierde la im-

potencia de la intervención individual y se carga con poderes históricos.

La crítica paralela de Hegel y Marx al normativismo y a la mera buena voluntad no es una negación de la capacidad humana de libertad. Por muy equívoca que sea la manera de hablar del hombre como de un conjunto de relaciones sociales, porque el hombre aparece así completamente aprisionado por la causalidad de relaciones forzosas, está claro para Marx que los hombres hacen ellos mismos su historia, pero, como añade, no en las condiciones elegidas por ellos. ¿Cómo pueden entonces estas condiciones ser incluidas en el deber de la ley moral sin disolver la incondicionalidad del comportamiento moral? Marx se pone a buscar las palancas de la realidad que puedan accionar los sujetos para hacer así manipulable y consciente el deber dispuesto en el ser social y que empuja hacia su propia realización.

El Marx temprano se halla verdaderamente obsesionado por el pensamiento de penetrar en la fuerza propia de las circunstancias para mejorar las condiciones de un posible comportamiento moral. «El crítico puede referirse a cualquier forma de la conciencia teórica y práctica y desarrollar a partir de las formas propias de la realidad existente la realidad verdadera como su *deber* y su fin último.» Kant nunca concebiría un deber semejante como un acto que tiene cualidad moral. Querer derivar la moralidad a partir de leyes naturales o a partir de circunstancias empíricas históricas sería para Kant una negación de la legislación autónoma y la integración de la moralidad en el intercambio de cosas equivalentes.

Es digno de notar que la doctrina de los dos reinos exista también en Marx. Para Kant el reino de los fines

incluye el de la libertad y la dignidad, mientras que el de los medios y las cosas equivalentes está comprendido en las leyes naturales. Hegel desliga el reino de los fines de la moral y declara en la *Gran Lógica*: «Este es el concepto, el reino de la subjetividad o de la libertad». Así pues, el reino de la necesidad es abandonado en el tránsito hacia el pensar que concibe. Sucede al revés con Marx. La fuerza de la crítica y el sentido práctico del pensar que concibe no se prueban más que ahí donde se quiebra la resistencia de las circunstancias. Ahí donde a partir de las cosificaciones es desatada la fuerza de trabajo ligada en ellas y donde es liberada en sus impulsos de transformación revolucionarios. «¡Hay que obligar a bailar a estas relaciones petrificadas cantándoles su propia melodía!»

La orientación de semejante conocimiento contiene ella misma un momento moral; así es como Marx confiere al imperativo categórico de Kant un giro característico de su teoría. «Ser radical es tomar la cosa de raíz. Pero la raíz para el hombre es el hombre mismo [...] La crítica de la religión concluye con la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre, por tanto, con el imperativo categórico de derribar todas las relaciones en las que el hombre es un ser rebajado, esclavizado, abandonado, digno de desprecio...» Esto no es la formulación positiva de una ley moral, pero es, en el cumplimiento práctico y real de la crítica, la lucha contra lo inmoral que reside en la esclavitud, la humillación, la soledad y el desprecio.

Marx denuncia la dependencia del hombre con respecto a las condiciones sociales lo mismo que Kant, pero la producción capitalista de mercancías, que se desarrolla cada vez con más fuerza, y la polarización en clases estrechan el campo para producir una ordenación de la socie-

dad basada en la paz y determinada por el derecho y la moral. Esta referencia a las condiciones de nacimiento de una filosofía, a la génesis, ciertamente no es capaz de poner en cuestión su contenido de verdad, su validez. Pero tiene lugar, para permanecer en nuestro tema, una inversión de la importancia de ser y deber. Para Marx el camino que conduce a superar la alienación es igual de largo que el camino de la alienación. El fetiche de la mercancía, que consiste en tergiversar valor de cambio y valor de uso, de manera que los valores de uso son degradados a meros apéndices de la producción de mercancías al igual que lo es la fuerza de trabajo viva a apéndice del capital, estas relaciones petrificadas, pues, ya no pueden ser quebradas individualmente, ni tampoco mediante la fuerza moral de la autolegislación de los hombres, sino únicamente ya de forma colectiva mediante un cambio revolucionario.

Ahora bien, al ser degradada la fuerza social de la moralidad irrenunciablemente ligada a las decisiones individuales, los impulsos morales dirigidos contra la explotación, la injusticia y el aislamiento son integrados cada vez con más fuerza en la economía colectiva de la lucha revolucionaria, y el imperativo pensado en Kant de forma universal mediante la legislación de la razón pierde su validez. La libertad degenera en la comprensión de la necesidad y, desligada de la cualidad moral, se convierte en problema del saber. Es así como puede Engels constatar en el *Anti-Dühring*: «[...] así como la sociedad se movía hasta ahora en oposiciones de clase, así la moral fue siempre una moral de clase [...] aún no hemos superado la moral de clase. Una moral verdaderamente humana, que estuviera por encima de las oposiciones de clase

y del recuerdo de ellas, no será posible más que en un estadio de la sociedad que no sólo haya superado la oposición de clase, sino que también la haya olvidado para la praxis de la vida».

Esto tiene naturalmente graves consecuencias para las luchas de emancipación de los hombres. Porque negar una validez de la moral y del derecho que vaya más allá de las clases sociales significa nada menos que renunciar en las situaciones de lucha a un motivo central de la indignación. En el escrito contra Proudhon, Marx critica las ideas de la justicia eterna, que atribuye a los prejuicios burgueses y a los intereses de clase. Marx se niega a acordar a la moral una significación propia en el proceso histórico, pero toda su obra científica está repleta de conceptos y símbolos que denuncian la miseria terrenal, el autodesgarramiento de la existencia humana, y protestan contra ellos. Esto vale también en particular para el contexto, central en el análisis, de las tergiversaciones en la producción capitalista de mercancías, donde por primera vez en la historia el valor de uso se convierte en medio del valor de cambio; donde el auténtico fin de la producción —que los hombres produzcan bienes que emplean para la satisfacción de sus necesidades vitales— se convierte en mero apéndice de las leyes de acumulación desvinculadas del reino de los fines. Y lo que es peor: incluso los hombres vivos son incluidos en este comercio de mercancías universalizado, de manera que el carácter doble de cualquier mercancía, a saber, el ser valor de uso y valor de cambio juntamente, ahora define también al hombre. El hombre en cuanto portador de la mercancía «fuerza de trabajo» se mueve según las mismas leyes que las demás mercancías: éste es el punto más alto de la cosificación y

de la alienación. En el intercambio forzoso con el capital, realiza así esta especie de guardianes de las mercancías el valor de cambio y *aliena* el valor de uso de su mercancía «fuerza de trabajo», la única que posee.

Señoras y señores, no quiero ofrecerles ningún pliego de descargos rellenando las lagunas evidentes en la obra de Marx. Lo que tenemos aquí es, a mi modo de ver, una grandiosa confusión del pensamiento de Marx respecto a sí mismo que ha tenido fatales consecuencias, como aún les mostraré. Incluso en pasajes marcadamente científicos y aparentemente libres de valoraciones en *El Capital*, Marx se sirve de las categorías de moral y justicia para incluir su análisis en el mundo sentimental de la indignación. Hasta los numerosos quiebros irónicos persiguen ese fin. Tómese por caso el siguiente pasaje, en el que nuestras *dramatis personae*, el capitalista y el asalariado, abandonan la esfera de la circulación simple y entran en el proceso de producción. Dice entonces Marx: «El antiguo propietario de dinero va delante como capitalista, el propietario de la fuerza de trabajo le sigue como trabajador suyo: uno dándose importancia, sonriendo satisfecho y ávido de negocio, el otro, con timidez y resistiéndose, como alguien que quiere vender su propia piel en el mercado y no tiene nada más que esperar que la ... tenería».

Quien eche un vistazo a la *Metafísica de las costumbres* de Kant, donde éste trata de distintas virtudes y vicios, de la codicia, el servilismo, etc., se quedará pasmado al encontrar valoraciones que Marx hace de manera muy similar cuando habla de las furias del interés privado, de la libertad de comercio sin escrúpulos y de que la dignidad personal se halla disuelta en valor de cambio, de que

la exaltación, el entusiasmo y la melancolía son ahogados en el agua heladora del cálculo egoísta.

He hablado de una confusión ética con respecto a sí mismo en el pensamiento marxiano que tuvo consecuencias fatales. Cuanto mayor era la dureza con la que la ortodoxia marxista pasaba a un primer plano como doctrina económica y doctrina de la lucha de clases, tanto más decididamente se trabajó con exclusiones. Mientras la economía adoptaba paulatinamente el estatus de una materia dura, sólo accesible al análisis científico, aquellos problemas éticos de la dignidad, la justicia, y en general el deseo de contemplar el socialismo como la cuestión de una conformación más humana de las cosas, fueron aherrrojados cada vez con más fuerza en el ámbito del encubrimiento ideológico y del autoengaño. Cuando después de la Revolución de octubre el Marx cortado a la medida leninista tuvo que funcionar como legitimación de lo existente, las preguntas por una vida digna y honrada surgidas en el día a día de los hombres perdieron todo significado.

Kant y el socialismo

Kant hubiera hecho valer en contra de este objetivismo huérfano de sujeto la disposición natural de la moralidad, de la que extraen los hombres su comportamiento ético, esté ello previsto o no en las condiciones existentes. Cuanto mayor era el rigor con el que se solidificaba históricamente la escisión entre las formas del marxismo occidental y las del marxismo del Este, que quedaron petrificadas como religión de Estado, y en la medida en que dicha es-

cisión hubo de aparecer finalmente como insuperable, tanto más precariamente se configuró el papel de la filosofía kantiana. El leninismo declaró a Kant una herencia clásica, pero sólo le manifestaba respeto en cuanto un estadio del pensamiento superado por Hegel y Marx. Nosotros somos, dicen Marx y Engels, no sólo los herederos de Fourier, Owen y Saint-Simon, sino también de Kant, Fichte y Hegel. Con ello estaba el asunto liquidado en el dominio soviético; se consideró que las ideas defendidas por Kant habían sido neutralizadas políticamente. (Como sabemos hoy, fue la reclamación de la dignidad, de los derechos humanos, de la justicia y la libertad la sustancia de la que se nutrieron los disidentes de todas las tendencias y la que al final derribó estos sistemas de dominio.)

Kant es, por así decir, un aguijón en la carne del movimiento socialista. Pues también en Occidente los marxistas ortodoxos, como Karl Kautsky, con su estricta observancia altamente formalizada, se lo pusieron en cierta medida difícil a ellos mismos para admitir en sus construcciones teóricas la idea de motivos subjetivos y de tareas éticas, de las que sin embargo el movimiento visiblemente se alimentaba. Sólo pocas personas políticamente influyentes se refirieron en la época siguiente a Kant; pero con el cambio de siglo surgió un neokantismo orientado hacia el movimiento socialista que tenía naturalmente sus exponentes principales en el mundo académico, entre otros en la Escuela de Marburgo fundada por Hermann Cohen. El primero que en el equipo dirigente de la Segunda Internacional se adhirió a él fue Eduard Bernstein. Éste se remitió en su forma de revisionismo expresamente a Kant y subrayó que el socialismo es también una tarea ética, no la mera ejecución de certezas científicas.

Karl Vorländer, que ha de ser igualmente adscrito a la Escuela de Marburgo, escribió en 1911 un ensayo sa-
gaz y de relevancia política sobre Kant y Marx, que tiene naturalmente un efecto que no es en lo fundamental tan distinto de la tendencia al acaparamiento propia del leninismo. Quizá fuera Franz Mehring quien mejor diera expresión a esta tendencia en la integración socialdemócrata de Kant. Frente a los neokantianos, que querían introducir la ley moral de Kant en el pensamiento marxiano, aunque la consideraban una contribución independiente, no un añadido más o menos contingente, sostenía Mehring: pero ¿qué queréis? ¡Si el concepto marxiano de moralidad y el kantiano son idénticos! Mehring aclaraba: «Si abrimos el *Manifiesto comunista*, leemos que Marx exige como estado ideal de la sociedad humana una asociación en la que el libre desarrollo de cada cual es condición del libre desarrollo de todos. El sentido de esto es enteramente el mismo que el de esa frase capital de la ética kantiana en la que tanto insisten los neokantianos: 'Actúa de forma tal que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca meramente como medio'. En cuanto al sentido, por tanto, la ética en Kant es la misma que en Marx [...]». Y Mehring añade: sólo la fundamentación analítica es distinta.

Esto sin embargo es un error. Nadie ha tratado ese lado del sujeto con más consecuencia que Kant. Él refirió el antiguo principio del derecho romano *Ultra posse nemo obligatur* (Nadie está obligado por encima de su capacidad) a la tradición ética de resistencia y discutió su efectividad en el marco de la ética. Bien es verdad que, como dice Georg Jellinek, cabe contemplar el derecho como un

mínimo ético, pero en el respecto moral no hay un mínimo asegurado. Lo que hombres como Dietrich Bonhoeffer y Justus Perels entendieron por obligación, a fin de salvar y proteger las vidas de otros y resguardar a la comunidad de un daño aún mayor, toca un aspecto de la ética que va mucho más allá de una decisión de la conciencia individual. En ello se contiene también el conocimiento de la necesidad y del sufrimiento a los que están expuestos otros hombres.

Semejante forma del socialismo ha sido reclamada una y otra vez, y en no pocas ocasiones con Kant expresamente como padrino. Leonard Nelson, el filósofo de Gotinga, tomó la filosofía de Kant como base para la formulación programática de un socialismo ético, y políticos como Willy Brandt, Alfred Kubel u Otto Brenner son alumnos que provienen de este contexto formativo, en donde el imperativo categórico es visto como una forma de responsabilidad individual que apuntala la comunidad.

A partir de las experiencias del círculo de Heidelberg en torno a Max Weber, e influido a todas luces por los socialistas neokantianos, Georg Lukács, uno de los teóricos marxistas más significativos del siglo XX, condujo el tema «ética y lucha política» a un ámbito de problemas que trataban de eludir los ortodoxos de todas las tendencias. En 1919, cuando fue durante un corto periodo ministro de cultura en la República de consejos húngara, Lukács plantea la cuestión de cómo pensar las tácticas y las estrategias de la lucha de clases sin desvincularse de la responsabilidad moral. Es consciente de la nueva tarea de mediación entre Kant y Marx y enlaza mutuamente conciencia moral, saber y responsabilidad: «La ética se dirige

al individuo y, como consecuencia necesaria de esta orientación, pone ante la conciencia moral y la conciencia de responsabilidad del individuo el postulado de que él tiene que actuar de forma como si de su acción o de su inactividad dependiera el rumbo del destino del mundo [...]» (*Táctica y ética*, 1919).

Lukács agudiza el lado de responsabilidad de una ética orientada en el bienestar colectivo (el antiquísimo *sum-mum bonum*), de una ética que no toca la fuente de las decisiones morales en la conciencia individual, pero que al mismo tiempo liga al individuo a su responsabilidad para con la comunidad: «En la ética no hay neutralidad ni imparcialidad; quien no *quiere* actuar, también tiene que responder de su inactividad ante su conciencia. Todo aquel que hoy día se decida por el comunismo está por tanto obligado a asumir, por cada vida humana caída en la lucha por él, la misma responsabilidad *individual* que si fuera él mismo quien hubiera matado a todos ellos. Pero todos los que se sumen al otro lado —la defensa del capitalismo— tienen que asumir la misma responsabilidad individual por la destrucción de las guerras imperialistas de revancha que seguramente se seguirán y por la futura represión de las nacionalidades y de las clases. En un sentido ético, nadie puede eludir la responsabilidad con la justificación de que él no es más que un individuo del que no depende el destino del mundo. Esto último», declara Lukács en 1919, «es algo que nunca puede saberse con seguridad». Es ésta la formulación más extrema a la que puede elevarse la idea del socialismo ético.

Es un legado muy peligroso y cargado de consecuencias de la filosofía hegeliana, una herencia que de forma inadvertida ha entrado en el marxismo, el hecho de que

conciencia y responsabilidad se desvinculen de la incondicionalidad de una responsabilidad individual y existencial. Ahí donde la moral de clase se convierte en un valor superior a las decisiones individuales, ahí ya se ha descompuesto la sustancia de un sistema posible de comportamiento ético que pudiera superar a la moral burguesa y a la interioridad, resguardada del poder, de la ética de la intención. Sucede así la rebelión permanente del imperativo categórico en contra del hecho de que la política de poder convierta en una función la disposición a la protesta y la moral de lucha de unos hombres para los que las ideas de socialismo y comunismo se alejan cada vez más y, finalmente, ya no pueden ser experimentadas en la vida cotidiana. La conciencia —como tribunal de justicia interior— y la responsabilidad forman ámbitos particulares en el seno de una división del trabajo: la conciencia retorna a la protegida luz artificial de lo privado, y la responsabilidad forma parte del catálogo de exigencias del comité central y del politburó, que establecen de arriba abajo cuáles son las obligaciones de un ciudadano soviético o de un ciudadano de la RDA. Estas erosiones de la constitución de la moral bajo las condiciones de un socialismo que se procura a sí mismo la definición de lo real, fueron probablemente más gravosas para el desmoronamiento del sistema que su economía. Se produjo una especie de vacío moral, en el que pudo penetrar el mercado capitalista sin toparse con barreras.

Cuando en 1919 Lukács emprendió el intento de rehabilitar la ética de Kant en la forma en que ésta puede unirse como ética de la responsabilidad con el análisis de la sociedad de Marx, la historia europea estuvo en realidad abierta por unos instantes: en casi todos los países se

perfilaban movimientos revolucionarios. Pero ya cuatro años más tarde, cuando apareció su gran obra *Historia y conciencia de clase*, había desaparecido también en Lukács la idea de una tensión insuperablemente productiva entre el pensamiento de Marx y el de Kant, y la gradación encubridora de la superación estaba de nuevo asegurada.

El imperativo categórico hoy

Señoras y señores, al comienzo de mi lección destacué lo paradigmático en el pensamiento de Kant y de Marx y quería mostrarles con ello que el contenido de verdad de una teoría no se agota en constelaciones determinadas temporalmente ni en descripciones del origen. Si las condiciones genéticas de un edificio del pensamiento fueran las únicas determinantes para su validez, no habría entonces ya más que maneras históricas de considerar las cosas. Cualquier presente podría hacerse pasar por la única instancia de verdad correcta y apartarse con ademán de desprecio de los esfuerzos de pensar pasados. Pero la tensión entre génesis y validez —o dicho más exactamente, la dialéctica entre estos dos polos de la verdad— tiene algo de un a priori empírico. Esto suena bastante misterioso, pero designa algo muy simple: cuanto mayor es la profundidad con la que una teoría se ocupa con el mundo de experiencia presente e intenta comprenderlo en sus rupturas y en sus sueños, tanto más atemporal es su validez.

Todo el pensamiento de Aristóteles gira en torno de la prosperidad de la *polis*; por él sabemos en qué consiste una ciudad-estado que posee una constitución. Nadie ha penetrado con tanta hondura en el misterio de lo moral

como Kant. Nadie en la historia de la ciencia europea se ha ocupado con tanta intensidad con la lógica del capital y las leyes de movimiento del mercado como Marx. Reconocer el núcleo de temporalidad de la verdad no significa relativizarla sino todo lo contrario, a saber: la confirmación de contenidos de experiencia válidos. Ninguno de los discursos éticos modernos puede pasarse sin una elaboración crítica de la posición kantiana; ninguna investigación del actual sistema económico, del modo de producción capitalista y de la producción de mercancías puede arreglárselas sin ocuparse con la teoría social marxista. Ambas designan de manera específica en cada caso puntos angulares del mundo burgués, cuyo horizonte, a pesar de las reiteradas manifestaciones en este sentido, no hemos todavía cruzado en modo alguno.

Tomen ustedes por ejemplo las variantes modernizadoras del imperativo categórico como en la *Dialéctica negativa* de Theodor W. Adorno: «Hitler ha impuesto a los hombres en el estado de su falta de libertad un nuevo imperativo categórico: disponer su pensamiento y su acción de tal modo que Auschwitz no se repita, que no suceda nada parecido. Este imperativo es tan reacio a su justificación como en otro tiempo la facticidad del imperativo kantiano. Tratar de él de manera discursiva sería blasfemo: en él se puede sentir carnalmente el momento de lo que se añade a lo moral. Carnalmente, porque es la repugnancia que se ha vuelto práctica ante el dolor físico insoportable, al que están expuestos los individuos, incluso después de que la individualidad, como forma reflexiva espiritual, se apreste a desaparecer. Sólo en el motivo materialista sincero sobrevive la moral».

Este imperativo tiene una pretensión de validez in-

condicionada y, sin embargo, es al mismo tiempo un producto de la experiencia histórica, resultado de un dolor conservado en la memoria colectiva que no requiere aclaración ni justificación alguna. *Este* imperativo categórico no ha surgido de la libre autolegislación, sino que es aversión hecha carne, expresión del dolor físico insoportable. Aunque Adorno subraya que este imperativo, al igual que el kantiano, se sustrae a un *Faktum* de justificaciones racionales, no obstante, la ética está aquí incluida en un contexto social de conocimiento.

Para poderse proteger contra prejuicios racistas o etnocéntricos no sólo se requiere una formación de la conciencia moral lograda en la temprana infancia, sino que también se necesita formación, es más, *formación política* en el sentido literal de la palabra. Educar para la mayoría de edad, cultivar la capacidad de autonomía humana y, sobre todo, vencer la frialdad social: éstas son características esenciales para que el imperativo categórico de no permitir que Auschwitz se repita pueda ser transformado en exigencia cotidiana. De esta manera, con la progresiva modernización de nuestro orden social y los formidables saltos productivos en el dominio de la naturaleza, la ética de la intención y la ética de la responsabilidad se acercan cada vez más la una a la otra. En términos kantianos esto significaría que el foso entre el tribunal interior y la formación de los motivos morales, de un lado, y el tribunal exterior, en calidad de instancia ante la cual se discute sobre las consecuencias de las acciones, de otro, ciertamente no puede ser colmado; pero la «interioridad resguardada del poder» de la buena voluntad parece volverse cada vez más impotente si no está provista de la riqueza del saber disponible de nuestro mundo. La frase de Ador-

no está manifiestamente dirigida al hecho de que la moral no sobrevive más que en el motivo materialista sincero, y ello como un factor que modifica decisivamente la realidad y no como una decoración que justifica lo establecido.

Los cambios histórico-sociales que han tenido lugar en el siglo xx a través del desarrollo tecnológico de la productividad, pero también a través de la guerra y la violencia, rebasan en igual medida el horizonte de las representaciones culturales de Kant y de Marx. Mientras que Kant habla de la naturaleza como de la existencia de las cosas sometidas a leyes, lo que exclusivamente puede ser objeto de la facultad de conocimiento, de modo que ahí el deber no pinta nada, hoy día vemos por primera vez en la historia que la naturaleza misma se ha convertido en un problema ético. El deber —cómo debe y puede ser la naturaleza— tiene entretanto en realidad algo que ver con el contexto de la naturaleza, en el que entran en juego los procesos de decisión humanos. La naturaleza exterior está tan afectada por estos cambios como la interior, aunque para Kant ambas en buena medida son constantes. Así, nuestra relación con la naturaleza se convierte en un problema decisivo de la constitución del ser, en la medida en que afecta a las condiciones de vida sociales. Se requiere un elevado grado de saber para una moralidad enriquecida con motivos pertenecientes a una ética de la responsabilidad: un saber tanto de las consecuencias deliberadas de mi acción como también de las consecuencias secundarias no intencionadas que están sin embargo situadas dentro del alcance del saber posible.

Hans Jonas ha cambiado la formulación de los imperativos categóricos de Kant y los ha aguzado en el sentido de la tensión entre la sociedad mundial y el individuo en

las condiciones de vida actuales: «Un imperativo adecuado al nuevo tipo de acción humana y dirigido al nuevo tipo de sujeto de la acción diría más o menos así: ‘Actúa de un modo tal que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la tierra’; o expresado negativamente: ‘Actúa de un modo tal que los efectos de tus acciones no sean destructivos para la posibilidad futura de una vida semejante’; o simplemente: ‘No pongas en peligro las condiciones para la subsistencia indefinida de la humanidad en la tierra’; o, con un giro de nuevo positivo: ‘Comprende en tu elección presente la futura integridad del ser humano en cuanto objeto concomitante de tu querer’».

Estos imperativos contienen todo lo que tiene que dar de sí una ética de la responsabilidad en el proceso de la globalización. Ni inducen a una huida fuera de las circunstancias del presente, ni hacen promesas ilusorias, en el sentido de que de la mera generalización de los problemas —como consecuencia de la globalización— habrían de surgir soluciones a la crisis. Hans Jonas subraya con razón que de ningún modo se plantea una exigencia sólo al comportamiento individual: «Sucede [...] a todas luces que el nuevo imperativo se dirige más bien a la política pública que a un comportamiento privado, que no es la dimensión causal a la que es aplicable aquél». Así y todo, a mi modo de ver queda conservada la dimensión individual-causal del imperativo categórico, incluso cuando los condicionamientos sociales lo hayan vuelto todo transparente.

Si Marx y Kant podían todavía separar nítidamente ser y deber, sin embargo, ambos tenían claro que en el progreso del conocimiento y del saber, es más, en el apro-

vechamiento de las disposiciones técnicas y pragmáticas de los seres humanos hay establecido un progreso en el sentido de la ilustración y de la emancipación. Que el saber científico pueda ser él mismo un problema ético no ha penetrado en realidad en la conciencia humana más que cuando en el llamado Proyecto Manhattan fue producida una bomba atómica con la que la humanidad, por vez primera, estaba en condiciones de exterminarse a sí misma mediante la ayuda de potenciales de desarrollo científicos y tecnológicos, y de hacer la tierra inhabitable. Quisiera a continuación aclarar brevemente los discursos éticos vinculados a este acontecimiento epocal.

En 1991 la Cámara Alta británica desclasificó los protocolos de unos interrogatorios que documentan un experimento grupal históricamente único, en el que se ponen de manifiesto tanto los conflictos personales y las rivalidades encubiertas como la reflexión sobre el significado que para la prosperidad de Alemania en la segunda guerra mundial, para su victoria o su derrota, tuvieron la competencia como físico y la ética profesional de cada científico. En los últimos días de la guerra en 1945, los aliados hicieron prisioneros a diez de los más significativos físicos alemanes, los internaron en la casa de campo inglesa de Farm Hall y los interrogaron en secreto hasta diciembre de 1945. Los protocolos documentan un discurso ético extraordinariamente intenso, pues se trataba de preguntarse cuál era la responsabilidad de los científicos si gracias a su saber podían ser producidos medios de destrucción del alcance de la bomba atómica. Otto Hahn, según estos protocolos, consideró la idea del suicidio a continuación del lanzamiento de las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki; Heisenberg estaba conster-

nado por la ventaja en saber y en tecnología del otro bando; Carl Friedrich von Weizsäcker extendió finalmente la consigna de que los alemanes hubieran podido naturalmente construir también una bomba atómica si lo hubieran querido. A su entender los físicos alemanes habían asumido la responsabilidad del bienestar de los alemanes y de la sociedad mundial. (Esto, por lo demás, fue revelado como mentira por el historiador americano Mark Walker: en situación de guerra los alemanes nunca hubieran estado en condiciones de fabricar una bomba atómica, y los nazis hubieran tenido semejante proyecto por pura fantasía.)

Menciono este contexto de discusión extremadamente denso porque la ética profesional de los físicos desempeñó aquí un papel ejemplar y porque la cuestión de los límites, es más, de la autolimitación del interés de la investigación, un interés dirigido a los elementos de la naturaleza y a la reorganización programática de sus constituyentes, fue incorporada al campo político de acción de las decisiones éticas. Los protocolos permiten reconocer que los productores del saber científico estaban asustados de lo cerca que se tocan los intereses de la investigación y la utilidad tecnológico-industrial. Ha tardado en efecto cincuenta años hasta que los discursos éticos impulsados por los físicos atómicos han persuadido a los responsables políticos para salirse con el consenso de la sociedad del peligroso contexto productivo de la «tecnología atómica».

Erwin Chargaff, que elevó la biología molecular a ciencia rectora y contribuyó de forma esencial al desciframiento de la sustancia hereditaria, concentró ya desde muy temprano su obra filosófico-literaria en la crítica del concepto ingenuo del progreso científico-técnico. Reto-

ma la pregunta de Kant «¿qué puedo saber?» y ofrece respuestas que ponen al descubierto, de forma cada vez más clara, todo el error de un proceso civilizatorio carente de conciencia: lo que podemos saber hoy día es ilimitado y por ello no es comparable con la época de Kant. En sus brillantes diagnósticos de nuestra época, Chargaff habla una y otra vez de los dos falsos caminos que sigue una metafísica vestida de ciencia que propala el bienestar, la paz y la salud. ¡Con el abuso del núcleo celular y la fisión del átomo los hombres han traspasado fronteras que no hubieran debido traspasar! Quien opine que al empuje exento de valores de la ciencia y al gusto de investigar no se les deben poner límites, convierte aquello contra lo que una vez se rebelara la racionalidad científica —la metafísica y la superstición— en ley motora de las ciencias mismas. Chargaff sostiene decididamente la opinión de que, en interés de la integridad humana y del bienestar de una sociedad, está justificada una autolegislación por parte de los seres vivos racionales que fije los límites del saber como tabúes culturales. Esto no es posible lograrlo en el plano de la legalidad sino que contiene elementos culturales del deber esenciales para una sociedad que no quiera dejarse arrebatarse, tampoco en este punto, la autolegislación y la capacidad de decisión autónoma.

Permítanme ustedes aquí, sin embargo, expresarles con toda claridad mi perplejidad y consternación ante el hecho de que los discursos sobre tecnología genética desarrollados en el presente (por ejemplo, sobre la investigación con células madre) apenas muestren referencias hacia el debate sobre la energía atómica. Pero el desarrollo de la fisión nuclear debería precisamente ser ejemplar de

esta secuencia: la investigación y la tecnología son por de pronto impulsadas hasta que se vuelve previsible una desgracia colectiva mortal, y sólo cuando ocurre esa desgracia, la sociedad pone límites y, en la medida de lo posible, anula los procesos que condujeron a ella.

Los así llamados discursos éticos, que crecen hoy día como setas y que los gobiernos gustan especialmente de instaurar como acciones sustitutivas, experimentan una precaria polarización: ahí donde se mueven de manera libre y neutral, permanecen en un medio académico absolutamente carente de consecuencias. La cosecha intelectual puede ser abundante, pero en semejantes discursos la sociedad prácticamente no aparece, como tampoco el trabajo y el capital, la profesión y la formación. La otra forma de los discursos éticos, casi siempre instituidos desde puestos de gobierno y por ello sopesados según intereses pluralistas, por el contrario se mueve con frecuencia en medio de un mundo de ideas dominado por lo empresarial. El imperativo categórico determinante en este discurso dice: actúa de forma tal que los intereses económicos predominantes no sufran ningún daño, incluso si estuvieran en juego intereses de la humanidad que hay que tomar en consideración en la formulación universal de la ley.

Jürgen Habermas, como tantas veces, ha ejercido de voz que clama en el desierto para hacer comprender a sus poderosos contemporáneos y a las aún más poderosas corporaciones que la programación genética del hombre contiene un elemento irreversible de desarrollo que estrecha considerablemente el espacio de libertad de los hombres. En el sentido literal kantiano se vuelve posible utilizar a otro hombre meramente como medio (o como

material biológico) para fines que no residen en él, sino en el horizonte productivo de otro. Habermas remite a la diferencia entre un hombre fabricado y generado según programas y un hombre nacido y crecido naturalmente. Ésta es una diferencia que afecta al conjunto: «De ahí que, con la instrumentalización de la vida anterior a la persona, esté en juego una autocomprensión referida a la ética de la especie que decide si podemos seguir entendiéndonos como seres que juzgan y actúan moralmente».

La mirada retrospectiva sobre Kant tiene su razón de ser. Su prohibición del suicidio se funda en que ningún hombre tiene derecho a utilizarse a sí mismo meramente como medio: no sólo tiene obligaciones para con otros, sino también obligaciones para consigo mismo. Sólo el que se respeta a sí mismo y cuida de la integridad de su cuerpo como un todo es capaz de respetar a los demás. El hombre genéticamente programado, producido por artesanos de su propia especie y convenientemente recortado ha perdido su autonomía, antes aún de que pudiera ganar la capacidad de autonomía en la interrelación con sus padres naturales, con el Creador o con la naturaleza en general. Un hombre cortado genéticamente a medida y destilado a partir de programas humanos ha perdido aquello que se le aparece a Kant como criterio decisivo para diferenciarlo del mundo de las cosas y de la animalidad: la dignidad. Pues ésta consiste en lo inconfundible, en lo irrepetible que no es intercambiable en ninguna relación de precio.

La actualidad de Marx

Permítanme ahora, después de haberles presentado distintas nuevas formulaciones modernas de la ética kantiana, demorarme todavía un instante en la actualidad de la obra marxiana. Existen dos pasajes que siempre he citado con un gusto especial, porque a mi ver expresan de la manera más clara el contenido humano de su pensamiento y no esconden la crítica al capitalismo. Uno se encuentra completamente escondido en el tercer volumen de *El Capital*, en el capítulo 46: «Renta de solares, renta minera, precio del suelo». Ahí se encuentran estas frases que conciernen al contrato entre generaciones: «Desde la posición de una formación económica más elevada de la sociedad, la propiedad privada del planeta por parte de individuos aislados parecerá algo tan completamente absurdo como la propiedad privada de un hombre por parte de otro hombre. Incluso una sociedad entera, una nación, es más, todas las sociedades contemporáneas juntas, no son propietarias de la tierra. Son sólo sus ocupantes, sus usufructuarios, y tienen la obligación en cuanto *boni patres familias* de dejársela mejorada a las generaciones siguientes». Esto apunta al trato cuidadoso con la vida y con la tierra, en el sentido de la nueva formulación por Hans Jonas del imperativo categórico.

Marx expresó con gran admiración la fuerza explosiva revolucionaria del modo de producción capitalista; él nunca menospreció *este* lado del capitalismo. El *Manifiesto comunista* está lleno de declaraciones patéticas sobre la fuerza del capitalismo. Pero al mismo tiempo le consterna una y otra vez en esta ordenación social la idea de la polarización, una tendencia que observó ante todo en

los Estados Unidos en el capitalismo que ahí se desarrollaba de forma vertiginosa: «Cuanto más parte un país como los Estados Unidos de América, por ejemplo, de la gran industria como trasfondo de su desarrollo, tanto más raudo es este proceso de destrucción. La producción capitalista desarrolla por ello sólo la técnica y la combinación del proceso productivo social, mientras que al mismo tiempo lapida las fuentes de toda riqueza social: la tierra y el trabajador».

¿Se ha nombrado alguna vez con más claridad que en este texto lo que causa el capitalismo con sus tremendas fuerzas productivas? Ello no reside evidentemente en la fuerza profética de Marx, sino en que él —como nadie más en la historia de la ciencia económica de los pasados ciento cincuenta años— literalmente se mató a trabajar en la cuestión de la fuente interna de energía del capitalismo. De ahí que Marx sólo llegara a concluir el primer volumen de *El Capital*; los otros dos fueron compilados por Engels.

Ahora bien, es una completa ironía de la historia —que, como es sabido desde Hegel, prácticamente lo pone todo de cabeza— el hecho de que justamente en la época histórica en la que el capitalismo entona cantos triunfales por encima de todas sus alternativas, el capital por primera vez en el mundo moderno funcione exactamente igual a como Marx lo describiera en *El Capital*. Nosotros los que pertenecemos a la sección de izquierdas de los sociólogos y de los socialistas no dogmáticos siempre hemos criticado el hecho de que Marx no hubiera tenido suficientemente en cuenta las imbricaciones del capital con el Estado social, por ejemplo, en el curso de las luchas sindicales. La transformación del capitalismo

en la dirección del Estado social permaneció extraña para él. Pero ahora nos encontramos en un periodo en el que la lógica del capital y del mercado domina absolutamente. Y es que la economía social de mercado no fue un resultado de la economía, sino que se dirigió *contra* ella, para reducir los potenciales de angustia en la sociedad y ganar a los hombres para la democracia. Ahí donde ahora se rompen las capas protectoras construidas a lo largo de muchos años y sólo un pequeño número de empresarios siguen algo así como una ética profesional, la producción capitalista es practicada por vez primera sin barreras de ningún tipo: ni el Estado tiene el poder para conducir estos mecanismos y controlarlos, ni lo tiene ninguna instancia cultural.

¿Se ha visto por ello Marx refutado por la historia? Eso es lo que, en todo caso, a muchos les parece, pero el derrumbe de una constelación completamente distinta en la política de poder desempeña un papel aún más importante cuando se trata de despedirse de la crítica marxiana del capitalismo. La Unión Soviética y los sistemas satélites, que se procuraron sus propias definiciones de la realidad al atribuirse, como realmente existentes, una doble sustancia, se han derrumbado por su propio peso y han privado al socialismo occidental de una realidad que le servía de delimitación. Nadie de entre los socialistas democráticos, también procedentes de la izquierda radical, creyó que en la Unión Soviética reinara el socialismo. Pero pudieron, por medio de la remisión a eso negativo que *no* era el socialismo, prescindir de definir positivamente la propia forma de un orden configurado conforme al socialismo, conscientemente querido y políticamente deseado. Por ello están ahora perplejos. Tienen que

decir lo que es el socialismo en sentido positivo, y ya no pueden por más tiempo darse por satisfechos con lo que no es en ningún caso.

No puedo por motivos de tiempo continuar con este tema y sólo quisiera añadir lo siguiente. Supone para mí un problema moral por qué los marxistas en el contexto académico, que han maltratado a sus estudiantes día y noche con «economía política», hasta el punto de que sus enervados oyentes tenían que acabar tapándose los oídos, por qué ahora estos marxistas, cuando se ha derrumbado la Unión Soviética, ya no pueden oír el nombre de Marx, y por qué quizá tampoco quieren ya aceptar trabajos sobre Marx; supone un problema moral, pero sobre todo un escándalo cultural. El oportunismo es seguramente la enfermedad espiritual peculiar de los intelectuales.

Porque ¿qué tiene que ver Marx con el sistema social al que hay que atribuir la responsabilidad principal de desacreditar y deshonar las ideas centenarias del socialismo y el comunismo? Si aquello que pasó en la época del estalinismo, y aún después, en forma de opresión, explotación, humillación, aislamiento y despojamiento de la dignidad hubiera sido efectivamente aquello en lo que consistía el mundo de ideas marxiano en sus textos originales, difícilmente millones de personas hubieran apostado por semejantes ideas sociales para liberarse de la necesidad y la opresión. También existe una especie de derecho natural para las teorías de defenderse contra semejante abuso y contra tergiversaciones intencionadas.

No se puede encontrar en la obra de Marx una única frase en la que afirme que el socialismo sería también posible en los países industrialmente subdesarrollados. De sus famosos esbozos de cartas y de la carta finalmente

enviada a Vera Sassulitsch más bien se desprende que su análisis del desarrollo capitalista y su idea de un socialismo liberador sólo valen para los países desarrollados. Éste es uno de los motivos por los que busca el deber en la realidad y por los que ejerce la crítica cuando sólo es el pensamiento el que empuja para hacerse realidad y no también la realidad la que empuja para hacerse pensamiento. La crítica marxiana del capitalismo consiste en afirmar que esta riqueza que el capitalismo produce no la puede emplear adecuadamente para el desarrollo humano. El socialismo consiste en no desperdiciar ni dejar que se pudra la cosecha producida por el propio capitalismo, sino en recolectarla de forma adecuada y respetuosa con la dignidad humana. Ésta es la auténtica idea original del socialismo en Marx, y lesionaríamos nuestra propia comprensión de nosotros mismos si no fuéramos ya capaces de distinguir la historia del abuso de las ideas, que puede estar completamente preparada en los textos originales, de las auténticas ideas fundamentales. El estalinismo tiene tanto que ver con Marx como el abuso mortífero del cristianismo en la Inquisición y en la opresión y la explotación de otros pueblos con el mensaje cristiano. Nadie podría hoy defender todavía las ideas cristianas si considerara esta historia criminal como el misterio revelado del Nuevo Testamento.

Lo que une a Kant y a Marx en sus textos originales es el esfuerzo y la buena voluntad de convertir la crítica y la autocrítica en el medio productivo de la contemplación del mundo y del aseguramiento de la paz. Toda forma de dogmatismo les resulta odiosa a ambos. En palabras de Marx esto significa lo siguiente: «Así pues, nada nos impide vincular nuestra crítica a la crítica de la polí-

tica, a la toma de partido en política, por lo tanto, a luchas reales, e identificarla con ellas. No nos enfrentamos entonces al mundo de forma doctrinaria con un nuevo principio: ¡aquí está la verdad, arrodíllate aquí! Desarrollamos para el mundo a partir de los principios del mundo nuevos principios». La crítica es para Kant el único camino todavía abierto que al final de la *Crítica de la razón pura* es brevemente esbozado: «El hecho de que ella [la crítica de la razón], como mera especulación, sirva para evitar errores, más que para ampliar el conocimiento, no quebranta su valor, sino que, antes bien, le confiere dignidad y prestigio en virtud de la función censora que le corresponde, la cual asegura el orden y la concordia universales, y es más, el bienestar de la entera comunidad científica, impidiendo que los valerosos y fértiles trabajos de ésta se alejen del fin principal, la felicidad universal».

Conservar y renovar

Habrán notado ustedes en el transcurso de esta lección que con mis aclaraciones abogo enérgicamente por el renacer del pensamiento de Kant y Marx. En mis experiencias, que comprenden ya cuarenta años cumplidos, en medio de la actividad docente académica he seguido lo que me gustaría llamar el «método del palimpsesto». Ustedes saben que en las épocas preindustriales de la producción de papel los materiales valiosos eran empleados más de una vez raspando una y otra vez los textos. Existían de esta manera capas distintas, y en monasterios aislados se empezó a desarrollar una especie de arqueología

textual, es decir, la tarea de volver a hacer visibles los textos originales. Me parece hoy, cuando se generalizan las arbitrariedades posmodernas en el trato con las ideas y aumenta la velocidad con la que se desvalorizan las cosas en el sentido de un curioso pensamiento del progreso, de extrema urgencia intervenir a favor de hacer un alto, en el sentido del concepto de *epoché* mencionado por mí al principio. Esta actitud tiene ciertamente un toque conservador, pero la formación no puede ser entendida de otro modo más que en el trabajo de equilibrar el acto de conservar y el de renovar. En esta estructura de tensión se halla seguramente localizado el concepto de revolución de Walter Benjamin, que tematiza una y otra vez la relación entre progreso y tiempo detenido, entre desarrollo y rememoración: «Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia universal. Pero quizá suceda con esto algo muy distinto. Quizá sean las revoluciones el recurso de la especie humana que viaja en este tren al freno de emergencia».

Yo veo esto de manera parecida. Preocuparse por encontrar zonas de descanso para la reflexión que ayuden a ensanchar la mirada hacia aquello que queda tirado y es excluido al ritmo acelerado de la modernización y del progreso, es algo que hoy día define esencialmente la formación y la capacidad de juzgar. El progreso tiene hoy que ver principalmente con retomar los problemas del pasado que han quedado atrás y trabajarlos, y la formación es en un sentido muy cualitativo la creación de reservas. No a la manera de los hamsters que hacen acopio de provisiones para resguardarlas de sus competidores. Más bien entiendo esta creación de reservas como un acto de apropiación consciente, a saber: conservar en uno

mismo modos de pensar, conceptos, perspectivas, símbolos, que a menudo no pueden emplearse de manera inmediata, pero que en determinadas situaciones de la vida pueden ser decisivos. Esta preparación de depósitos de reservas intelectuales, que para el hombre dirigido hacia el interior son naturales, contradice a la ideología dominante consistente en vaciar a corto plazo y a bajo coste los lugares de almacenamiento por motivos de gestión empresarial. Pero la producción *just-in-time* no conduce a un verdadero ahorro de los costes, sino que sólo los desplaza cuando en la práctica todas las reservas de mercancías se mueven por nuestras calles.

Lamento grandemente que esta actitud espiritual penetre también con fuerza cada vez mayor en las instituciones educativas, como si la inmediata utilidad del saber fuera verdaderamente algo que contribuye a la formación de la personalidad. Creo que en esto tenemos todavía que aprender mucho de Humboldt. Quisiera desde este lugar prevenir expresamente a los patriotas de la modernización en la universidad y en los campos de la acción política de la aplicación de categorías empresariales a los procesos de formación, pues la formación de la personalidad, que no puede separarse de un aprendizaje con resultados duraderos, transcurre conforme a ritmos temporales muy distintos. Los que estudian no son clientes y los profesores universitarios no son vendedores en unos grandes almacenes.

La significación que tiene el elemento de la conservación en la orientación vital de los hombres no la he experimentado nunca con tanta claridad como en un viaje a Königsberg/Kaliningrado que emprendí en 1996 con el entonces superintendente municipal de Hannover, Hans

Werner Dannowski, tras las huellas de nuestra niñez. A diario era principalmente gente joven la que llevaba flores recién cortadas a la tumba de Kant, situada en el lado izquierdo de la catedral de Königsberg. Sobre los restos de la muralla del castillo, en una placa conmemorativa, aparecía grabada la primera frase de la «Conclusión de la crítica de la razón práctica»: en lengua alemana, que si no casi está borrada en todas partes, y en traducción rusa. Como una especie de reparación a Kant se nos apareció este texto, que se dirige a la dignidad y a la posición erigida de los hombres y lleva a su conclusión el tema de ser y deber: «Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y dedicación se ocupa en ellas la reflexión: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí*. Ambas cosas no he de buscarlas o simplemente conjeturarlas ni envueltas en oscuridades ni en lo que, fruto de la exaltación, excede mi perspectiva; las veo ante mí y las enlazo inmediatamente con la conciencia de mi existencia. La primera empieza en el sitio que ocupó en el mundo exterior sensible y ensancha la conexión en la que estoy hasta lo incalculablemente grande con mundos sobre mundos y sistemas de sistemas, y además en los tiempos ilimitados de su periódico movimiento, de su comienzo y duración. La segunda empieza en mi invisible yo, en mi personalidad, y me expone en un mundo que tiene verdadera infinitud, pero que sólo es perceptible para el entendimiento y con el que me reconozco (y de ese modo también con todos esos mundos visibles) no sólo, como en aquel otro, en una conexión contingente, sino universal y necesaria. El primer espectáculo de una innumerable multitud de mundos aniquila, por así decir, mi importancia como

criatura animal [...] el segundo, en cambio, eleva mi valor como *inteligencia* infinitamente por medio de mi personalidad, en la cual la ley moral me revela una vida independiente de la animalidad e incluso de todo el mundo sensible [...].

Con esto quisiera concluir la parte expositiva de mi lección. Cuando Kant puso fin a su actividad docente académica lo justificó de la siguiente manera: «Yo por mi parte me siento a diario ante el yunque de mi atril y conduzco con compás igual el pesado martillo de las lecciones que se suceden similares unas a otras. A veces me excita en algún sitio una inclinación de especie más noble para extenderme algo más por encima de esta estrecha esfera». No es éste mi caso. Las lecciones grandes de cuatro horas, que me permitían desplegar un abanico histórico-cultural muy amplio, las he impartido desde 1971 aquí en la Universidad de Hannover siempre con perseverancia y gran entusiasmo. Yo he ampliado ya la esfera en mi actividad académica y estoy del todo satisfecho con ello.

Les agradezco de todo corazón la atención prestada.



Apostilla

Señoras y señores, una vez que han seguido ustedes mi conferencia con tanta atención, quisiera requerir todavía su tiempo para añadir algunos comentarios. En el curso de mis lecciones yo nunca solía hablar seguido, sino que era interrumpido muchas veces por las preguntas de los oyentes. Dado que aquí hubiera sido difícil abrir la discusión con un público tan numeroso, he pedido a Stephan Lohr, actual redactor del NDR, y que en los años setenta participó como estudiante en mis clases, formular algunas preguntas un tanto transversales acerca de mi modo de pensar y de mi persona.

Su primera pregunta apunta a la intención implicada en la obra escrita en común y aparecida en la editorial *Zweitausendeins* [Dos mil uno] con el título *El hombre menospreciado*.

Alexander Kluge y yo, que, como es sabido, llevamos más de treinta años trabajando juntos y que en ese libro ofrecemos cuatro escritos redactados en común, hemos procurado a lo largo de nuestra vida y hasta el presente apelar con nuestras ideas a aquello que amplía el horizonte de los hombres e incrementa su capacidad de autonomía. Siempre hemos entendido que la finalidad de la crítica estribaba en que los potenciales que, por así decir, se encuentran en barbecho sean reconocidos y encuentren salidas en forma de alternativas prácticas.

Horkheimer formuló una vez un concepto muy sencillo de filosofía: la filosofía no sería otra cosa que el permanente esfuerzo del pensamiento por no dejarse atontar. Esto podría ser también una idea rectora de los escritos de Alexander Kluge y de mis trabajos. Si los intelectuales tienen la tarea de fundar el sentido, y esta tarea no es percibida con la misma amplitud por otros grupos profesionales en la sociedad, entonces semejante acción obligada, como me gustaría llamarla, consistirá sobre todo en ofrecer ayudas a los hombres para que éstos busquen su propio camino de salida de la minoría de edad debida a ellos mismos o también debida a otros. Kluge y yo partimos de que semejantes ayudas pueden prestarse de maneras muy distintas: yo he hecho mis propias experiencias en el contexto de la formación de los trabajadores, y Alexander Kluge las suyas como cineasta y escritor; su actual actividad en las ventanas autónomas de las televisiones privadas trae al mundo moderno un antiquísimo principio de indagación: el diálogo socrático. La experiencia que de múltiples maneras hemos hecho en estos ámbitos nos ha persuadido de que no hay nada peor para el desarrollo de nuestras condiciones que menospreciar a los hombres en sus potenciales creadores y formadores.

Tomen ustedes por ejemplo, en este contexto, el paisaje mediático hoy existente, que se deposita como una especie de segunda realidad en los cerebros y las almas de las personas. Hay sólo pocos programas realmente conseguidos que aumenten la curiosidad de las personas y la necesidad de ampliar su capacidad de juicio. Cuando los políticos se presentan pertrechados con paracaídas o subidos a carromatos de circo, de hecho se tiene a menudo

la impresión de que el futuro votante simplemente es tomado por tonto y que sólo se tienen en cuenta sus estímulos sensibles. Quizá esto no sea en absoluto una casualidad en situaciones sociales determinadas por una fuerte erosión de las condiciones antiguas. Me viene a la memoria la indicación del historiador tubingüés Gerhard Schulz de que en la sociedad tardorromana se formaron los llamados partidos del circo, que especialmente en las grandes ciudades de Constantinopla, Alejandría y Roma, en el siglo IV, plantearon considerables dificultades al poder de los emperadores. Éstos intentaron servirse de los unos contra los otros, pero los poderosos partidos del circo, Azules, Rojos, Blancos y Verdes, que se hicieron con el control de las carreras de carros y, finalmente, con todo el espectáculo circense, ejercían un gran influjo en las masas populares. También en otros sentidos adquiere el espectáculo circense, en esta época de la descomposición de Roma, una importante significación; lo único que es ampliado en esa época es el Circo Máximo.

Pero quiero remitir aún a otro aspecto que puede ser muy bien explicado en el caso de la Antigüedad tardorromana. Con la extensión de este mundo del circo se pierde paulatinamente lo que distinguió a la República romana antes de César y lo que consolidó su fama en el mundo de entonces, a saber: el arte oratoria, la retórica. El Senado romano constituía el centro político de ese mundo porque ahí el prestigio del individuo era medido de acuerdo con su capacidad de exponer, en el discurso público, argumentos y contraargumentos. Para César, por lo demás, fue mortal el hecho de que en el Senado, cada vez que se presentaba un *imperator* victorioso, se dejara de hablar. Fuera del Senado tuvieron lugar numerosas conjuracio-

DEPTO. DE BIBLIOTECAS
BIBLIOTECA "EFE" GOMEZ

nes, pero dentro del Senado ya la primera de ellas resultó mortal para César.

¡Comparen ustedes los discursos parlamentarios actuales con el arte de la argumentación de un Cicerón en sus cuatro discursos públicos contra Catilina, con su discurso sobre el *Imperio de Pompeyo* o con otros más! ¡Comparen también con ello nuestras tertulias, que proliferan con pasmosa rapidez y que hoy día prácticamente sustituyen a la tribuna parlamentaria! En una era de la comunicación que se define por disolver los problemas porque no para de hablar de ellos, quizá el recurso a la gran tradición retórica de Aristóteles o de Cicerón suponga un elemento educativo en el uso público de la palabra. Pues la retórica se ocupa del trato reglado con el lenguaje. El arte de la argumentación no es otra cosa que la capacidad de revestir los estados de cosas en forma de argumentos y contraargumentos y de resolverlos en su mutua contradicción, de manera que quien resulte vencido realmente acepte el argumento mejor. También en este punto se menosprecia a los hombres: en su necesidad de formar sus propias ideas y de volverse así más capaces de juzgar.

Se me plantea una segunda pregunta referida inmediatamente a estas aclaraciones. ¿Puede contemplarse al «hombre menospreciado» como sujeto y objeto en uno solo?

Ningún hombre es *sólo* objeto. Su capacidad de ser sujeto puede estar reprimida o limitada, pero Kant discutiría de manera decidida que al hombre se le pueda quitar absolutamente la capacidad de la libertad. Es más, va incluso tan lejos como para decir que ningún hombre tiene el derecho, y probablemente tampoco la capacidad, de

renunciar a su propia libertad. Nadie me obliga a dar aquí un discurso de despedida. Esto es un acto de libertad absoluto, al que nos podríamos retrotraer remontándonos muy lejos en la serie ideacional de motivos y estímulos. Pero esta serie no podría seguirse hasta el punto donde este acto de libre decisión está conectado con algún tipo de causalidad natural. Al hablar aquí, sin embargo, pongo una serie causal que introduce algo completamente nuevo en el mundo. Algunas personas aquí en el auditorio quizá cogerán en la mano libros como *El Capital* de Marx o las tres grandes Críticas de Kant, los hojearán y comprobarán lo que he dicho, posiblemente hasta verán al olvidado Marx a una luz más propicia para ser conocido. El propio Kant elige en la tercera antinomia un ejemplo más bien tonto para ilustrar ese acto de libertad. Dice que si me levanto aquí y ahora de mi silla, pongo una serie causal completamente nueva en el mundo.

Así pues, la capacidad de la libertad no se le puede quitar a ningún hombre, porque en cuanto disposición es en cierto modo un regalo de la historia de la especie. En la jerarquía de las tres disposiciones naturales decisivas, la técnica, la pragmática y la moral, esta última ocupa con mucho el puesto más importante, porque está contenida en ella la facultad de la autolegislación. Las disposiciones técnicas muestran en su ejercicio muchos elementos de vinculación a leyes heterónomas, cada vez que con nuestros conocimientos de los procesos naturales hacemos dominable la naturaleza interior y la exterior. La disposición pragmática se orienta a la producción de una comunidad y es la disposición propiamente histórico-social, enderezada a la instauración, en los fines determinantes, de una comunidad con capacidad para la paz.

La parte que corresponde, respectivamente, al sujeto y al objeto en el aprovechamiento de estas tres disposiciones es por tanto muy distinta. La disposición técnica tiene una mayor participación del objeto, la moral, del sujeto. Si se toma esta tripartición kantiana en su diversa importancia para el desarrollo humano, entonces podría decirse que hay una inmensa sobrevaloración del hombre en cuanto a sus disposiciones técnicas, mientras que en las disposiciones pragmáticas y morales es constantemente infravalorado. Así, a la pregunta por el cambio del peso relativo de cada una de las disposiciones humanas, en lo que hace a la obra común de Alexander Kluge y mía, sólo es posible la respuesta de que el hombre es menospreciado ahí donde se trata de su posición erguida, de su dignidad, de su autonomía.

A la tercera pregunta, que concierne a la historia de mi formación y a los efectos de mi obra y que quiere comprobar si la Teoría Crítica es utilizable, sólo contestaré con unas pocas observaciones; sobre esto ya he dicho alguna cosa en mi lección. Me veo a mí mismo en la tradición de Horkheimer y Adorno, si entienden por ella el acto de pertrecharse con herramientas conceptuales filosóficas y con perspectivas empíricas.

A través del dilatado tiempo pasado como asistente de Jürgen Habermas aprendí que la intervención política no debe convertir la producción teórica en una función de su empleo, sino que es ella misma directamente constitutiva para la Teoría Crítica, esto es, determinante del contenido sustancial de ésta. Sin embargo, he intentado seguir un camino propio y contemplo las teorías como una especie de oferta de herramientas, que con todo no puede uno

acarrear por ahí como buhonerías, sino que sólo pueden adquirir vida en el roce con materiales de conocimiento objetivos, corroborándose en ellos. Es por eso por lo que me he negado a escribir nada sobre la Teoría Crítica; más bien entiendo mi dependencia intelectual con respecto a esta tradición como la exigencia de trabajar con la Teoría Crítica.

En todos mis escritos puede reconocerse, según creo, lo que he aprendido de Adorno y Horkheimer, pero no en el sentido de una ortodoxia que repitiera y defendiera unas ideas de forma patética, sino más bien en el sentido de la confianza de que tales herramientas teóricas son fiables y pueden ser empleadas. El acto de filosofar por uno mismo es también un asunto de confiar en mi disposición para entregar a la custodia de otro los pensamientos propios elaborados en la propia cabeza, es decir, para pensar con la cabeza de otro.

Nunca quise convertirme en un político activo, pero la peculiar relación de tensión entre política y teoría, sus transformaciones recíprocas y la dialéctica que ahí se desenvuelve, son todas formas intelectuales de movimiento que siempre me han fascinado, en la medida en que era capaz de descifrar intereses políticos en los productos culturales. Hubo un instante en mi vida en el que estuvo abierta la decisión entre filosofía o política: todavía durante mis estudios superiores, tras haber puesto pie en el contexto del sindicato en calidad de asistente en una escuela sindical, aspiraba a desempeñar la función, para mí políticamente muy importante, de profesor en ese tipo de escuela. Hans Matthöfer —que regresó a finales de los años cincuenta de los Estados Unidos y al que fue encomendada por Otto Brenner la constitución de un depart-

tamento de formación en IG Metall— me presentó a Aloys Wöhrle, miembro competente del comité de dirección, con la observación siguiente: «Aquí tengo a un sociólogo superdotado al que le gustaría ser profesor en una escuela sindical». Wöhrle, después de reflexionar brevemente, replicó sin ambages: «Pero Hans, si aquí en el sindicato no necesitamos sociólogos». Así acabó mi carrera sindical aun antes de haber empezado, y en las palabras de consuelo de Matthöfer iba incluida la oferta de acompañarle a él, en su calidad de diputado del Bundestag, a Bonn con la función de asistente. Dado que me hallaba justo en la fase de finalización de mis estudios y no tenía claro cuál sería el aspecto de mi andadura profesional, en un primer momento anuncié cautelosamente mi acuerdo. Pero cuando Jürgen Habermas me hizo pocos meses después la oferta de ir con él a Heidelberg como asistente suyo, tras una corta meditación, la decisión estaba tomada.

Con todo, he de reconocer que el año y medio pasado en la escuela federal de DGB en Oberursel, los seis meses transcurridos en la administración del comité de dirección de IG Metall y el trato práctico con los problemas de la formación de los trabajadores me han proporcionado un tesoro básico de experiencias del que me he ido nutriendo a lo largo de toda mi vida. Quien haya estado alguna vez activamente implicado y relacionado de manera concreta con el trabajo de la formación sindical, y haya reflexionado sobre los problemas de comunicación que acucian a esta dedicación, se encontrará para siempre inmunizado contra un sinnúmero de errores debidos a un radicalismo abstracto e impaciente. Esto atañe sobre todo al problema de las modas teóricas, velozmente cambiantes, con las que gustan de adornarse los inte-

lectuales cuando compiten entre sí, modas que proliferan cual puntas de lanza de un pensamiento radical que pretende darle la vuelta a todo. La aceleración posmoderna por desmitologizar conceptos y teorías ha puesto al pensamiento en un estado de irresponsable arbitrariedad sin contribuir en absoluto a la comprensión de nuestro mundo. En este aspecto me considero un conservador que une cada paso innovador a una prueba retrospectiva de confianza hacia lo antiguo que puede ser mantenido y permanece insuperado.

En mi discurso he subrayado que el oportunismo es la verdadera enfermedad espiritual de los intelectuales; los ortodoxos de toda especie, que desconocen la crítica como facultad productiva y, por el contrario, la excluyen como si se tratara de un elemento disgregador, limpian el mundo empírico de intervenciones que pudieran tener efectos teóricos duraderos. Les resulta extraño aquello que Marx denominó una vez «la crítica cuerpo a cuerpo». Pero en ello reside, a mi modo de ver, un elemento esencial de cualquier producción teórica políticamente entendida.

La cuarta pregunta, si le entiendo bien, está referida al problema del 68 y a las experiencias determinantes que llevo conmigo a partir de mi propia situación familiar.

También aquí caben variaciones sobre el tema de la génesis y la validez: mis condiciones de origen son bastante curiosas, pero no obstante veo en ellas impulsos reconocibles que han penetrado en mi entero mundo vital, dejando su impronta en él. Provengo de una familia de siete hijos de pequeños campesinos de Prusia oriental, tengo, dicho sea de paso, cinco hermanas mayores que

yo, y viví, a pesar de la huida y de la guerra, una infancia muy satisfactoria en términos generales. Mi padre lleva esa curiosidad hasta el extremo. En su condición de pequeño campesino establecido en esas tierras era un socialdemócrata convencido, y esto desde 1918, cuando fuera miembro de un consejo de trabajadores y soldados. En nuestra familia imperaba un clima amistoso para con los sindicatos y la socialdemocracia. No nos estaba permitido hablar nunca mal de los sindicatos; cuando era oportuna la crítica, ella le estaba reservada a mi padre.

En familia yo había declarado que el 1 de agosto de 1954, esto es, al cumplir veintiún años, quería convertirme en miembro del partido. Luego ingresé efectivamente en el SPD, pero permanecí ahí sólo hasta 1961, cuando Herbert Wehner puso a los miembros de la Unión Socialistas de Estudiantes Alemanes (SDS) ante la alternativa de abandonar el SDS y seguir siendo miembros del partido, o de permanecer en el SDS y arriesgarse con ello a un procedimiento de expulsión. Fui expulsado —dicho sea de paso, junto con algunos de mis amigos que se encuentran aquí en la sala, como Michael Schumann, Jürgen Seifert, Dieter Sterzel, y otros de mi generación. Dado que no olvido semejantes heridas y que en mi actitud soy más bien rencoroso, nunca más he vuelto a ingresar en el partido y me he resistido a las seducciones de su presidente, Hans-Jochen Vogel, para volver a ser miembro del SPD mediante la declaración de nulidad de aquella orden de expulsión.

El movimiento del 68 me encontré, tras dificultades iniciales, del lado de los estudiantes; dado que yo era ya un asistente establecido, podía valerme del prestigio académico debido a esta posición.

Ya antes de 1968 había dado una serie de discursos,

a propósito de la significación internacional del movimiento juvenil y estudiantil, pero siempre estuvo claro para mí que, por ejemplo, la idea de algunos estudiantes de que sólo había que cardar como es debido el suelo social para despertar al proletariado de su propia somnolencia, contradecía por completo mis propias experiencias en el esfuerzo por la formación de los trabajadores. Yo sabía lo complicada y fatigosa que es la formación de una conciencia entre los trabajadores, que se asustan ante cualquier forma de radicalidad abstracta y se vuelven desconfiados con respecto a sus promotores. Son principalmente estas experiencias sindicales las que me devolvieron una y otra vez a la realidad y me permitieron aceptar los laboriosos esfuerzos por una traducción y una formación del juicio como únicas vías con sentido para transformar la sociedad.

Quisiera volver a recordar aquí esta frase de Marx: «Ser radical es tomar el asunto de raíz. Pero para el hombre la raíz es el hombre mismo». Sus aclaraciones anti-idealistas en relación con Feuerbach documentan la terrenalidad del mundo, pero también al hombre tal como éste se encuentra implicado en el sistema presente, que le ofrece satisfacciones parciales o también sólo las ilusiones que él se infunda a sí mismo, las cuales, sin embargo, cumplen una función determinada en su economía psíquica y espiritual, es decir, que no pueden ser vistas como meros fantasmas. He compadecido a las personas —algunas son hoy miembros del gobierno y altos representantes de instancias estatales— en su idealismo estrecho, cuando eran de la opinión de que podían ganarse la confianza de los trabajadores disfrazándose de proletarios. También me ha irritado que despreciaran a personas

como yo tachándonos de reformistas y burócratas peligrosos porque no reconocíamos la sustancia revolucionaria del proletariado. Ha quedado en mí cierto mal humor hacia semejantes radicales que se dedican a trepar.

La quinta pregunta trata de la fecha de 1989. ¿No será necesario determinado cambio de paradigma si lo que aquí se nos muestra con claridad es la imposibilidad de pronosticar los procesos de revolución social? ¿De qué manera la teoría de Marx está aquí puesta a prueba?

Abogo por otorgar a Marx un derecho de ciudadanía en el contexto científico. Lo que ha sucedido con su teoría puede explicarse bien con una idea que Hegel fue el primero en formular y que siempre ha sido revivificada en el marxismo: me refiero a la frase sobre la ironía de la historia que, según se dice, le daría la vuelta a todo, confundiendo la cabeza con los pies. Repito lo dicho en la lección. En una época en la que no quieren tocar a su fin los cantos triunfales de un capitalismo revitalizado, por primera vez en la historia el capital funciona, con una amplia libertad respecto de cualquier tipo de impedimento o restricción, a la manera en que fuera descrito por Marx en *El Capital*. Lo que la izquierda crítica siempre le ha objetado a Marx, a saber, que las transformaciones del Estado social no están incluidas en esta condición del capital (así lo ha formulado Jürgen Habermas), pierde peso en el momento en que estas capas protectoras proporcionadas por el Estado social se deshacen y la lógica del capital y del mercado puede moverse con entera libertad. Pues la economía social de mercado era, unida a nombres como Walter Eucken y Ludwig Erhard, un proyecto de posguerra de consecuencias sumamente impor-

tantes, también para los derechos humanos de libertad, en la medida en que creó barreras contra las leyes del mercado. Es por tanto la mirada gnoseológica de la ciencia, más aún, la patológica obsesión de Marx por destapar los secretos de esa gravedad en los movimientos del capital, lo que convierte a su obra en componente necesario de una teoría social moderna.

Pero 1989 señala también algo muy distinto. Para los socialistas no dogmáticos, también los del movimiento del 68, que critican todo el aparato burocrático de los estalinistas tanto como el de los no estalinistas de la forma más contundente, aquello que representaba la Unión Soviética como proyecto social, el hecho de travestir el socialismo por completo, suponía una vergüenza para la idea centenaria del socialismo, por la que millones de hombres se habían sacrificado de buena fe. Ninguno de mis compañeros en la lucha política compartió nunca la concepción de que la Unión Soviética pudiera legítimamente utilizar a Marx para lo que entendemos por socialismo. Yo mismo escribí en 1969 un ensayo más largo con el título *El marxismo como ciencia legitimadora*, en el que me ocupaba y discutía con la filosofía pre-estaliniana, que paulatinamente ingresa en el entramado estalinista del pensamiento. Y cuando los supuestos expertos en marxismo se empeñan una y otra vez en señalar que, al fin y al cabo, el concepto de dictadura del proletariado sí que proviene de Marx, y que Lenin y Stalin no habrían hecho más que trasladar semejante programa, tengo entonces que apelar aquí a la honradez intelectual de ustedes —a su capacidad de discernimiento que tanto para Marx como para Kant es un elemento esencial de la mayoría de edad moral— para no mezclar unas con otras cosas que no guardan relación. En

su obra descomunal de más de cien volúmenes el concepto de dictadura del proletariado (una designación del periodo de transición) sólo aparece dos veces: en la «Crítica del programa de Gotha» y en el escrito *Las luchas de clases en Francia*. Esto no es una teoría desarrollada sino más bien un símbolo de la política del día, que sólo fue construido como teoría articulada por Lenin en *El Estado y la revolución*.

La teoría de Marx se orienta, tanto en el análisis como en las perspectivas del socialismo, por los países capitalistas más desarrollados y no por formas de industrialización retrasadas. Por eso no puedo entender en absoluto la ética intelectual de esos marxistas que originalmente insistían machaconamente en una ortodoxia fuerte, pero que ahora consideran el derrumbe de la Unión Soviética una prueba en contra del contenido de verdad histórico de la teoría marxiana.

La posición de Marx en este punto es muy clara. Sólo puede haber socialismo en los países desarrollados. Es verdad que la revolución puede partir de los bordes del cosmos europeo, pero el cumplimiento social de la revolución nunca es posible sin tomar el centro. Por lo demás, también compartían esta concepción los viejos revolucionarios de la socialdemocracia rusa que luego se separaron como bolcheviques de los otros socialistas y que se presentaron como la vanguardia revolucionaria. La Revolución de octubre es, en realidad, algo así como una marca decisiva. Pero la entera fuerza de esta Revolución no la extrajeron los bolcheviques, en un primer momento, de contenidos socialistas, sino, tal como muestran las Tesis de abril de Lenin, de exigencias como «todo el poder para los soviets» (o sea, democracia) o «paz ahora, por el fin de

esta guerra ruinosa». Tanto Lenin como Trotski, y todos los demás que tomaron parte en el éxito de la Revolución rusa, no pensaron nunca que fuera posible el socialismo en un país subdesarrollado, sin el apoyo de las revoluciones sociales de Occidente. De ahí puede extraerse la posición clásica de Marx que se encuentra en las introducciones al *Manifiesto comunista* y en diversos análisis.

Que haya comunistas ortodoxos que se afligen por el derrumbe de la Unión Soviética, porque han perdido su objeto de identificación ideal, es comprensible. Pero el motivo por el que la izquierda crítica, que siempre ha empleado la teoría marxiana como medio de crítica a la Unión Soviética, pone en conexión el derrumbe de este imperio con el contenido de verdad de la teoría marxiana, esto sólo puede tener un fundamento racional, a saber, el hecho de que esa izquierda ha perdido ahora la realidad que le permitía delimitarse. Podía definir el socialismo siempre en su delimitación con respecto a los sistemas del bloque del Este, sin tener que decir con precisión lo que entendía por él en nuestras condiciones. La quiebra de esa realidad delimitadora originó confusión y dificultades de orientación.

La sexta y última pregunta es inevitable porque me es planteada en todas partes donde aparezco públicamente. ¿Cómo es la relación de tensión entre ciencia y política? ¿Cómo hay que imaginarse el círculo de consejeros formado alrededor del canciller federal? Y más precisamente: ¿cuál es mi relación con el canciller federal Gerhard Schröder?

En primer lugar, tengo que reconocer que me siento honrado por la presencia de Gerhard Schröder; porque

probablemente no ocurra con frecuencia que un canciller federal se sienta en un auditorio al lado de estudiantes para consagrar su atención a una lección académica sobre Kant y Marx. Pero vayamos primero a la base de nuestra relación emocional: es una amistad de muchos años, ¡y no voy a dejar en la estacada a un amigo porque se haya convertido en canciller! La amistad es un bien elevado, aunque muy vulnerable. En el libro octavo de la *Ética nicomaquea* Aristóteles dice que probablemente nadie querría vivir sin amigos, aunque poseyera todos los demás bienes sin falta, y que en especial la gente rica y aquellos que ejercen un cargo y un poder requieren de amigos. Pues la amistad es ayuda.

Ahora bien, se plantea la pregunta de si en una relación como ésta un hombre como yo puede servirle de algo a otro hombre que a diario tiene que operar en un plano de la toma de decisiones completamente distinto y mucho más cargado de consecuencias. En mi caso me he respondido afirmativamente y he obtenido la impresión de que esta relación funciona cuando ocurre en una atmósfera de mutua consideración, en la que cada cual respeta aquello que constituye la competencia específica del otro.

Como el intelectual político que quiero ser, que es como encuentro mi fuerza productiva, tengo que estar atento a enfatizar una y otra vez aquellos aspectos que se pierden en el negocio cotidiano de la política, pero que opino son importantes. Establecer conexiones, sacar a la luz pública ámbitos de la realidad que se nos sustrae, criticar el pragmatismo a corto plazo, todo esto son componentes necesarios de semejante trabajo mental. Lo que el canciller federal pueda aprovechar de esto se halla fuera del alcance de mi responsabilidad. Pero me comportaría

de un modo irresponsable si no siguiera contemplando la teoría como medio para la orientación de la acción política, sino meramente como un contexto que ha de ser traducido a política.

Quien contemple la teoría como aquello que ha de ser convertido en práctica se halla en la peligrosa situación de querer imponer a la fuerza algo a la realidad, y esto sólo es posible la mayoría de las veces mediante la violencia o mediante el terror. Los intentos más peligrosos de convertir la teoría en práctica fueron el estalinismo y el grupo de Pol Pot en Camboya, el cual había aprendido de la mano de los marxistas ortodoxos parisinos que había que deshacer la urbanización occidental en los países subdesarrollados. Así fueron asesinados millones de hombres que se negaron a ser desterrados al campo.

Considero la teoría como medio de orientación para la política práctica. En lo concerniente al círculo de consejeros del canciller federal, será aquel que pueda intervenir en el proceso diario de toma de decisiones. Esta forma de actuar como consejero no es posible en el caso de los intelectuales ni tampoco deseable. Pero tengo la sensación de que algo de lo que explico y a menudo repito de manera ritual encuentra en el pensamiento de Gerhard Schröder un suelo fértil, aunque a veces algo tarde.

Hacer visible lo que son la competencia y la responsabilidad propias —y esto es al fin y al cabo para los intelectuales políticos el uso crítico de la cabeza— es por regla general no sólo útil para los políticos, sino que se vuelve algo cada vez más urgente en nuestra sociedad. Tengo la impresión de que el canciller sentado delante de mí (seguro que a propósito en la segunda fila) ha entendido esto de alguna manera y respeta esta distancia amistosa.



OTROS TÍTULOS

MAX HORKHEIMER Y THEODOR W. ADORNO
Dialéctica de la Ilustración

THEODOR W. ADORNO Y WALTER BENJAMIN
Correspondencia (1928-1940)

MAX HORKHEIMER
Crítica de la razón instrumental
Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión

ERNST BLOCH
El principio esperanza

JÜRGEN HABERMAS
Tiempo de transiciones
*Facticidad y validez. Sobre el derecho
y el Estado democrático de derecho
en términos de teoría del discurso*
Verdad y justificación. Ensayos filosóficos
Aclaraciones a la ética del discurso
Más allá del Estado nacional
*Israel o Atenas. Ensayos sobre religión,
teología y racionalidad*
Fragmentos filosófico-teológicos.
De la impresión sensible a la expresión simbólica

JOSÉ MARÍA RIPALDA
Fin del Clasicismo. A vueltas con Hegel
De Angelis. Filosofía, mercado y postmodernidad

FREDRIC JAMESON
Teoría de la postmodernidad
Las semillas del tiempo

REYES MATE
Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política

KARL-OTTO APEL Y ENRIQUE DUSSEL
Ética del discurso y ética de la liberación
(Debate 1989-1997)

ENRIQUE DUSSEL
Ética de la liberación en la edad
de la globalización y de la exclusión

JOSÉ ANTONIO ZAMORA
Th. W. Adorno: Pensar contra la barbarie

JUAN ANTONIO ESTRADA
Por una ética sin teología.
Habermas como filósofo de la religión

FRANCISCO SERRA
Historia, política y derecho en Ernst Bloch

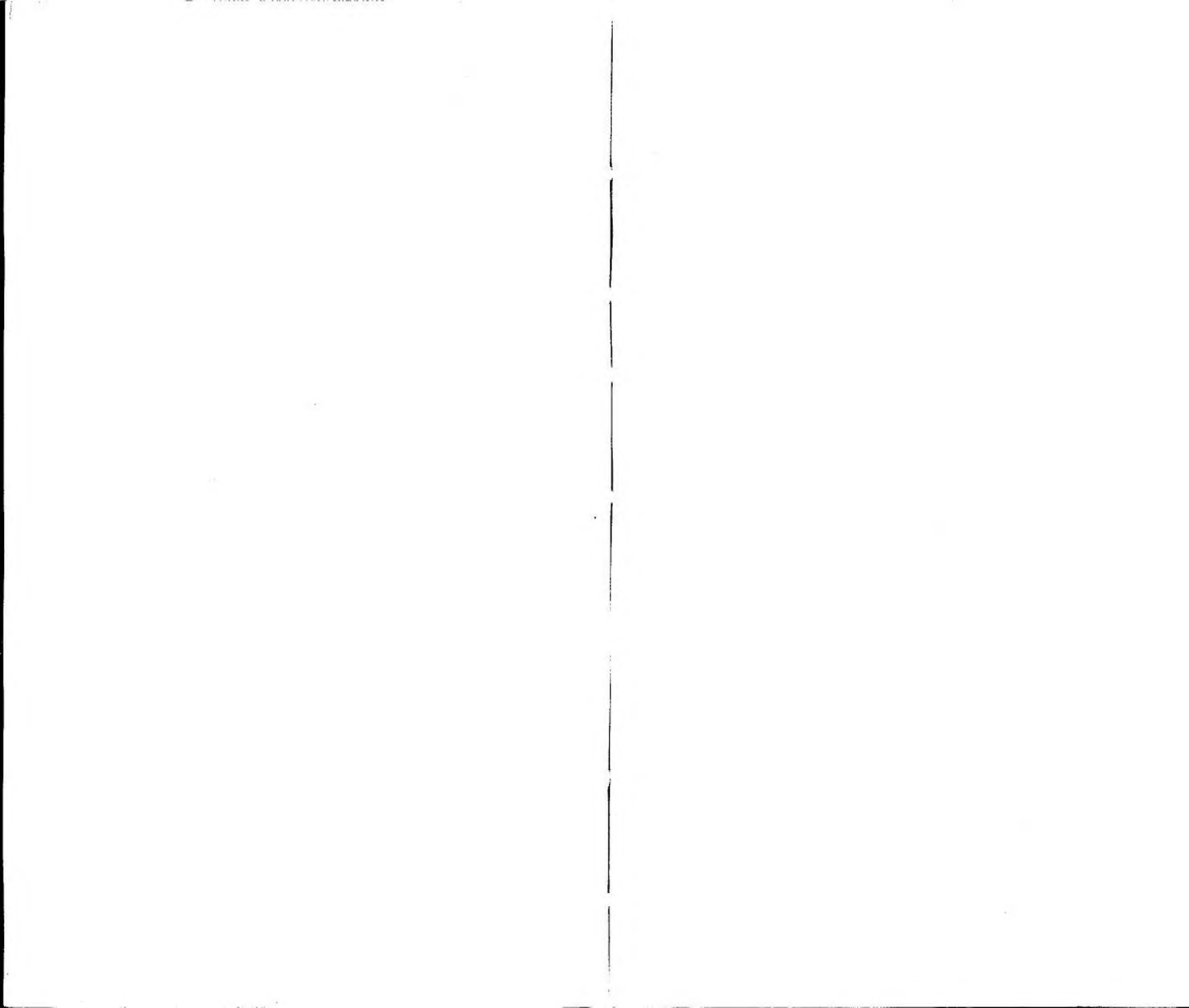
RAÚL FORNET-BETANCOURT (editor)
*Resistencia y solidaridad.
Globalización capitalista
y liberación*

HÉCTOR SILVEIRA (editor)
Identidades comunitarias y democracia

ALBERTO MELUCCI
*Vivencia y convivencia.
Teoría social para una era de la información*

FERNANDO J. GARCÍA SELGAS
Y JOSÉ B. MONLEÓN (editores)
*Retos de la postmodernidad.
Ciencias sociales y humanas*

JACQUES DERRIDA
*Espectros de Marx. El Estado de la deuda,
el trabajo del duelo y la nueva Internacional*



ISBN 84 - 8164 - 719 - 5



9 788481 647198