

UTOPIÍA Y REALISMO EN LA CONFIGURACIÓN DE LA SOCIEDAD (LÍMITES DE LA ILUSTRACIÓN)

[En Inciarte, F., *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política*. Eunsa, Pamplona, 2001]

Sin peligro de excesiva simplificación, se puede decir que lo que constituye el núcleo utópico de toda sociedad o –mejor dicho– de todo proyecto de sociedad, de todo intento de hacer de la sociedad algo mejor de lo que es en un momento dado –o, incluso, en todo momento–, es la idea o el postulado de la igualdad entre los hombres.

Acabo de decir 'idea' o 'postulado' y no 'realidad', con lo cual he presupuesto que tal igualdad no se da todavía, o no se ha dado en ningún momento, o no se dará nunca. Contra este supuesto, se podría objetar que tal idea ya es una realidad desde el momento en que, de un modo u otro, todos los hombres son *ya* iguales. Aunque no fuera más que porque todos ellos son *esencialmente* hombres, son –en cuanto hombres– iguales.

Ahora bien, esto (la igualdad esencial de los hombres) es una objeción o una constatación que –desde el punto de vista de la configuración de la sociedad– no satisface propiamente a nadie. O bien porque la sociedad y su posible configuración, digamos, humana no tiene en el fondo nada que ver con una supuesta o real –pero, de todos modos, más o menos escondida– esencia del hombre; o bien porque se considera que ambas cosas –esencia del hombre y sociedad– sí tienen que ver entre sí, dado que el hombre es un ser social y que su esencia, por tanto, se realiza en su actuación dentro de una sociedad, pero se entiende que la esencia en la que los hombres coinciden y que constituye la pretendida igualdad entre todos ellos, no es algo que pueda presuponerse de antemano –ontológi-

camente, podríamos decir–, sino algo por hacer, un quehacer, un cometido moral o político.

De estas consideraciones preliminares podemos sacar, por lo menos, una conclusión: la tesis de una necesaria igualdad entre los hombres –de la que hemos partido como piedra de contradicción, como punto en el que se diferencian y separan una visión utópica y una visión realista de la sociedad–, es todavía demasiado general y vaga, mientras se puedan subsumir bajo ella ambas posiciones en pugna.

Por lo tanto, hay que concretarla, para que su carácter problemático o controvertido salga a la superficie. Esta concreción sólo se puede conseguir indicando, de modo explícito, el punto de vista desde el cual se pueda hablar de la esencia del hombre de una manera cualificada. Mi tesis es que ese punto de vista –en las posiciones utópicas referentes a la configuración de la sociedad– es el de una igualdad de saber, de conocimientos intelectuales, de formación, de *education* en el sentido inglés de la palabra, o sea, en el sentido de lo que en Alemania se llama *Bildung*: la igualdad de posibilidades se basa –según parece– en una igualdad de formación intelectual. Me excuso por haber utilizado la palabra alemana *Bildung*, pero aún no he dado con una equivalente en español que haga resaltar el carácter fundamentalmente intelectual de esa formación unitaria, en la que hoy día se cifra el postulado de la igualdad entre los hombres.

Para que se realizara ese postulado, todos los hombres tendrían que tener acceso a las instituciones de promoción intelectual, en último término a la Universidad. Esto suena hoy a algo utópico, y, sin embargo, eso que, según algunos es –y tiene que seguir siendo– una utopía, es precisamente lo que muchos ideólogos (empleo la palabra aquí no en sentido peyorativo) proclaman como insoslayable para crear una sociedad justa. Y no sólo ideólogos socialistas, sino también ideólogos liberales. Baste citar al antiguo director de la London School of Economics, el alemán Ralf Dahrendorf, para darse cuenta de ello. Dahrendorf hizo un plan más o menos detallado de estudios universitarios para toda la población. Según él, este proyecto era realizable, incluso sin necesidad de cargar más que hasta ahora la economía nacional con los gastos para fines de enseñanza. De este modo, el liberal Dahrendorf coincidía con los socialistas que abogan, no ya sólo –como en Inglaterra– por una escuela media igualitaria, sino por una escuela superior igualitaria.

Creo que ahora sí ha quedado claro en qué sentido concreto el postulado de igualdad es una piedra de contradicción ante la cual los espíritus se dividen: esto ocurre cuando por igualdad se entiende igualdad de enseñanza o de formación intelectual.

Ahora –una vez hecha esta precisión–, la posible objeción es más bien la opuesta a la anterior: ¿quién puede pensar en un plan así, aparte de un ideólogo más o menos trasnochado, o de algún otro, como Dahrendorf, cuyo realismo e instinto político no le impide caer de vez en cuando en el absurdo (*aliquando dormivit Homerus*)?

La respuesta a esta segunda objeción viene dada por una palabra, podríamos decir por un *slogan* intelectual, bajo cuyo signo –por lo menos, en Alemania–, se desarrolla desde hace bastantes años la lucha –digamos– de clases intelectual: la palabra '*Aufklärung*'. Yo creo que esta vez no necesito excusarme, porque se trata de una palabra que ha pasado al vocabulario –si bien al culto, desigualitario, minoritario– de todos los idiomas. No es casual que no pueda ser exactamente traducida a otras lenguas. Por ejemplo, sus posibles versiones al castellano, tales como 'ilustración', 'iluminismo' –y, más reciente y quizás más exacta, 'concienciación'– no dan cuenta de toda la gama de matices de la expresión original. Falta sobre todo el matiz de desenmascaramiento, de sacar a la luz motivaciones torcidas, bajo cuyo signo tanto Freud como la crítica marxista o positivista de las ideologías llevan a cabo su labor de iluminación, de crítica intelectual de personas y estructuras, en una palabra, de *Aufklärung*.

Pero el hecho de que el postulado de igualdad de formación intelectual pueda ser considerado como viable incluso por personas sensatas en estado de vigilia, queda aún más claro si tenemos en cuenta la definición clásica que el teórico máximo de la *ilustración* (*Aufklärung*) dio de este concepto.

En efecto, si uno entiende por ilustración, tal como lo ha formulado Kant, "la salida del hombre de su minoría de edad autoculpable", y si uno mira esta definición sólo superficialmente (y la frecuencia cada vez mayor con la que se cita, hace suponer que se considera cada vez más superficialmente), entonces también la pregunta por los límites de la ilustración parece necia y la exigencia de límites casi inmoral.

Sin embargo, implícitamente, ya se reconocen sus límites en las explicaciones terminológicas que añade Kant a su famosa definición de la ilustración. En el mismo lugar, incluso, se presuponen estos límites explícitamente. La ilustración se distingue allí implícitamente de otro término,

que hoy en día se usa con preferencia, que por lo demás Kant propiamente no emplea, a saber, el término "emancipación".

Al término "emancipación" se opone el de "minoría de edad". La emancipación es –apoyándonos en la definición kantiana de la ilustración– la salida del hombre de la minoría de edad. La ilustración, sin embargo, no se opone sin más a cualquier especie de minoría de edad, sino exclusivamente –según la terminología de Kant– a la minoría autoculpable. Esto significa lo siguiente: mientras que la ideología de la emancipación está obligada a terminar con cualquier minoría de edad, la ilustración es perfectamente compatible con un determinado tipo de minoría de edad, precisamente con aquella que no sea autoculpable; es más, cuenta con ella de entrada. El problema es sólo averiguar ¿qué significa esta minoría no autoculpable, que la ilustración no quiere eliminar, con la que por el contrario tiene que contar de entrada, en la que encuentra incluso sus propios límites?

La respuesta se encuentra en las explicaciones terminológicas de las que acabo de hablar: "Minoría de edad –dijo Kant en el mismo lugar– es la incapacidad de servirse de su inteligencia sin dirección ajena. Esta minoría es autoculpable, añade, si el motivo de la misma (de la minoría) no se encuentra en la falta de inteligencia, sino en la falta de decisión y de ánimo para servirse de ella (es decir, de la propia inteligencia) sin la dirección de otro".

A base de estas explicaciones terminológicas se podría formular además la diferencia entre ilustración e ideología de la emancipación de la siguiente manera: el ideólogo de la emancipación no reconoce ningún límite a la ilustración porque considera las deficiencias de la inteligencia por principio superables, sus limitaciones por principio modificables a voluntad y finalmente derogables. Un reflejo de esta actitud se vislumbra, por ejemplo, en el discurso de la antipsiquiatría: según ésta, inteligencia e insensatez, normalidad y anormalidad están separadas a lo sumo por límites convencionales, condicionados por el poder y la sociedad, y que, por tanto, se pueden modificar a discreción y anularse en último término.

La minoría de edad de aquéllos que no se pueden servir de su propia inteligencia, y por ello tienen que confiar en la dirección de una inteligencia ajena, sería por tanto autoculpable por principio, aunque fuera solamente en el sentido de una culpabilidad colectiva. No hay lugar para una minoría no autoculpable o por lo menos tolerada, con la cual uno debiera conformarse.

No hace falta que la ilustración se aventure a una posición tan utópica. Postula, ciertamente, la obligación moral de una permanente ampliación del reino de la razón; pero no discute la existencia de impedimentos naturales que –opuestos insuperablemente al uso de la razón– no caen bajo la responsabilidad ni del afectado ni de la sociedad en su totalidad y, como se oponen insuperablemente a un pleno dominio de la razón, tienen por consecuencia una minoría no autoculpable.

De lo dicho se desprende que los límites del uso de la razón, que la ilustración acepta en primer lugar y solamente, son externos a la razón misma. Según los ilustrados la razón no puede ponerse límites a sí misma; éstos le son puestos sólo desde fuera, por la fuerza de la naturaleza. Con otras palabras: por de pronto, en la ilustración no hay lugar para la autolimitación de la razón.

Este es el motivo por el cual dije, respecto de las definiciones de Kant, que en ellas implícitamente se reconocen límites para la ilustración y explícitamente se presuponen. Con esta formulación sólo quería adelantar lo que ahora se presenta como resultado: la ilustración no se pone límites a sí misma, simplemente los encuentra. Los límites que del uso de la razón reconoce la ilustración le son externos. Otros límites internos no los reconoce por de pronto. Sin embargo, en el subtítulo propuesto para esta conferencia ("Límites de la ilustración") se había pensado en tales límites. Aquí se hace agudo el problema de la ilustración, es sólo aquí donde la ilustración se vuelve problemática y deja de ser la evidencia a la que quiere acostumbrarnos, o ya nos ha acostumbrado, una interminable autopublicidad intelectual. Pero ¿son necesarios o siquiera discutibles tales límites internos? ¿Vienen por lo menos al caso?

Reflexionemos: ¿Qué deberíamos entender concretamente por límites internos de la ilustración? Ciertamente, no aquéllos que la razón ya encuentra y con los que por lo tanto tiene que conformarse, sino solamente aquellos límites que la razón se pone a sí misma, y voluntariamente, y con los cuales por consiguiente no tendría necesidad de conformarse. ¿Pero es justificable algo así? ¿No está obligado el hombre, incluso moralmente, a ambicionar el uso más amplio y más profundo de la razón?

Creo que todos nos sentimos inclinados a dar enseguida una respuesta afirmativa a esta pregunta, por lo menos en cuanto signifique que uno debería hacer uso de la razón en la mayor medida posible para regular los asuntos humanos. Pero esto es tan evidente que cabe suponer que la

pregunta de si estamos obligados al mayor uso posible de la razón en la regulación de los asuntos humanos, debe tener otro significado.

La pregunta de si el hombre no está obligado al uso más amplio y más profundo de la razón no es de hecho tan unívoca como parece a primera vista. El hecho de que no nos sintamos inclinados a considerar enseguida la respuesta positiva como tan evidente tiene de nuevo su causa en la permanente rociada de nuestra conciencia con una publicidad *intelectual* de masas que ha conseguido rebajar a nivel de burda perogrullada un concepto tan cargado de problemas e, incluso desde el punto de vista histórico, tan difícil y tan polémico como es el de la ilustración; baste con pensar en la desconfianza secular y en la lucha de la Iglesia contra este concepto.

Por supuesto, se debe hacer uso de la razón ampliamente. Pero, ¿qué significa esto en concreto?, nos preguntamos nuevamente. ¿Es razonable dejar arreglar y querer arreglar todo por la razón o sólo con la razón? ¿Es todo en el hombre solamente razón? ¿La razón no se puede equivocar? ¿Todo lo que no es razón es acaso malo? Y sobre todo, ¿está claro de entrada lo que se debe entender por razón y lo que se debe considerar como razonable? ¿Y sería más claro por el hecho de que todos los hombres estuvieran de acuerdo fácticamente con una determinada concepción de la razón? ¿O por lo menos la mayoría? ¿O por lo menos los competentes? ¿Y quiénes serían los competentes en el ámbito de la razón? ¿Hay especialistas para ello? Lo que facilita tanto la respuesta negativa a estas preguntas es el hecho de que uno se percata enseguida de lo siguiente: un especialista en cuestiones no especiales o no especializadas es una contradicción. Uno se puede confiar sin reservas a un especialista, porque precisamente es un especialista, porque sabe de cosas de las que no todo el mundo está obligado a saber algo.

No es cierto que el deber de ilustración se mida según el grado de inteligencia. La capacidad de comprensión se debe subordinar, al igual que el entendimiento objetivo, al conocimiento de cosas, que siempre admite un más y un menos. La ilustración en cambio –si debe tener un sentido positivo– es un deber moral y como tal indivisible. Y así como ningún deber moral se amolda exclusivamente, y ni siquiera primariamente, al grado de inteligencia, la ilustración bien entendida no se dirige exclusivamente al entendimiento con su mayor o menor capacidad de comprensión.

En la cuestión de si uno no estaría obligado al mayor uso de la razón, están implicados dos conceptos de la razón: uno más amplio y otro más restringido, que tenemos que diferenciar ahora. En el sentido más restringido la razón no sabe de sus propios límites, es más, no tiene por qué saber de ellos. En cambio, el concepto más amplio de la razón se define precisamente por este saber de la propia limitación. No se trata de distinciones abstractas, a lo sumo son formulaciones abstractas de una distinción muy concreta, que ya desempeñó un gran papel en los orígenes de la teoría moral y desde entonces lo ha jugado una y otra vez.

Apoyándonos en una tradición que, dentro de la filosofía alemana, se remonta hasta Nicolás de Cusa y que alcanzó su culminación en el idealismo alemán, podríamos utilizar el término razón (*Vernunft*) para el uso más amplio y, para el más restringido, el de entendimiento (*Verstand*). El entendimiento se puede pensar más fácilmente que la razón en relación con un saber específico: por eso se habla de entendimiento especializado, y no de razón especializada, de un entendido y no de un razonador. En esta significación precisa, entendimiento corresponde –como saber– al concepto clásico de la técnica, que significa tanto como conocimientos específicos, especialización; mientras que el concepto más amplio de razón se corresponde con un saber humano en general, con un saber moral, que es un saber del no saber, un saber que sabe de sus límites. Y no es una casualidad que este concepto de razón, válido hasta la actualidad, se haya alcanzado a través de una dura polémica con los representantes típicos de toda ilustración mala y desmedida, que pretende saberlo todo. El retorno a él tiene para nosotros hoy un interés mucho mayor que el meramente histórico. Pero es significativo que la tesis de los primeros representantes de una ilustración no consecuente, pero por ello tanto más radical, en una palabra, de una ilustración ilimitada, contra la cual se volvió más decididamente Platón, fuera la tesis sofista de que la razón no podía errar.

La ambivalencia en el concepto de la razón que todavía hoy perturba tanto nuestra relación con la ilustración y la disolución de la distinción entre el entendimiento especializado, por ejemplo, de un médico y la razón de este médico como hombre, porque no deja de ser hombre al ejercer su profesión, son cosas que pueden ser paradigmáticamente rastreadas –con toda su envergadura respecto a la significación moral de la ilustración y su extraña ambivalencia– en la polémica platónica contra la sofística, mejor que en ninguna otra parte.

Particularmente sintomático a este respecto es un diálogo, el *Hippias Menor*, del cual se puede suponer que hoy día ningún especialista de Platón lo atribuiría a este autor, si no lo hubiera ya hecho Aristóteles en su *Metafísica*, y él debía saberlo. Porque en este extraño diálogo Platón hace que Sócrates defienda la tesis, aún más extraña, de que aquél que cometiera a sabiendas una falta sería mejor hombre que aquél que la cometiera inconscientemente. Bien entendido: un hombre mejor, no solamente un especialista mejor, por tanto moral y no técnicamente mejor. ¿No se invierte aquí el sentido moral más elemental? En Platón sirve como ejemplo la pregunta de si aquél que engaña conscientemente (como Ulises) sería moralmente mejor que aquél que lo hace sin querer (como el impetuoso Aquiles). Se trata, por tanto, expresamente de la virtud de la sinceridad.

Aristóteles, que vuelve sobre esta cuestión en su *Ética a Nicómaco*, se pone del lado del sano sentido común, al criticar a Platón en dos aspectos: primero, el que comete una falta a sabiendas es ciertamente mejor técnico, pues, en oposición al que comete la falta sin querer, sabe cómo se pueden hacer bien las cosas y por lo tanto podría hacerlas así también, con sólo que quisiera. Al fin y al cabo, la técnica –máxime en su acepción antigua– es en primer lugar un modo de saber, una capacidad, en el sentido estricto de la palabra, y sólo de modo secundario una cuestión de ejercicio. Éste se puede dejar a los aprendices. Para cometer una falta técnica intencionada, son necesarias en determinadas circunstancias capacidades extraordinarias, para saber cómo hacerlo mal, de tal forma que nadie se dé cuenta de ello fuera del gremio, o incluso dentro de él.

Ahora bien, precisamente un bribón tan astuto sería además, según Platón, el hombre moralmente mejor. Es comprensible que Aristóteles se distancie precisamente en este punto de su maestro. Y no obstante Platón defiende su punto de vista; es más, lo mantiene –si bien de modo no tan directo y chocante– repetidas veces también en otros de sus diálogos tempranos, que por esta razón tienen fama de estar fuertemente contaminados por la sofística que pretendían atacar. Hay que preguntarse si la confusión, que costó la vida a Sócrates, al fin y al cabo no era tan infundada.

Aquí no sólo está en juego la ambigüedad de la sofística histórica, que no por azar encontró en nuestro tiempo, tan afanado con la ilustración, defensores elocuentes desde Mario Untersteiner hasta Karl Popper. Está en juego, en general, el concepto de una razón autónoma que no quiere saber nada de la fe y de la confianza en otras instancias (por ejemplo, de

una virtud que no sea absolutamente intelectual) y de su administradora, que tiene la configuración bifronte de una ilustración desfigurada en perogrullada.

Para anticiparlo ya: yo creo que –en un sentido muy profundo, pero sin embargo no enigmático, al contrario, muy claro– Platón tiene razón con su tesis escandalosa en contra de la mala ilustración o –puesto que aquí no se trata de ser fieles a Platón históricamente hablando– que por lo menos ha entrevisto algo muy profundo, que se puede sacar de esta profundidad algo oscura con ayuda de nuestra propia experiencia y que se puede hacer plausible para nosotros en la actualidad.

Desde la pura perspectiva de las reglas técnicas de cualquier arte, una falta, una desventaja, puede ser algo que desde un punto de vista superior, más esencial, no haya sido falta, sino más bien una ventaja. Lo que pasa es que Platón –a diferencia de Aristóteles– no fijó terminológicamente esta diferencia. En vez de distinguir entre la técnica y la praxis ética, habla con respecto a las virtudes morales –de la misma forma que del arte culinario o del arte de curar– de *technai*, de técnicas. Éstas sin embargo se sitúan en un orden jerárquico, en el que la técnica más alta, la que corresponde a la verdadera moralidad, se llama el arte regio. El que domina a las demás artes, incluyendo las virtudes, y las convierte precisamente por eso a todas ellas en virtudes morales.

En este punto decisivo la posición de Platón se puede expresar, en terminología platónica, de la siguiente forma: cuanto más alta se sitúe la técnica, tanto menos carácter técnico posee. Lo que caracteriza a la técnica son, en cada caso y exclusivamente, las reglas. Por la misma razón la técnica no puede nunca derogar las reglas por su propia fuerza, ya que está completamente constituida por ellas. De aquí se concluye: la técnica nunca se puede limitar a sí misma o, si lo hace, será sólo a costa de su autoabolición. Por este motivo –para Platón, a diferencia de Aristóteles– también aquél que intencionadamente comete una falta es un mal técnico. Toda irregularidad es una infracción contra la técnica, puesto que la técnica no consiste en otra cosa que en reglas.

Y sin embargo toda técnica precisa de limitación. Esto se debe entender no solamente en el sentido que justamente hoy parece inmediatamente obvio: que una expansión ilimitada, un crecimiento ilimitado, llevaría al caos. Por este motivo –para no hablar de otras cosas– se pagan en ocasiones no solamente primas por sacrificar vacas, para reducir las masas de mantequilla almacenada, sino también –y eso es significativo–

por interrumpir voluntariamente la publicación de revistas científicas, para contener la avalancha de informaciones. Que la técnica precise de la limitación es algo que se debe entender sobre todo en el sentido de los límites internos, en el sentido –por tanto– de la supresión intencionada de una regla, o bien la del respeto o de lo que sea. Ciertamente tales límites internos ya no pueden ser –después de lo dicho– de índole técnica, sino que tienen que ser establecidos por la moral o –en la terminología de Platón– por el arte regio, convirtiéndose así la misma técnica, si se conforma con esta limitación, en una magnitud moral.

La tarea del arte regio, que Platón designa significativamente también como *sophia*, sabiduría –¿quién se atreve hoy a hablar de esto?– consiste precisamente en conocer y hacer el uso correcto de las demás artes. Sin embargo, los positivistas e ilustrados de todos los tiempos protestan también aquí. La acusación se dirige ahora contra la circularidad: lo que había que demostrar, la justicia, (como contenido de la moral), se suponía ya, a través del epíteto, en la expresión "recto uso".

Esta crítica es un ejemplo típico de la miopía de la ilustración. Se puede demostrar su falsedad. Lleva a la negación de la moral. El representante principal del positivismo jurídico, Hans Kelsen, escribe lo siguiente en un estudio titulado *La justicia platónica*¹: "Algo como la justicia no se puede determinar conceptualmente. Este ideal es una ilusión. Sólo hay intereses, conflictos de intereses y su solución mediante la lucha o el compromiso. El lugar del ideal de la justicia lo debe ocupar en la esfera racional la idea de paz". Ahora bien, uno puede ciertamente rechazar el concepto de moral, pero no se puede actuar como si ello resultara de que los conceptos morales –tanto la justicia, como el respeto o, si quieren, la sinceridad– no pudieran presentarse inteligiblemente. Por decirlo con palabras de Tarski: *Inimicus Plato, magis inimica autem falsitas*; Platón es mi enemigo, pero aún más la falsedad.

La refutación del concepto de la moral o –lo que significa lo mismo– del concepto platónico del arte regio como aquél que enseña a hacer recto uso de las demás artes, sólo se puede lograr negando la necesidad de límites internos de la técnica o demostrando lo superfluo de este tipo de límites. Pero eso no es posible; en cambio, se puede demostrar lo contrario y Platón lo ha hecho.

¹. Recogido en sus escritos sobre la crítica a la ideología, editados por E. Topitsch, Neuwied, 1962.

Tenemos otra vez, para considerarlo, el ejemplo del arte médico. Tiene que estar ilimitadamente, incondicionalmente por tanto, al servicio de la salud. La salud es su objetivo supremo. Por consiguiente, no puede saber que en determinadas circunstancias se debe renunciar a la salud. Puede ciertamente producir crisis que provoquen una disminución temporal de salud, pero eso también se lleva a cabo en beneficio de la salud. Le resulta completamente inaccesible la idea de que pueda obrar en beneficio de un individuo o de una comunidad renunciando completamente o definitivamente a la salud y, en último término, a la vida. Una prolongación ilimitada de la vida, que por principio se puede realizar sólo artificialmente, sólo se podría defender por razones técnicas. Y si sólo dependiera de la técnica, del arte del médico, se debería defender incondicionalmente tal prolongación ilimitada, de la misma forma que una ilimitada investigación genética, e incluso una manipulación ilimitada de los genes. Sólo un arte regio, en el sentido platónico, sólo la razón como contraconcepto del entendimiento especializado, en una palabra, sólo la moral puede impedir tales imaginaciones y tentaciones horribles.

Ahora se hace patente la cumbre, pero también la justificación, de la posición chocante de Platón. El que, por motivos superiores, una decisión en contra de la salud o hasta de la vida pudiera ser necesaria, sólo lo puede negar aquél que de antemano no reconoce tales motivos superiores, sólo aquél –por tanto– que no reconoce nada por encima de la técnica, por encima del conocimiento especializado, sólo aquél, en definitiva, que no reconoce una moral –como por ejemplo en una pura teoría del derecho–. Y así la objeción de circularidad recae sobre los ilustrados positivistas de la estirpe de Hans Kelsen.

Si, en cambio, uno no se ha decidido de entrada en contra de la moral, en nombre de una ilustración puramente intelectual, tiene que aceptar una jerarquía de las artes, en cuya cumbre sólo puede estar algo así como un arte regio, que ya no tenga nada de técnica. Ni siquiera las virtudes morales comunes pueden ocupar este rango. Esto también Platón lo vio claro. Una sinceridad no controlada por una consideración moral, que, incapaz de limitar sabiamente el uso de sus propias reglas, se propusiera decir todo lo decible y oír todo lo audible, haría más daño que provecho. Pero es que ni siquiera las virtudes cardinales son una excepción. También a ellas se adhiere algo técnico, algo reglamentario. Si se abandonan a sí mismas, desarrollan una legalidad propia, la de la técnica, que tiende a una expansión ilimitada, que finalmente las convierte en sus contrarios: el valor en desmesura, la templanza en abulia, la prudencia en cobardía.

Una sinceridad sin perdón no es una virtud, como tampoco lo es la explotación ciega de las posibilidades técnicas de la conservación de la vida. Por lo demás, existe una estrecha relación entre el relevo de la prohibición platónico-cristiana de la *curiositas*, de la curiosidad, por la liberación de la curiosidad teórica, y la sustitución del ideal del bien vivir por la primacía del sobrevivir. No por azar Hans Blumenberg se ha ocupado con la misma intensidad de las dos tesis. Sin pretender conducir las ahora a un denominador común, se puede decir lo siguiente: la curiosidad como principal mandato teórico y la autoconservación como principal mandato práctico obedecen ambas a la ley propia de una técnica abandonada a sí misma y que ya no puede reconocer límites. Lo que ocurrió en este doble proceso de sustitución, que constituye esencialmente a la modernidad –sustitución de la sabiduría por la curiosidad y del bien vivir por el sobrevivir–, no es otra cosa que el establecimiento del entendimiento objetivo en el lugar de la razón. Síntomas como la represión de la muerte, de la vejez y de la experiencia, en favor de una vida de cambios desorientados que excluya toda madurez, son sólo consecuencias de aquel cambio.

Con ello hemos llegado por fin a nuestra pregunta principal, aún sin contestar: la pregunta por los límites internos de la razón y de la ilustración. Hasta ahora sólo hemos visto que la técnica, el entendimiento especializado, no se pueden poner límites a sí misma, a pesar de necesitarlos, si no para sí como técnica, sí al menos para nosotros, para los objetivos del bien vivir que se sitúan más allá de la técnica. Si la técnica se sujeta a esta limitación que se le impone, deja de ser pura técnica y recibe una cualidad superior, moral, que no puede desarrollar a partir de sí misma. Sólo cuando haya recibido esta cualidad y la haya asumido, se puede hablar de una autolimitación de la técnica.

¿Pero qué pasa con la instancia misma que pone límites a la técnica, al mero entendimiento especializado? ¿Se puede hablar también en este caso de una autolimitación? ¿No será más bien que esta instancia, la razón en el sentido más amplio, no debe tolerar ningún límite –ni los que se pone ella misma, ni los que se le ponen desde fuera? ¿Es posible que la moral se ponga límites o deje que se le pongan?

Si la razón no se resigna a poner límites al entendimiento especializado, si en su lugar reclama para sí un ámbito propio y por tanto ilimitado, entonces se convierte en un entendimiento que lo abarca todo, en una técnica universal. Tal técnica sin límites es la pseudo-razón de una

ilustración desmedida, que pretende por principio saberlo todo, de una ilustración que pretende saber, por sí misma y sin reparar en la realidad, qué sea lo razonable en todos los casos. De aquí se sigue para nuestra cuestión lo siguiente: la limitación –por medio de la razón– de cada particular estado de cosas, es ya su exigida autolimitación. Allí reside su tarea auténtica, de la misma forma que –a la inversa– el mayor autoengaño de la razón reside en la creencia de que es autosuficiente y puede hacerse autónoma ante todo lo que no es ella misma. Entonces se muere por consunción, por carecer de realidad: la carencia de sentido de la realidad es la enfermedad típica de los intelectuales.

Una razón autófaga sólo puede ser una razón abstracta, y una razón abstracta sólo crea el vacío, en el cual puede luego establecer sin trabas su tiranía. Especialmente oprime y combate hasta la exterminación todas las demás instancias, todas las virtudes que no sean puramente intelectuales – la confianza, la fe, la esperanza, el amor, la justicia, la valentía– como presuntos restos de una superstición no ilustrada. Si se suprime su autolimitación, la razón no percibe que su verdadera tarea –que ya era la de la clásica virtud intelectual de la prudencia, la comprensión moral de la realidad– consiste solamente en posibilitar la mutua limitación de las demás instancias, incapaces de autolimitarse por sí mismas; la consecuencia, entonces, es la negación hasta del entendimiento particular, su total ideologización. Con ello la misma razón se convierte en su contrario, en entendimiento especializado total, en una técnica total, expuesta sin reservas a su ley interna de expansión ilimitada.

En la lucha histórica entre razón y realidad, la primera ha alcanzado desde hace mucho la victoria total, de la misma forma que, en la gigantomaquia del idealismo alemán, Hegel la logró sobre Schelling. Es la victoria de la ilustración sobre el romanticismo, de la crítica sobre la naturaleza, de lo negativo sobre lo positivo. En lo positivo ya no se reconoce el principio de la conservación, sino exclusivamente el de la reacción. Pero esta victoria fácilmente se puede revelar como una victoria pírrica. Ciertos fenómenos universales, desde la destrucción de la naturaleza hasta la difamación del sentimiento, y desde la expulsión de lo afectivo de la educación hasta el terror en nombre de la razón, demuestran que urge una reconsideración; que todavía no se ha dicho la última palabra en la confrontación entre la filosofía de la razón de Hegel y la filosofía de la naturaleza, de la mitología y de la revelación; que la exclusiva apelación a la razón puede generar la forma más tétrica de la sinrazón.

Un entendimiento ilimitado que se presenta como encarnación de la razón y que pretende ser competente en todo –negando sistemáticamente las circunstancias dadas–, que pretende saber permanentemente lo que es racional en cada caso, tiene que eliminar sobre todo la idea de una realidad que en último término no hay que investigar, de un misterio que propiamente sólo habría que venerar. Con una "dureza sobrehumana, casi inhumana" (K. Löwith) realizó esto Spinoza. Me permitiré concluir con una alusión a esta cumbre de la ilustración europea, nunca alcanzada después, ni siquiera con Kant y Hegel. Si algún concepto fue atacado en toda la lucha de Spinoza por la ilustración, éste fue el del asombro. El asombro, considerado desde muy antiguo como inicio e impulso constante del conocimiento, es valorado por Spinoza sólo como señal de ignorancia. Pierde el aura de la admirada admiración y entra en una oposición inconciliable con el conocimiento: mientras haya asombro, todavía no hay conocimiento; en cuanto haya conocimiento, ya no habrá asombro.

Lo bueno, lo bello, lo meritorio, todo lo que valdría la pena anhelar con admiración, sobre todo las virtudes, no es ni bueno, ni bello, ni meritorio, ni digno de admiración. No anhelamos libremente algo porque sea bueno, bello y virtuoso, sino que –por tener instintivamente que anhelarlo– lo llamamos bueno y bello, y lo consideramos meritorio. Se considera la libertad –por primera, pero no por última vez en la modernidad– sólo como intelección de la necesidad. La única virtud que permanece bajo estas condiciones es el conocimiento mismo; pero se trata de un conocimiento que sólo es pensable como un examen desenmascarador, al que nada se puede sustraer y frente al cual nada puede resistir. No es extraño, entonces, que las virtudes no intelectuales de la esperanza, del amor, de la justicia y de la fortaleza, así como sus contrarios, se consideren meros afectos, cuyo origen se encuentra en un conocimiento que todavía no ha llegado a ser perfecto y, en último término, en una superstición admiradora. La lucha contra tales efectos es el primer deber y la única meta de la ilustración ilimitada, su recompensa es la paz: una vida sin temor, pero también sin respeto.

Esta ilustración absolutamente sin ilusiones aún tenía la grandeza de ser consecuente. La consecuencia que de ella sacó Spinoza para su persona, la única que podía sacar, fue una vida de teoría desilusionada, una tranquila vida de paz, pero –con plena consecuencia– sin alegría. "Muchos", escribió Santayana con motivo del centenario de su nacimiento, "han encontrado el secreto de la paz antes y después de Spinoza. Pero lo exclusivo de Spinoza fue que él no se facilitó esta victoria moral por

medio de ningún postulado dudoso. No rogó a Dios que le saliera a su encuentro: no intentó disimular los hechos, tal como éstos aparecieron ante su entendimiento claro o ante la ciencia de su época. Solucionó el problema de la vida intelectual, después de habérselo planteado con la mayor dureza, agudeza y crueldad".

Realmente no se le puede negar a Spinoza la grandeza de la sinceridad. La ilustración inquieta, ruidosa e incisiva de nuestros días carece a menudo de esta grandeza. El entendimiento especializado que se disfraza de razón, el entendimiento casero en el trono de la razón: este provincialismo universal es la señal característica de toda ilustración pretenciosa, una especie de bata con amplios pliegues. Ya Voltaire indicó que lo ridículo era el rasgo más destacado de los ilustrados que se sentían como jueces del universo, en el caso de que –como en tiempos de Voltaire– no tuvieran poder, y hubieran por ello que deslizarse hacia el papel de conspiradores, de especialistas de la razón. Pero si tienen poder, entonces –como Platón había adelantado– ya no son ridículos. Son más bien temibles.