

Volumen de homenaje a Salomón Lerner Febres con motivo de la celebración de sus 70 años

LA VERDAD NOS HACE LIBRES

Sobre las relaciones entre filosofía, derechos humanos, religión y universidad

EDITORES

Miguel Giusti

Gustavo Gutiérrez

Elizabeth Salmón

Capítulo 10



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

La verdad nos hace libres. Sobre las relaciones entre filosofía, derechos humanos, religión y universidad

Miguel Giusti, Gustavo Gutiérrez y Elizabeth Salmón (editores)

© Miguel Giusti, Gustavo Gutiérrez y Elizabeth Salmón, 2015

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño de cubierta: Gisella Scheuch, sobre la base de la escultura *Logos*, de Margarita Checa, fotografiada por Alicia Benavides

Diagramación, corrección de estilo y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: junio de 2015

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2015-08108

ISBN: 978-612-317-114-8

Registro del Proyecto Editorial: 31501361500583

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

LA CRISIS COMO ANTINOMIA HISTÓRICA: SOBRE LA REVELACIÓN DE LA VERDAD

Ciro Alegría Varona, Pontificia Universidad Católica del Perú

En los tiempos modernos, el acontecer presente es crítico. Comprender la actualidad se ha convertido en la tarea fundamental y nos ocupamos del presente cada vez más intensamente. Desciframos los signos de los tiempos. Desde que la Revolución Francesa derribó al «antiguo régimen» o, al menos, desde el final de los imperios coloniales, el fundamento racional del orden social se encuentra en realidades enfáticamente temporales que se designan con términos tales como la época, los nuevos tiempos, la revolución, la emancipación, la crisis (véase Habermas, 2008, capítulo 1; Koselleck, 1993, 2007). Hacemos uso de una razón retrospectiva que empieza en los últimos acontecimientos y mediciones para explicar, a la luz del aquí y ahora, el conjunto del proceso que nos ha traído hasta la situación actual y determina el futuro. Las preguntas filosóficas que esta condición adquirida pero irreversible suscita son luego cómo orientarnos a partir de la *crisis*, cómo convertir el conocimiento de la crisis en fuente de actividad *crítica* y cómo hallar el principio de esta actividad, el *criterio*. En las páginas que siguen hay un esbozo de respuesta a estas preguntas, obtenido a partir de la reflexión sobre el significado práctico de las antinomias de la *Crítica de la razón pura* de Kant. Ello permite comprender por qué la investigación de los grandes hechos de violencia —aniquilamiento, explotación, defraudación, contaminación— de tiempos recientes es una de las formas en que todavía podemos hacer filosofía.

La crisis no consiste simplemente en una serie de infortunios, es un estado de autodiagnóstico que revela el avance de una enfermedad grave que pone a quien la padece en la disyuntiva de superarla o sucumbir a ella. En la crisis social, como en la enfermedad grave, el verdadero malestar empieza cuando se hace el diagnóstico. El mensajero de la mala noticia queda envuelto, por supuesto, en una nube ominosa. Hacer patente que hay un crimen sistemático impune, cometido con todos los recursos del Estado y usando al conjunto de la sociedad, es desencadenar una crisis. La crisis económica es hartamente conocida: de pronto se hacen públicas las estimaciones pesimistas de algunos académicos y ya no se puede seguir como antes, porque todos

admiten que el conjunto de la economía ha entrado en recesión. Nuestro tiempo está marcado por un nuevo tipo de crisis, la ambiental, que se ha vuelto signo de la época al descubrirse el calentamiento global. El descubrimiento, mediante nuevos métodos de investigación, de una crisis soterrada, trátase de una recesión económica, de un crimen sistemático cometido por una sociedad entera, o del calentamiento global, desencadena reflexiones, luchas y aclaraciones públicas de principios prácticos, como no lo hacen más los trabajos académicos de la filosofía. No es raro que una crisis social cause el advenimiento de un régimen autocrático que complete la desgracia con una crisis política y llegue a la violación de los derechos humanos. La tarea de la filosofía es ahora hallar principios críticos con ocasión de la crisis.

1. ¿QUÉ ES LA CRÍTICA DEL PRESENTE?

Indaguemos primero si el carácter decisivo que se atribuye en los tiempos modernos al acontecer presente es una suposición razonable o si, al contrario, es una ilusión. El carácter de la Modernidad, relevado por contraste con el de tiempos anteriores, es lo que Hegel llama un «estado del mundo», *Weltzustand* (Hegel, 1989, primera parte, tercer capítulo, B.II.I. *Der allgemeine Weltzustand*). Sabemos que, siglos atrás, las personas estaban firmemente instaladas en una experiencia del mundo y del tiempo muy distinta de la nuestra. Para las sociedades antiguas, el tiempo, al acumular sus obras, oculta tras sus brumas la presencia orientadora del acontecer heroico. Según la visión antigua, cuanto más tiempo haya transcurrido entre el acontecer heroico y nosotros, tanto más oscuras serán nuestras vidas. Las sociedades antiguas vislumbran el pasado remoto como un tiempo de acontecer intenso, glorioso y, a la vez, preñado de catástrofe: la edad de oro, el paraíso, el mundo antediluviano, el mundo heroico. En aquella edad prístina, pensaban ellos, el encuentro fasto y nefasto con la divinidad es provocado por la virtud de héroes o patriarcas y deja enseñanzas fundadoras de orden. Los antiguos también veían que, al acumularse las obras del tiempo en reinos, pueblos y ciudades, los relatos míticos y sus instituciones perdían progresivamente su poder orientador y motivador. Oscurecido el mundo por el paso del tiempo, los contenidos orientadores de los relatos se esquematizan en figuras complejas que ya no alumbran desde la lejanía de un tiempo anterior a los siglos, sino apenas destellan desde una eternidad cuya relación con el tiempo se ha vuelto misteriosa. La causalidad de las fuerzas divinas que circula en el relato da paso a la causalidad trascendente del signo, el número y la figura, y el mito es derrocado por la especulación filosófica y la explicación científica.

El mito ofrece su contenido orientador a quien, al participar del canto, lo ronda y el rito entreteje su vida con la reiterada ejecución memoriosa de los miles de versos

y las miles de variaciones. La figura inteligible, por el contrario, no se ofrece sino a quien la comprende. El acontecer fundador referido por el mito se representa como experimentado directamente por los héroes, como parte de sus propias vidas, y así también se adueña de las vidas de quienes lo celebran al repetir el viejo poema, canto o relato. El antiquísimo acontecer está, a pesar de la distancia, en el mismo mundo de quienes lo conmemoran, por lo que no está excluido que tenga efectos aún hoy. Quien se entrega a la verdad del mito, confía en que el poema va a tener efectos en su persona, así como la intervención divina tuvo efectos en la vida del héroe. El poema mítico es un artefacto que refracta el fenómeno de intervención psíquica (véase Dodds, 2010; Snell, 1965). El mito sugiere, como el rito. Es el medio de hacer consciente y activa la poderosa influencia de una persona en otra. Lo que acontece inevitablemente por efecto de la intervención de las vidas de unos en las de otros, como la llegada de la hora del parto, de la lucha, o de la unión sexual, se celebra y se asume mediante la conmemoración de las intervenciones divinas en las vidas humanas.

El acto de intelección, en cambio, no es social ni relacional, tiene lugar en el fuero interior, en el alma. Es una luz que se enciende en la oscuridad de una vida confinada. Retenida la figura trascendente por el conocimiento, no pierde su extrañeza, se instala abruptamente en medio de las ruinas de la vida temporal desmentida, como el IHS en medio de la desesperación del emperador Constantino. Su presencia práctica cotidiana tiene después el gesto maniaco, reiterativo, de la ley y el canon. Los bienes deseables, los alimentos, las riquezas, el sexo y las acciones de astucia y violencia para adquirirlos quedan marcados al detalle por los cánones. La Atenas de Fidias y de Sófocles ya no estaba inspirada por el mito, sino por el orden inteligible. Consideremos la paradoja que es una escultura clásica, hecha más para la contemplación intelectual que para la sugestión mítica. ¿Qué hace en medio del lugar sagrado la imagen de una divinidad desnuda cuyo poder está cifrado en las admirables proporciones de su cuerpo? Y más paradójica todavía es la tragedia griega. ¿Por qué dedicar los momentos centrales de la fiesta sagrada a representar las acciones infelices de héroes desastrados cuyo destino ya no podemos compartir sino solo comprender?

El ritual civilizado llena la vida de claves y de fórmulas que causan la interrupción constante de la inocente unidad entre la existencia particular y el proceso general del mundo. Por ello, es solo cuestión de tiempo que el culto se transforme en cultura. Los nuevos hombres piadosos son individuos sofisticados, capaces de vivir con incontables restricciones impuestas por sus propios pensamientos. Al difundirse al conjunto de la sociedad la justificación trascendente, los piadosos del culto y la cultura, seres sibilinos de habla enrevesada, se convierten en los poderosos. Entonces se produce una forma de tiranía tan profunda y recia que hace que las tiranías del pasado parezcan niñerías. Es la canonización de los fines y valores compartidos.

Es la fe canónica, la religión estatutaria, la comunidad de fines y valores fijados con los clavos de la ley y con el martillo de la fuerza pública. Los estatutos del alma mantienen constantemente interrumpida la reciprocidad entre las personas y supeditan la cooperación entre ellas a supuestos conocimientos de las condiciones suficientes para la felicidad humana. De tales cánones éticos estuvieron hechos el orden feudal y el absolutismo, hoy quebrados por sus crisis y por la crítica. La teología aberrante de la segunda mitad del *Leviatán* de Hobbes es seguramente la más consecuente y realista de las teologías, pues, si se trata de realizar en el mundo un orden definitivamente revelado, encomendado a ciertas autoridades entendidas en valores indiscutibles y determinantes, no hay mejor medio para ello que el Estado absoluto que hace y deshace a la sociedad. Pero ese proyecto, por suerte, es una especie de utopía, la misma utopía absolutista que fulguró en Versalles. Los intentos de realizar la monarquía cristiana absoluta se *han ido al diablo* por obra de sus crisis y de la crítica, pero fragmentos del universo canónico siguen alimentando formaciones sociales maniacas, como las sectas y los grupos radicales. Crece, sin cesar, la demanda de entradas a interacciones impersonales casi rituales, como los mercados y las redes de intercambio de información y estímulos que dan una sensación de soberana inmunidad porque interrumpen constantemente, con sus reglas de juego, las interacciones recíprocas que agrandan la memoria y la responsabilidad. Bolsones sociales de ética canónica y mundos artificiales de pura competencia, siendo incompatibles entre sí, son las únicas realizaciones que ha tenido finalmente la visión de una vida basada en el conocimiento que trasciende la experiencia particular. Los mundos artificiales, redes y mercados, socavan los relictos de ética estatutaria porque la acumulación de ventajas competitivas es la verdad de la capacidad de coacción en que se apoyan dichas éticas.

Los sistemas competitivos son la verdad de las éticas estatutarias en un segundo y más profundo sentido. La fijación canónica de fines y valores ha desplegado, durante milenios, formas de motivación interna y contemplativa, como el amor, el honor, la lealtad, la fe y la dignidad, que inmunizan al individuo contra los desengaños. El sentimiento de invulnerabilidad producido por la fijación canónica es resultado de una efectiva reducción de responsabilidad. Desde el momento en que se saca el bien deseado del flujo de la relación personal, incluida la de uno consigo mismo, y se lo coloca en ese más allá donde existe el paradójico valor intrínseco, el individuo experimenta un alivio profundo y se entrega cada vez más a juegos de excelencia en los que gana quien reúne los medios más adecuados para alcanzar el bien sustancial. Entonces, se desencadena el frenesí de virtudes y virtuosismos de las vidas de santos, la moral caballeresca y, después, la cortesana. Luego, esa competencia por la palma de la virtud es lo único que importa al contemplativo, mientras el bien sustancial que es causa y objeto de su amor queda en un segundo plano, tan presupuesto, obvio

y anodino como la pared del fondo. En fase avanzada de este proceso de vaciamiento de las relaciones y responsabilidades personales está la absorción del valor de las artes y oficios por el capital productivo y monetario. Desde que la ambición de mejorar la propia posición en los sistemas de intercambio competitivo se ha convertido en motivación íntima y cotidiana, las visiones intelectuales a las que se refieren la fe, el amor y el saber se han vuelto parte del decorado. Así como el poder orientador del relato fundacional se debilitó al interponerse entre los hechos heroicos y los hombres actuales la muchedumbre de las anécdotas humanas, así también se ha debilitado la luz de las ideas desde que, reducidas a fines y valores, se han convertido en simples ocasiones para la competencia entre quienes dicen realizarlas.

Pero hay una forma en que ambas fuentes de poder vuelven a fluir hoy. El mito, la primera fuente, convierte en fuerza y conciencia el acontecer crucial por el que una vida interviene decisivamente en otra vida. La razón, que es la segunda fuente, es la capacidad de la vida de contraerse a una expresión mínima, la fórmula de pensamiento, el *logos*, el signo. Así cifrada, la vida permanece indemne en medio del acontecer inerte y prepara su regreso. En la crítica del presente están activos ambos principios. La crítica revela la crisis, con lo que desencadena el acontecer decisivo, y precisa el criterio, con lo que recoge a la razón de su dispersión conflictiva y la concentra en principios de acción. Una vez que la crisis sale a relucir, quedan en evidencia las responsabilidades personales, surgen tareas urgentes y aumentan a la vez la necesidad de actuar y los riesgos. En los tiempos de crisis, como en los tiempos heroicos, se vive intensamente y la acción se vuelve decisiva. La crisis desbarata el orden, rompe el encanto de la dominación y el prestigio de la autoridad. Demostrada la crisis, toda generalidad es sospechosa y los distintos aspectos de la realidad se desmienten unos a otros. Desde el momento, empero, en que la desarticulación del todo social da cabida al poder del individuo e incrementa su responsabilidad, está en obra la razón, que es la contracción o *kenosis* de la realidad a principio de crítica y justificación. La crisis deja de ser parálisis y empieza a resolverse cuando toma la forma de un debate sobre los principios. El carácter decisivo de las acciones no se recupera en sentido mítico, como el poder de actos singulares, sino como consecuencia de los principios aclarados mediante el diagnóstico del dogmatismo. Cuando una crisis se pone en evidencia, se cuestionan principios, porque la crisis no está hecha de infortunios casuales, sino de racionalidad errónea. Lo más difícil de pensar es esta doble referencia de la crítica a estructuras racionales incorrectas y a procesos reales patológicos. El concepto de crítica está en su casa en la discusión de principios, como en la *Crítica de la razón pura*, donde se muestra el error del dogmatismo. Pero el concepto de crítica revela su importancia práctica en la aclaración de la crisis, cuando los acontecimientos vuelven a ser decisivos.

2. CRISIS Y CRÍTICA

La crisis estalla, se manifiesta incontenible después de haberse preparado oculta largamente. ¿Bajo qué se ocultan las causas de la crisis? Si hablamos de la enfermedad, lo que mantiene oculta la formación de la crisis es la salud relativa del individuo que le permite seguir valiéndose aun cuando la enfermedad ya gana terreno secretamente en él. Si hablamos de una sociedad, lo ocultador es un cierto uso habitual de la razón. Las crisis se incuban bajo las certezas más operativas. A la crisis económica le precede una escalada de inversiones riesgosas que rivalizan por conseguir el grado más alto de confianza en su capacidad de obtener las mayores ganancias. La crisis política es el resultado de una serie bien organizada de abusos de la legitimidad maquillados para que se admitan como usos de la legitimidad entendida en sentido amplio. El elemento de esta infatuación es, paradójicamente, el automatismo. Los agentes financieros más fogueados en el manejo de riesgos, los burócratas más prolijos, los cuerpos más profesionales de las fuerzas armadas regulares son instrumentos imprescindibles de la corrupción que va a revelarse como tal recién en la crisis. El sistema de soborno y chantaje organizado por Vladimiro Montesinos en Perú reposaba sobre las rutinas y capacidades operativas del personal militar y naval peruano mejor preparado y disciplinado, las fuerzas de élite. En dimensiones mayúsculas, hallamos el mismo principio en el régimen nazi. Para perpetrar el exterminio sistemático de los judíos en los campos de concentración no hubo una campaña de agitación y propaganda nazi, sino todo lo contrario: una gigantesca operación secreta que explotó los arraigados hábitos de obediencia y reserva de los funcionarios del *Reich*. Eichmann, juzgado y ejecutado en Israel como un monstruo orquestador del exterminio judío y un enemigo furioso de la humanidad, fue revelado por Hannah Arendt como quien era en verdad: la flor y nata de esa burocracia fatídica que empleó honestamente todas sus virtudes y conocimientos para hallar la «solución» concreta a los problemas que aquejaban a su Estado, con la particularidad de que ese Estado estaba bajo el régimen nazi y lo que buscaba era la «solución final» para la «cuestión judía». El caso Eichmann, explicado por Arendt, ejemplifica bien que no ganamos nada con atribuir los orígenes del daño descomunal a una conducta individual inmoral o perversa. La catástrofe del orden llamada crisis —que en este caso es literalmente crisis de la civilización europea— se forma a través de un uso dogmático de la razón.

Arendt se apartó, no sin dolorosas consecuencias personales, de la tendencia imperante en Israel a penalizar al individuo Eichmann, porque consideró necesario conducir el debate sobre la crisis de Occidente al terreno de la crítica de la razón descubierto por Kant. En esta perspectiva, el dogmatismo es una respuesta, en cierto sentido, natural a los desafíos que la experiencia plantea a la razón. Los datos de la experiencia

suelen desmentir a las ideas justificadoras y motivadoras, en especial a los principios del orden legítimo, de los que se espera que encaucen los diversos intereses activos en los individuos y grupos. Los desafíos de la experiencia ponen a la razón ante una disyuntiva: admitir su ignorancia y reducir las ideas orientadoras a principios que se limitan a garantizar la libertad de los que interactúan en busca de un orden de cooperación, o reafirmar sus principios como dogmas y sacar de la realidad aquellos fenómenos que no concuerdan con sus ideas. El segundo camino conduce a la lucha a muerte entre los portadores de ideas fijas. La justificación se pretende entonces, *a posteriori*, como efecto de la puesta en práctica de las ideas. De ahí la especial importancia que adquieren bajo un régimen dogmático los equipos ejecutivos funcionales, competitivos y eficientes. Para el dogmático, tener la razón es una cuestión de éxito. Se trata, para él, de poner en la realidad su idea concreta y sacar de la realidad a la idea contraria. Para bloquear la problematización de sus principios, a la razón dogmática le basta explotar el simple hecho, determinante para la condición humana, de que las ideas con que nos motivamos y justificamos no son conocimientos, no se forman según reglas claras a partir de la experiencia y, por tanto, no es posible establecer su validez de forma objetiva, imparcial e impersonal. La explotación de este carácter necesariamente recíproco de las ideas consiste en bloquear el camino del mutuo acuerdo y supeditarlos a los resultados de una lucha a muerte. Esta estructura de la crisis de la razón está inscrita en el frontis de la *Crítica de la razón pura*, en la primera página del prólogo a la primera edición.

La perplejidad en la que cae la razón no es debida a culpa suya alguna. Comienza con principios cuyo uso es inevitable en el curso de la experiencia, uso que se halla, a la vez, suficientemente justificado por esta misma experiencia. Con tales principios la razón se eleva cada vez más (como exige su propia naturaleza), llegando a condiciones progresivamente más remotas. Pero, advirtiéndose que de esta forma su tarea ha de quedar inacabada, ya que las cuestiones nunca se agotan, se ve obligada a recurrir a principios que sobrepasan todo posible uso empírico y que parecen, no obstante, tan libres de sospecha, que la misma razón ordinaria se halla de acuerdo con ellos. Es así como incurre en oscuridades y contradicciones. Y, aunque puede deducir que estas se deben necesariamente a errores ocultos en algún lugar, no es capaz de detectarlos, ya que los principios que utiliza no reconocen contrastación empírica alguna por sobrepasar los límites de toda experiencia. El campo de batalla de estas inacabables disputas se llama metafísica (A VII-VIII).

La crisis de la metafísica, su actual estado de perplejidad, se ha preparado largamente bajo un manto de principios dogmáticos. Son dogmáticos los principios que han abandonado la tarea de ordenar la experiencia con el pretexto de cumplirla.

Es demasiado fuerte la tentación de declarar victoriosa a la propia idea que excluye a las demás. En vez de limitarse a recoger las sobrias lecciones prácticas que dejan los conflictos de ideas originados en la diversidad empírica, la razón dogmática prefiere entablar una lucha a muerte entre visiones de conjunto. El discurso metafísico se entrega, entonces, a la pretensión de satisfacer las demandas de la razón con una visión integradora que triunfe por su elevación y amplitud. Hace exactamente lo contrario de lo que dice la sentencia, atribuida a Ignacio de Loyola y que Hölderlin antepone como epígrafe a su *Empédocles*: «*Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo divinum est* (Lo divino es no estar bajo la coerción de lo más grande, sino contenido en lo más pequeño)».

Cegada por el afán de abarcar en su visión las «condiciones más remotas», la metafísica dogmática está cada vez en mayor riesgo de tener que enfrentarse con las ideas que ella excluye y que no dejan de formarse a partir de la experiencia humana. La comprensión crítica de lo que sucede con la metafísica tiene la forma de la reconstrucción de un proceso de autoengaño inevitable que, llegado a sus últimas consecuencias, hace inevitable también el desengaño. La crítica de la metafísica es la síntesis conceptual de un acontecer decisivo. A diferencia del acontecer mítico, el acontecer crítico brota del presente, es la determinación que ha llegado a ser. No tiene la solidez prístina de la sustancia, que es siempre lo que era, pero tampoco es un mero accidente. Tiene la esencialidad de lo inevitable. La condición humana es esencial porque, en la práctica, aquí y ahora, no podemos escapar de ella. Ser humano es encontrarse en ciertas circunstancias, las de una especie de animal que vive en un planeta, etcétera, pero estas circunstancias, como son inevitables, no son meras circunstancias. La humilde condición en que cada vida se encuentra, incluidas las limitaciones de su capacidad de conocer su entorno y de transformarlo, es esencial para ella en la práctica —aunque en teoría siempre se pueda pensar que existan otros mundos y que uno pueda ser llevado a ellos y transformarse allí en un ser dotado de capacidades superiores—. Cualquiera entiende que cada vida está ligada a condiciones particulares que son esenciales para ella, aunque no lo sean para otros seres. Esta forma insignificante de la esencialidad es la razón de la parcialidad. Por esta razón, el respeto recíproco es más importante que el respeto a cualquier norma. Este contenido de la razón se reconoce plenamente mediante la contracción crítica de la razón, o *kenosis*, enunciada en la *Epístola a los filipenses* (2, 6-7) de Pablo: «El cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre».

Mientras la posibilidad teórica de transformar la vida se siga tomando con entusiasmo y siga el desdén por la lección práctica de la conflictividad inherente a la razón,

seguirán sucediendo las catástrofes autoinfligidas que llamamos crisis. La alternancia de crítica y crisis parece inevitable porque la reducción del saber metafísico exigida por la crítica es extrema, conduce hasta la fórmula brevísima: no instrumentalices a nadie. Esta contracción de la razón a un único principio, el principio de respeto igual a todo ser humano, es tan despojada de pretensiones de dominación que parece imposible que la humanidad se convenza de ella sin la dura experiencia de la crisis. Cuál sea la serie de crisis y desengaños, es decir, la historia que tenga que recorrer el género humano para reconocer sus principios prácticos, es una cuestión muy difícil, si no imposible de contestar. Pero entre tanto, cada crisis es una nueva ocasión para desarrollar la crítica de la razón.

Kant hace notar que los principios de la matemática y la física se limitan a fundamentar críticamente ciertos tipos de juicios y guardan silencio sobre los grandes asuntos metafísicos. En efecto, la ciencia, para ser clara y concluyente, se atiene a sus métodos, se limita a sus objetos y no se pronuncia sobre fines y valores. Ahora bien, la propuesta de la filosofía crítica es conseguir en materia de fines y valores, es decir, en metafísica, una autolimitación semejante, por aclaración de los principios de los juicios, lo que en el caso de la metafísica no es posible sino mediante la reconstrucción del proceso de desengaño de sus ilusiones inevitables. La claridad de principios que las ciencias han conseguido mediante un análisis formal de sus operaciones, la metafísica solo puede conseguirla mediante la reflexión sobre su crisis práctica, es decir, mediante la crítica. Kant subraya que la aclaración de los principios de las ciencias ha acontecido antes de que entre en acción la filosofía crítica. Lo que ella aporta, la aclaración de los principios que rigen la adopción de fines y valores, consiste en la revelación de la estructura de una crisis definitiva de las concepciones metafísicas. Por ello, Kant no elude las implicancias históricas y políticas de su investigación. En una nota a pie de página en el prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura* escribe:

Nuestra época es, de modo especial, la de la crítica. Todo ha de someterse a ella. Pero la religión y la legislación pretenden de ordinario escapar a la misma. La primera a causa de su santidad y la segunda a causa de su majestad. Sin embargo, al hacerlo, despiertan contra sí mismas sospechas justificadas y no pueden exigir un respeto sincero, respeto que la razón solo concede a lo que es capaz de resistir un examen público y libre (A XI).

La mención de la religión y del Estado en este párrafo no es casual, no se trata de unos ejemplos entre otros. Se trata de las instituciones basadas en la pretensión de establecer fines y valores de manera objetiva y determinante. El Estado dogmatiza la vida pública; la religión, la íntima. La crítica de la metafísica es, al mismo tiempo,

crítica de las instituciones públicas y de las instituciones del perfeccionamiento ético personal. Si estas instituciones se dedican, como parece, a hacer respetar los ámbitos de libertad más sagrados para los seres humanos, entonces, no deben ser ellas mismas el objeto de nuestro respeto, sino la libertad. Pero sucede de forma inevitable que, en las instituciones públicas y éticas, el derecho de cada uno a la libertad se confunde con las condiciones bajo las cuales las instituciones defienden ese derecho.

El resultado inmediato de la revelación filosófica de la crisis de la metafísica es la abolición del antiguo derecho del Estado y de la religión a sustraerse a la crítica moral. Pero el abolido dogmatismo se restaura de forma cada vez más obcecada y masiva. El agigantamiento con medios técnicos y organizativos del «campo de batalla» en que se enfrentan las versiones canonizadas de la realidad, Kant no lo podía ver, ni prever, pero su observación de que «nuestra época es, de modo especial, la época de la crítica» se refiere ya a una intensificación de los efectos de la crisis de la metafísica.

3. ESTRUCTURA ANTINÓMICA DE LA CRISIS

En la parte de la *Crítica de la razón pura* dedicada a la antinomia de la causalidad natural y la causalidad por libertad, Kant capta la estructura de los tiempos modernos y deja establecida la crítica del dogmatismo como el elemento del filosofar. Una antinomia es una contradicción entre dos principios que generan dos mundos que se excluyen y niegan totalmente, pues la sola existencia de uno destruye la posibilidad de que exista el otro. Lo más desconcertante de una antinomia es que el mundo entendido a partir de cada uno de los principios contrapuestos es coherente y puede entenderse sin ninguna contradicción. Este tipo de contradicción es la que se produce en las batallas metafísicas. La antinomia de contenido más explícitamente ético y político es la que dice, por un lado, que en el mundo no hay libertad, pues todo sucede según leyes naturales; y, por otro, que, en el mundo, la causalidad por leyes naturales no es la única y que es necesario admitir, además, causas libres para explicar lo que sucede. El amoralismo de la posición que explica todo por causas físicas y nada como mérito o culpa de un causante libre es mucho más elocuente de lo que parece a primera vista si reconocemos cómo opera en los razonamientos políticos y éticos. Cuando la cuestión de las razones personales para actuar se vuelve irrelevante —porque los fines y los valores están fijamente establecidos, como si fueran datos objetivos, lo mismo que las condiciones naturales—, entonces la única cuestión digna de examinarse es cuáles son las cadenas causales que nos afectan y cómo podemos evitar los efectos desfavorables y aprovechar los favorables. La posición contraria, al sostener que ambos tipos de causalidad son compatibles y que ambos son necesarios para entender el mundo, soporta una complejidad que se justifica

si se está dispuesto a admitir que la responsabilidad, la culpa y el mérito son parte de la realidad, pero no se justifica en el sentido de que pueda demostrar que la posición contraria es irracional. La opción por una visión moral del mundo es gratuita y libre, tan carente de base trascendente como la opción contraria, con la diferencia de que esta última no admite ser una opción libre porque sostiene, precisamente, que en el mundo no hay libertad.

Así las cosas, los debates metafísicos son diálogos de sordos en los que cada postura no puede hacer otra cosa que desplegar de manera retórica y efectista su visión del mundo e intentar que esta supere a la contraria de hecho, es decir, no por reflexión de los que sostienen la posición contraria, sino por aniquilamiento de ellos y de su mundo. A cada antinomia, sin embargo, se le puede dar un giro para sacar de ella un principio práctico. Esta operación que reduce las pretensiones de la razón es la crítica en sentido estricto. Consiste en despojar a las posiciones encontradas de su pretendida verdad objetiva, destruir a ambas como formas de conocimiento y ratificarlas al mismo tiempo como principios del pensamiento práctico. Entonces se ve que dar por real la libertad es imprescindible para poder pensar moralmente y que ello no se contradice con la suposición, también característica del pensamiento humano, de que no hay nada en la experiencia que no pueda explicarse por causas naturales. La operación estaba anunciada brevemente en el prólogo a la segunda edición del *Crítica de la razón pura*:

Ahora bien, suponiendo que nuestro conocimiento empírico se rige por los objetos en cuanto cosas en sí, se descubre que lo incondicionado no puede pensarse sin contradicción; por el contrario, suponiendo que nuestra representación de las cosas, tal como nos son dadas, no se rige por estas en cuanto cosas en sí, sino que más bien esos objetos, en cuanto fenómenos, se rigen por nuestra forma de representación, desaparece la contradicción (B XX).

Mientras se crea que el conocimiento, a pesar de estar limitado a la experiencia, accede a la verdad última de las cosas, donde estarían inscritos los valores y los fines, entonces aparecerán las contradicciones que avergüenzan a la razón. Para tapar esas contradicciones, suele recurrirse a la mala idea de oficializar la versión más conveniente de ese saber total, e ilegalizar a los que sacan a relucir las contradicciones que ese mismo saber total genera. Por ejemplo, un gobierno dice que tiene principios comprensibles para toda persona razonable y, al mismo tiempo, dice que no puede ser buen científico nadie que no sea adicto al régimen. Como la aparición de científicos no adictos al régimen es bastante probable, se decreta que solo los científicos adictos al régimen tienen derecho a trabajar como científicos. Ni el amplio despliegue ideológico de la doctrina oficial ni las medidas represivas consiguen, por supuesto,

que desaparezca la contradicción. La única forma de que las contradicciones metafísicas desaparezcan es entender las ideas metafísicas como principios prácticos. El gobierno que acepta que tiene que procurar regirse por principios razonables y que tiene que procurar merecer el asentimiento libre de todos, incluso de los científicos, ese gobierno se ha librado de las contradicciones en las que caería si sostuviera que su racionalidad y aceptabilidad son realidades irrefutables garantizadas por Dios, por la Revolución o por el Orden Económico Mundial.

Lo que de este modo se dice y se entiende, sin mayor dificultad, es en la práctica un desafío enorme, cargado de indecible sufrimiento. El dogmatismo metafísico se regenera en nuestro tiempo mediante sistemas de acumulación de ventajas económicas, tecnológicas y militares que sobrepasan largamente la capacidad de control de los Estados y de los organismos interestatales. La obcecación sistemática que caracteriza a las tesis antinómicas se ha convertido en la forma normal de producir y ejercer el poder. La dominación se perfecciona cuando se realiza bajo la forma de una doctrina que versa sobre la diferencia entre lo que puede existir y lo que no puede existir. A esto responde el diseño cientificista y tecnocrático de las nuevas formas de dominación. De ahí que el cuestionamiento de los nuevos universos dogmáticos tenga que ser revelación de crisis de antinomias. Los individuos son arrojados por la crisis al pánico, la inseguridad y la violencia. La solución de la antinomia y la desaparición de las contradicciones se abren paso a través de dolorosos y largos procesos históricos. Ello se explica porque la reducción de la metafísica a principios prácticos se concreta en que el respeto a las instituciones canónicas se relativiza y el respeto irrestricto se dirige a la dignidad humana de cada individuo. Para romper el encanto de la dominación que mantiene objetivados los fines y valores, los individuos tienen que pagar un precio muy alto. La crítica filosófica no puede jactarse de ahorrarles sufrimiento a quienes tienen que ponerla en práctica. La crítica que nos toca hacer ahora es, al mismo tiempo, teoría de la crisis. La respuesta filosófica a la antinomia no puede ser más, simplemente, *la idea* de una contracción de las tesis metafísicas hacia su significado práctico, tiene que ser ahora, además, la *presentación crítica del acontecer histórico* en que ese significado se gana por medio de la lucha y el trabajo de los individuos.

El primer estudio de una crisis histórica está en *Guerras del Peloponeso* de Tucídides (1988). Así como la filosofía ateniense y las tragedias, el libro de Tucídides testimonia el ocaso de la piedad mítica y anticipa, demasiado prematuramente, la perspectiva del mundo moderno. Contra la lectura tradicional, guiada por Hobbes, es evidente que el libro no se dedica principalmente a sustentar con experiencias la tesis de que en el mundo real solo puede asegurarse lo conveniente, y que la justicia es una forma de la conveniencia que solo puede procurarse cuando están dadas ciertas condiciones.

El libro muestra que Atenas, después de haber caído —envilecida por el poder imperial, por la guerra prolongada y por la influencia de Alcibíades— en el dogmatismo que hoy se llama realismo, pierde sus principales ventajas: la buena deliberación pública y la red de alianzas con numerosas ciudades. Así, se embarca en la desastrosa expedición a Sicilia, la cual equivalía a atacar a mansalva a docenas de ciudades neutrales con la esperanza de decidir la guerra a fuerza de ventaja material. La consiguiente serie de derrotas que sufre Atenas y la pérdida irreversible del predominio político que tenía entre los griegos, más la traición desvergonzada de Alcibíades, determinan el final de la democracia ateniense.

La presentación de la crisis definitiva de Atenas, en los libros VI, VII y VIII, es preludiada por la presentación literal de una antinomia al final del libro V, en el famoso diálogo de los generales atenienses con los melios. Esta pequeña ciudad isleña es emplazada por Atenas a someterse como «aliado tributario», sin más razón para ello que la necesidad del imperio ateniense de seguir acumulando fuerza para su guerra con los lacedemonios (V, 91, 95). Los atenienses tienen el descaro de invocar como razón, para que los melios se les sometan, el comprensible deseo de los melios de salvarse de la inminente aniquilación por las fuerzas atenienses. Rechazan hablar de lo justo e instan a los melios a no perder el tiempo invocando principios de justicia, porque, dada la situación, solo queda hablar de lo posible y de lo conveniente (V, 89). Critican la esperanza —*elpis*, que bien podría traducirse aquí como ilusión— equiparándola a un autoengaño suicida y extienden su descrédito a los oráculos y la adivinación (V, 103). Se remiten a una ley natural, no escrita, que da derecho a los poderosos a dominar a cuantos puedan, ley que rige también sobre los aliados de los melios, los lacedemonios, quienes «apelan mucho a la virtud cuando se trata de ellos y de sus normas internas, pero [...] consideran lo grato hermoso y lo conveniente justo» (V, 105). En suma, los portavoces de Atenas adoptan una ontología amoralista que los hace impermeables a las razones de ética y justicia que les enrostran los melios. Estos mencionan los derechos reconocidos de quienes están ocasionalmente en desventaja y el riesgo que corre Atenas de padecer represalias de gran magnitud en caso de fracasar (V, 90). Hacen ver que los atenienses desdeñan ahora la anficciónía, o alianza de mutua defensa, que es la base de su poder: «ser amigos en vez de enemigos, sin acompañar a la guerra a ninguno de los dos bandos» (V, 94). Sugieren a los atenienses tomar en cuenta que los lacedemonios no van a dejar de defender a Melos, «aunque no sea por otra razón que la del parentesco y del honor» (V, 104, 108) y les advierten que la represalia de la alianza lacedemonia alcanzará a Atenas no en los remotos confines de su imperio marítimo, sino en el mismo territorio en que la ciudad se encuentra (V, 110). Los melios sostienen, a fin de cuentas, que la justicia y el respeto a los derechos de los débiles son parte de la conveniencia y no la excluyen,

sobre todo cuando no se invoca aquellos derechos en abstracto, sino en relación con acuerdos mutuos, como es el caso de su relación con los lacedemonios. «Tenemos mucha fe en su conveniencia, es decir, que no quieran perder la credibilidad de sus partidarios griegos traicionando a los melios que son colonos suyos, y así beneficiar a los enemigos» (V, 106).

En este diálogo de sordos, semejante a las esticomitias de las tragedias de Sófocles, en las que se discute con tanto más ardor cuanto menos esperanza hay de convencer al contrario, se contraponen dos visiones de la realidad, cada una perfectamente coherente en sus términos y al mismo tiempo absurda para la otra. La de los atenienses presupone que, en el mundo real, no hay más ley que la de las condiciones materiales, frente a las cuales no queda a los hombres sino averiguar qué es lo posible y lo conveniente para ellos. La posición que sostienen los melios es que el poder surgido de los acuerdos mutuos y las leyes de la reciprocidad es tan real como las condiciones materiales y forma parte de la conveniencia. La semejanza del diálogo del libro V de *Guerras del Peloponeso* con la antinomia de la causalidad por libertad en la *Crítica de la razón pura* es tan impresionante que uno se inclina a pensar que esta ha sido tomada de aquel. Pero analicemos las diferencias entre la antinomia de Kant y la de Tucídides. Una primera diferencia, muy obvia, es que, en la de Kant, no importa cuál es la circunstancia que motiva a un sujeto a sostener una o la otra tesis, mientras que, en la de Tucídides, esa situacionalidad de la convicción está muy remarcada, porque es notorio que los atenienses hablan desde una posición de ventaja material y los melios desde una posición desaventajada. Si los papeles se invirtieran y los atenienses fueran los asediados, sostendrían ellos seguramente la tesis contraria. En otras palabras, mientras la antinomia de Kant permanece en la abstracción de un debate metafísico sobre libertad y naturaleza, la antinomia de Tucídides incluye la cuestión política de la dominación legítima. Sobre el desenlace de la antinomia, es notorio que la solución kantiana se mantiene en un alto grado de generalidad, se limita a mostrar que los principios enfrentados se vuelven complementarios si los consideramos dimensiones de la razón en vez de considerarlos tesis, una verdadera y la otra falsa, sobre la esencia del acontecer real. En Tucídides, en cambio —y esto es lo que aquí más interesa—, el diálogo aporético y el genocidio contra los melios en las últimas frases del libro V son apenas un signo ominoso de lo que va a ocurrir en los tres últimos libros (VI-VIII): la completa destrucción material y moral del imperio ateniense. El genocidio se presenta en el relato con la frialdad y rapidez con que seguramente se cometió: «Los atenienses mataron a todos los melios adultos que apresaron y sometieron a la esclavitud a niños y mujeres. Los propios atenienses se encargaron de repoblar el lugar enviando después colonos» (V, 116).

En el relato histórico siguiente, la antinomia ontológica, causante de la lucha a muerte, se convierte en un enfrentamiento entre principios prácticos encarnados por los personajes históricos. Los atenienses —empecinados, contra su tradición democrática, en principios dogmáticos que hacen surgir el derecho de la ventaja militar— son víctimas del error y la traición, mientras que los siracusanos y lacedemonios —guiándose por el principio mucho más práctico de usar tanto las ventajas materiales como las antiguas instituciones y las nuevas alianzas— adquieren cada vez más poder entre los griegos. La debacle de Atenas queda trazada con dos líneas de eventos. Una es la que va desde la resistencia política de Nicias contra el descabellado plan de invadir Siracusa hasta su muerte en el catastrófico final de esa campaña a la que se había opuesto con buenas razones que fueron desoídas. La otra línea parte del momento en que Alcibíades, al notar que los atenienses perdían la ventaja material en Siracusa, se pasa al bando enemigo y le vende todos los planes y los flancos débiles, no solo de la flota ateniense en Siracusa, sino de la defensa de la misma Atenas. La línea de acontecimientos que empieza en esa traición continúa con la llegada de Alcibíades a la corte persa, la traición contra los lacedemonios y la corrupción política y humillación a las que somete a Atenas a cambio del dinero persa. El balance es claramente negativo para los griegos y, en particular, para los atenienses. A cada avance del principio que fija fines y bienes en términos de ventaja material y dominación fáctica, encarnado por Alcibíades, le corresponde un retroceso de la democracia, una profundización de las divisiones entre los griegos y un debilitamiento de su independencia frente a los persas. El argumento central de Nicias en su discurso contra Alcibíades (VI, 10, 11) es que, por más abrumadora que sea la ventaja material inicial ateniense, no va a bastar para compensar los destrozos que ella causará en la disposición a cooperar con Atenas. La ventaja material, siendo formidable, será insuficiente para quebrar la voluntad de los que se defienden de un ataque arbitrario y no servirá tampoco para apaciguar a los muchos pueblos, hoy neutrales o amigos por viejos vínculos, que se van a sentir amenazados por la fuerza expedicionaria, ni para gobernar a los que queden de momento sometidos, porque Siracusa es un territorio alejado. Nicias, el estratega ateniense, intentó salvar a su ciudad de la catástrofe segura con los mismos argumentos que usaron en vano los melios. Pero sus argumentos fueron desoídos y él tuvo que marchar al frente de una campaña demencial en la que terminó cumpliéndose la advertencia de los melios. La compleja tesis de los melios resultó verdadera y sus vencedores fueron vencidos. Al narrar el final de Nicias, dice Tucídides de él que fue «el hombre que menos mereció caer en tal infortunio, ya que todo su comportamiento siempre tuvo por norma la virtud» (VII, 86). La desgracia personal de quienes actuaron, de grado o fuerza, guiados por principios dogmáticos no debilita en nada a los principios genuinamente prácticos que se han aclarado a través de la crisis histórica.

Para nuestro estudio de la crisis como ocasión de revelación y solución práctica de una antinomia, esta lectura de Tucídides podría parecer un rodeo, pero el sagaz lector habrá notado ya que es, en verdad, un atajo hacia el corazón de la Modernidad. La filosofía crítica nunca ha negado, ni podrá negar, su origen en la reflexión de la crisis, porque la contracción —*kenosis*— de la razón a su principio moral es violenta y solo es virtud en quienes logran realizarla como una forma de vida —y de muerte—, mientras para el género humano, como una de las especies que pueblan el planeta, la contracción ocurre mediante las catástrofes colectivas autoinfligidas que llamamos crisis. Entre una y otra forma de la contracción de la razón se abre, pues, un abismo que, al parecer, no podemos más que aceptar con dignidad o sondear con asombro. Pero, en este estudio, hemos encontrado un principio práctico intermediario que cuelga sobre el abismo o, mejor dicho, navega por él. Es la antidogmática práctica de poner en viño los fines y valores y replantearlos a partir de los intercambios actuales. A los enemigos de la razón se los reconoce porque, aunque vengan vestidos con los mantos sagrados de la religión, la patria o la felicidad humana, tienen marcado en la frente su desdén por la reciprocidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Dodds, Eric Robertson (2010). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza.
- Habermas, Jürgen (2008). *El discurso filosófico de la modernidad*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Buenos Aires: Katz.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1989). *Vorlesungen über die Ästhetik I*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (2005). *Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Ribas. Madrid: Taurus.
- Koselleck, Reinhart (1993). *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- Koselleck, Reinhart (2007). *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid: Trotta-UAM.
- Snell, Bruno (1965). La imagen homérica del hombre. En *Las fuentes del pensamiento europeo*. Madrid: Razón y Fe.
- Tucídides (1988). *Historia de la guerra del Peloponeso*. Traducción de Francisco Romero Cruz. Madrid: Cátedra.