

Dificultades con la Ilustración

José Luis Villacañas Berlanga
(Universidad de Murcia, España)

Resumen

Este ensayo pretende ofrecer una discusión sobre las relaciones entre Blumenberg y Kant en relación con las dificultades de la Ilustración. Considera que esta relación sólo puede organizarse por la común referencia a Freud. En realidad, la cuestión consiste en tomar en serio la pereza y la cobardía como síntomas de las pulsiones contra la Ilustración y explorar las raíces de estas actitudes. En cierto modo, su lugar sistemática implica a la relación entre antropología pragmática y antropología fisiológica.

Palabras clave: Platón, Blumenberg, Kant, Freud, mito de la caverna, anamnesis, Ilustración, religión, autoengaño, ilusión.

Abstract

This essay presents a discussion concerning the relationship between the most important German philosopher in the second half of the XX Century, Hans Blumenberg, and the Immanuel Kant's topics about the Enlightenment. The main question for analysing is the anthropological difficulty of Enlightenment and the main hypothesis sets up that this relationship can be mediated by the Freud's concept of narcissism. The essay advocates for considering the Faulheit and Feigheit as symptoms of deep human tendency against the Enlightenment and for searching the roots of this attitudes. In certain point of view, the systematic place of this Kantian's discussion concern to the relationship between the pragmatic and the physiologic Anthropology.

Keywords: Plato, Blumberg, Kant, Freud, myth of the cave, anamnesis, Enlightenment, to deceive oneself, illusion.

1.- *Relatos de otros.* Las realidades del presente reclaman identificar e interpretar las franjas oscuras de las propuestas ilustradas. Si hemos de decirlo con Freud, esas franjas oscuras nos revelan el saber social reprimido y compensan con un refinado pesimismo, elusivo e implícito, el optimismo explícito de las propuestas ilustradas. La pregunta, que tiene que ver con la antropología, dice así: lo que sabemos del ser humano ¿nos permite esperar su ilustración? Como se ve, la cuestión concierne a la totalidad del pensamiento kantiano. La más mínima duda en este sentido, nos lanza hacia el aristocratismo platónico.

Platón nos dió un ejemplo de esos lados reprimidos de lo que sabemos acerca del hombre. Para él había algo peor que vivir encadenados. Lo admirable era para él que se podía ser feliz viviendo encadenado. Al comparar a sus paisanos atenienses con los encadenados de las minas de plata de Atenas, sometidos al más agudo estadio de la barbarie, Platón mostró no sólo su perspicacia, sino que ofreció sus razones contra una prematura liberación y una generalizada emancipación. La diferencia, en este sentido, estaba a favor de los esclavos de las minas, y operaba en contra de sus satisfechos paisanos. La esclavitud siempre fue vista por Platón como un elemento interno a la liberación. No en vano eligió a un esclavo en el *Menón* para experimentar con la naturalidad de la *anamnesis*. El esclavo es consciente de su doloroso estado. Puede recordar. Pero el distraído acerca de su verdadera condición mediante el juego sofisticado de luces y sombras, de los juegos infinitos de las imágenes, este no puede recordar, ni identificar su realidad, ni apreciar el dolor. Feliz en sus juegos, se dirigirá contra su liberador. He ahí la razón de la muerte de Sócrates, que en nuestros tiempos se presenta como la lenta muerte de la filosofía y la indiferencia frente a quien se llama filósofo.

Cuando comparamos los dos mitos que están detrás de las retóricas más célebres sobre la ilustración, la platónica y la kantiana, descubrimos algo común a ellas. De los dos relatos, de los encadenados y de los menores de edad tutelados, ha desaparecido el dolor. No es que opere aquí un tabú, pues los escritores de estos relatos eran conscientes del sufrimiento; incluso podríamos decir que, como espectadores de presos y menores de edad, eran demasiado conscientes del dolor ajeno. Sin embargo, en los dos relatos clásicos, los sujetos pacientes han dejado de sufrir. Los menores de edad de Kant entonan himnos de alabanza a Dios y ruegan por la protección de sus tutores. Los de Platón viven felices en sus agones para descifrar sombras y profetizar el futuro. El dolor que describe la filosofía es más bien fruto de una proyección. Lo sufre más el filósofo que aquel a quien ha de liberar. La dificultad básica de la ilustración tiene que ver con esa transferencia: alguien desde fuera, el filósofo, compara el estado habitual de sus paisanos con el estado de los desdichados encadenados. El elemento vital de la comparación debería ser el dolor de los encadenados y presos, pero éste no pasa al relato. Sólo Freud se ha especializado en una ilustración que no puede prescindir del dolor del que ha de hacer memoria. La transferencia en él funciona de otra manera. El dolor y la enfermedad del neurótico hace inevitable la memoria y el afán de liberación de enfermo y el analista sólo proyecta serenidad. El filósofo, por el contrario, es el hombre herido y proyecta su inquietud. Mas sin ese dolor compartido por el público, el filósofo es un aguafiestas. De hecho desea hacer sentir a los demás su dolor específico, fruto del horror que le produce ponerse en situación de vivir como sus felices contemporáneos. Esa imaginación no impone reciprocidad.

La descripción de la situación habitual del presente como prisión choca con las evidencias que Kant y Platón tenían a la mano: los presos de la ciudad y del mercado mundial, por lo que parecen, no son especialmente desdichados. ¿Cómo se puede organizar para ellos un mensaje de liberación? ¿Acaso no sería más efectivo que el filósofo se ocupara en disolver el dolor que únicamente él siente cuando *interpreta* la vida de los demás como dolorosa? ¿No sería esta la verdadera empresa de ilustración, que el filósofo se aclarase a sí mismo sobre su propio dolor y dejara en paz al mundo?

Blumenberg, que ha recordado la historia completa del mito de la caverna, y que ha denunciado tantas exégesis de oídas sobre el mismo, ha dejado sin uso, en su monumental comentario, el punto final del texto platónico. Y este no es otro que ese momento en que el filósofo regresa desde la luz hasta las sombras de las cavernas y entabla un diálogo con los encadenados. Entonces nos dice Platón que el filósofo no será experto en dialogar con los encadenados acerca de las sombras, ni siquiera podrá orientarse sobre ellas, y hará el ridículo por no ser capaz de identificarlas. Platón dice: “¿No movería a risa y no obligaría a decir que precisamente por haber salido fuera de la caverna había perdido la vista y que, por tanto, era contraproducente intentar salir de la caverna?” En suma: el filósofo habría perdido la capacidad de adaptación al mundo de las apariencias en que viven sus paisanos. El diagnóstico de la ilustración parece lastrado de esta falta de vista. ¿Por qué se empeña en describir como una prisión algo que no es doloroso sino agradable a quienes lo viven? La metáfora misma sobre la que se levanta la ilustración es así fácilmente impugnada. La protesta de Kant ante los menores de edad hubiera merecido esta respuesta de todos, tutelados y tutores: ¿por qué no nos deja en paz con nuestros cantos de alabanza a Dios y con nuestras seguridades? ¿Acaso no sabe usted lo que somos? ¿Y si lo sabe por qué no nos deja en paz? El dilema es radical. Si el filósofo es suficiente sabio acerca de lo real, debería saber que ciertas cosas no se pueden cambiar.

2.- *Unas pocas zonas iluminadas.* Kant sabía lo suficiente acerca del ser humano. El escueto comentario que podemos leer nada más empezar a recorrer su trabajo *Was ist Aufklärung*, pronuncia estas palabras, tan conocidas: “Es ist so bequem, unmündig zu sein!”¹ Ciertamente, es cómodo ser inmaduro. Hoy lo sabemos quizás mejor que ninguna otra época de la humanidad, hoy, cuando a la inmadurez no se le piden contrapartidas de ningún tipo, cuando todo está organizado para la tutela, cuando la civilización se acredita en aminorar las consecuencias inexorables de la inmadurez humana, no en superarla. Hoy, cuando esa forma de tutela se ha hecho tan evidente y tan general que ha corrompido hasta la propia noción de filosofía en favor de las éticas aplicadas, dando por

¹ Kant, *Werke*, W. Weischedel Ausgabe, Suhrkamp, vol. XI, pág. 53.

supuesto que todo discurso práctico se ha convertido en discurso experto. Quien quisiera hoy poner las manos en el proyecto de la emancipación humana no necesitaría solo romper el tabú de hablar del dolor. Ante todo tendría que dar la batalla contraria: luchar contra el prestigio de la comodidad. Quizá por ello Kant, en todas sus grandes obras, emprendió la batalla contra la felicidad, una batalla que, por cierto, le ha merecido las peores acusaciones e improperios de inactualidad por parte de los que creen que todavía necesitamos reforzar el hedonismo. Cuando nos sentimos confusos ante tanta protección sentimental, no podemos sino agradecer el gesto reseco de Kant, ese hablar que no cede a los sentimientos.

Así que Kant puso nombre a las dimensiones subjetivas de los encadenados platónicos: pereza, desde luego. Esto lo había sabido Platón, cuando recordó la fuerza de la costumbre, los efectos inerciales de los hábitos de los presos, la adaptación del cuello y los brazos a los grilletes y de los ojos a las circunstancias apropiadas del claroscuro y las sombras. La pereza es la base subjetiva de la comodidad, algo que se dice más pronto que se comprende, ya que sus raíces antropológicas necesitan todavía de su iluminación correspondiente. E incluso puede que existan raíces más lejanas que las antropológicas, un principio de repetición y de automatismo que percibimos como pulsión, pero que viene de más allá de nosotros, quizá de la vida en nosotros, y puede que de esa estructura económica cósmica que se aferra a las soluciones que una vez han tenido éxito.

En todo caso, Kant ha sabido del ser humano lo suficiente. A él le ha dedicado alguna atención en su *Antropología desde un punto de vista pragmático*. Como es natural, no ha podido eludir las metáforas que, de forma insistente, relacionan estar encerrados y pereza. Cuando intentamos registrar un concepto para definir estos escenarios, obtenemos el de egoísmo. Sin duda, podría ser traducido en sus rasgos centrales por el concepto de narcisismo de Freud. La prestación básica del concepto consiste en propiciar un *Denkungsart* que viene caracterizado por Kant como aquel que “encierra” —befassend— *die ganze Welt in seinem Selbst*². Este proceso de reducción, de ocuparse con el propio *Sí mismo*, es visto por Kant como un destino. Sin duda, opera más allá de la conciencia. Kant ha percibido que va más allá de la aprehensión, de las operaciones intelectuales y del pensamiento, porque apunta más allá de la fase en que el niño dice “yo”. Con esta observación ha iniciado su *Antropología*: que los seres humanos se sienten meramente a sí mismos antes de pensarse a sí mismos. Antes de decir “yo” hay una pulsión que siente “sí mismo”. En una frase que todavía debería dar mucho que pensar, Kant dice que “desde el día en que el ser humano comienza a hablar a través del Yo —durch Ich zu sprechen—, lleva a presencia allí donde puede su amado *Sí mismo* —sein geliebtes

² W. XII, 411.

Selbst”³. El *Ich*, con su aprehensión, no hace sino sacar a la luz y conciencia su *Selbst*. La reflexión y la aprehensión no parece sino una forma de responder al amado *Selbst*, y no parece tener otra energía de base que una cierta forma de amor. Con una resignación, que debería ser recordada en otros contextos, Kant ha sugerido que “la explicación de este fenómeno podría resultarle bastante difícil al antropólogo”⁴.

Kant ha sido el primero en reconocer que las dificultades de la *anamnesis* son más profundas de lo que Platón pensaba. Y sin embargo, no ha extraído las consecuencias que tal aspecto encierra para su noción de ilustración. Hablando de los infantes, Kant ha sabido que la criatura infantil nos parece dominada por la *Unschuld* y la *Offenheit*, por la inocencia y la franqueza, pero realmente esta es una interpretación que se hacen aquellos que valoran con estas palabras el hecho de que una criatura se confíe completamente en manos del arbitrio del otro —”welches einschmeichelnd sich des andern Willkür gänzlich überlässt”⁵. Entonces se le concede toda una edad de juego —*Spielzeit*—, cuyo fundamento último reside en que el educador vuelve a gozar una vez más del placer de ser niño. Esta complicidad entre el tutor y el tutelado, esta mimesis de un principio de placer entregado a su propio disfrute, sea en el tutor sea en el menor, revela la estructura de los obstáculos a la ilustración. Y sin embargo, ni siquiera aquí obtenemos la base misma del egoísmo. Las bases del amor a sí mismo, del tiempo del juego, de la apertura y la franqueza que nos inclina a entregarnos en manos de otro, los placeres comunes de educador y niño, aunque son la piedra rocosa del recuerdo, no son el origen. El destino se juega más allá del recuerdo, más allá del *Ich*, más allá de la aprehensión y del hablar. Se hunde en ese tiempo en que el *Selbst* se siente, en un amor ciego y no traído a la luz. “El recuerdo de sus años infantiles no alcanza ni mucho menos hasta este tiempo: porque este no es el tiempo de la experiencia, sino el tiempo de las percepciones meramente dispersas todavía no reunidas bajo el concepto de Objeto”⁶.

La apertura, la franqueza, la *Offenheit*, está relacionada con el estado de dispersión en que se encuentra el *Selbst*, y su opacidad estructural al recuerdo está relacionada con el hecho de que el tiempo sólo se organiza sobre un mundo de objetos, no de pulsiones abiertas e inconexas. El juego y su tiempo cierra esa apertura y organiza esas pulsiones, pero sepulta en el olvido el proceso mismo de formación. El *Selbst* deviene *Ich* mediante esta apertura y esta entrega franca y completa a otro, y por tanto la constitución del sujeto se realiza en las formas mismas de la dependencia y la comodidad que luego han de ser

³ W. XII, 408.

⁴ W, XII; 407.

⁵ W. XII, 408.

⁶ XII, pág. 408.

abandonadas por el imperativo de la ilustración. En la minoría de edad nos constituimos y dejamos atrás la edad del olvido, y la ilustración quiere que, frente a este proceso, luego operemos en sentido contrario a nuestra constitución. Esto es algo más que una dificultad para el antropólogo. Es una dificultad para el ser humano.

Todo el tratado kantiano de la *Antropología* ha puesto de manifiesto la paradoja que ya la *Crítica de la razón práctica* desveló a otro nivel, al defender la doctrina de la prioridad del sentido y de la experiencia externos. Que en ese proceso de llegar desde el “geliebtes Selbst” a “durch Ich zu sprechen” nos aclaramos mucho más acerca de las cosas que acerca de nosotros mismos. Que es mucho más fácil organizar el espacio que organizar el tiempo. Es una paradoja: el sujeto encerrado en sus propios juegos, “encerrando en el propio sí mismo el mundo entero” acaba teniendo mundo exterior. El amor a sus propias percepciones, sucesos psíquicos, juegos, la relevancia dada a sus propias vivencias, acaba generando un orden y una experiencia, pero externas. Queriéndose a sí mismo, se gana un mundo y se llega incluso a olvidar el *Selbst*. Entre el *Selbst* y el *Ich* hay una pérdida absoluta y una cierta ganancia y no hace falta ser Lacan para adivinarla. Como hemos visto, esto se debe a que siempre hay un tiempo subjetivo anterior al tiempo de la experiencia, o a que el tiempo de la experiencia es ante todo el de la experiencia externa. Así, el tiempo organizado sepulta un tiempo desorganizado entregado a un querido sí mismo ciego, más franco y abierto, pero que no viene a la luz.

Kant ha llamado a estas representaciones “oscuras”. Ahora debemos prestar atención a la forma de definir las. Pues, en el fondo, Kant las caracteriza como aquellas cuyo tiempo de existencia es distinto al tiempo de conciencia. Esto no supone desde luego afirmar que tenemos representaciones inconscientes. A pesar de todo, parece una contradicción. No lo es. Es una cosa bien sencilla. El tiempo de la existencia de una representación no es el tiempo de la aprehensión consciente de la misma. Eso lo sabemos porque tenemos *conciencia mediata* de una representación alojada en un tiempo pasado respecto al momento en que tenemos conciencia de ella. Sucede continuamente y no solo en esas zonas del *Selbst* sepultadas por la aprehensión, sino en esos hábitos que forma la imaginación para organizar la propia dinámica, ese juego de representaciones a mitad de camino entre lo plenamente inconsciente y la flexibilidad de los métodos de la adquisición de orden. De ahí que “el espíritu por sí mismo y sin llamarlos” se deje arrastrar por los juegos de una imaginación que crea sin propósito. Entonces dice Kant que los principios del pensar no van por delante “sino que siguen detrás, una inversión del orden natural en la facultad del conocer”. Pero en realidad, es más bien una insistencia en los procesos psíquicos que anteceden a la experiencia de objetos. Así que introducimos la noción de reflexión, de orden inverso solo para quien ya tuviera forjada la capacidad de

conocer. Esto supone una recaída constante, como si el sujeto no hubiera llegado a esa capacidad. La reflexión no elimina aquel automatismo productivo de la imaginación que hizo necesaria la disciplina de la reflexión. En realidad, siempre va detrás de ella y en cierto modo sólo le impone un frágil límite.

Esta operatividad propia de la imaginación la ha llamado Kant una *Krankheit des Gemüts*.⁷ Sin embargo, no conviene dramatizar. En cierto modo Kant dice que esto sucede siempre que uno se queda anclado en ese gusto de “contar muchas cosas sobre experiencias interiores”. La imaginación crea sin propósito y a nosotros nos gusta dar cuenta luego de lo que hemos vivido interiormente. Este viaje de exploración sólo puede llevar a las costas de Anticyra, al umbral de la casa de salud. Nada tiene de excepcional esa enfermedad: sólo experimenta el recuerdo de lo que fue sentido desde el juego indisciplinado de la imaginación. Eso es lo mismo que dar cuenta de forma mediata de representaciones de las que no fuimos inmediatamente conscientes. Esto sucede continuamente, cuando el yo lógico que reflexiona lo hace sobre un sí mismo objeto de percepción o sentido interno que ya está en otro tiempo. La primera es conciencia de Apercepción y es un modelo claro. La segunda es una conciencia de Aprehensión, empírica y de representaciones internas que tienen su existencia en otro tiempo. Esto es por naturaleza oscuro⁸. Y sucede de forma común y continua. La enfermedad del espíritu tiene más asegurada su universalidad que la ilustración.

3. *Oscuridad que genera oscuridad*. Con extrema consecuencia, Kant ha dicho: “So ist das Feld dunkler Vorstellungen das grösste im Menschen”⁹. Es una lástima que nuestro autor no haya relacionado esta oscuridad con aquello que queda sepultado más allá de la experiencia. Pues de esta manera no ha podido considerar hasta qué punto mucho de aquel *geliebtes Selbst* que no fue traído a *Vorschein* a través el lenguaje del *Ich* sigue operando. Sin embargo, en las primeras páginas de su libro, Kant ha mostrado una inquietud no menor. Así ha dicho que aquel campo, el más extenso en el ser humano, sólo se puede percibir en su “passiven Teile”. Esta parte pasiva ha quedado caracterizada como “Spiel der Empfindungen”. Este juego de sensaciones nos retrotrae continuamente a este escenario anterior a la experiencia de objetos, y desde luego, anterior a la experiencia de nuestro propio *Ich*. De esta manera, Kant ha dicho que “gleichsam auf der grossen Karte unseres Gemüts nur wenig Stellen illuminiert sind”¹⁰. Tener en cuenta esta frase, impone representar de golpe los obstáculos de la ilustración exclusivamente por falta de luz. En realidad, Kant no ha sido muy optimista sobre la capacidad de observarse a sí mismo.

⁷ XII; 416.

⁸ Nota 5 aquí pág. 417.

⁹ XII, 419

¹⁰ XII, 418.

Y ante todo porque es muy difícil controlar aquel juego de las sensaciones y el gusto de acariciarlas y de vivir con ellas, y de amarlas. Al hablar de esto, Kant ha llegado a decir que con frecuencia somos el juguete —*Spiel*— de esas *dunkeler Vorstellungen*¹¹. Como en las representaciones románticas del ser humano como un autómatas, Kant ha dotado a esas representaciones casi de una voluntad propia. En cierto modo ha hablado de un “Interesse beliebte oder unbeliebte Gegenstände in Schatten zu stellen”. Esto es, no sólo es que hay un fondo, el *geliebtes Selbst*, más allá de toda experiencia, en la oscuridad a la que no llega el recuerdo. Es que en la vida adulta hay un interés para dejar más allá de la luz, en las sombras, determinados objetos. Lo decisivo es que estos objetos están sobrecargados de afectos, como el propio *Selbst*, y que esta sobrecarga es amor o odio. Tal sobrecarga escapa a nuestra propia voluntad y, lo que es más importante, a nuestra propia capacidad de iluminación, de tal manera que nuestro entendimiento, dice Kant, no logra liberarse —*vermag nicht zu retten*— de su influjo. El carácter exhortativo de la ilustración tiene que hacer frente a un claro interés afectivo antiilustrado. La consecuencia, que ya destacó Max Scheler en un escrito memorable, es que el ser humano que se observa se deja llevar por sus *Täuschungen*, a pesar de que sabe que son tales. Estas representaciones oscuras, así, no “quieren desaparecer, aunque el entendimiento las ilumine —*nicht verschwinden wollen, wenn sie gleich der Verstand beleuchtet*”¹².

Lo más sorprendente de todo es que Kant ha entregado este campo de reflexión a la *physiologischen Anthropologie*, y no a la antropología pragmática. Ahora bien, esta trata de aquellas estrategias por las que el Yo se abre a otros y a un mundo cosmopolita. La antropología fisiológica muestra, por el contrario, las dificultades del Yo consigo mismo y los obstáculos a ir más allá de sí. Si la Antropología pragmática promueve la empresa de la ilustración, la fisiológica muestra las dificultades de todo ser humano para aclararse a sí mismo. Sorprende por ello que Kant no haya recogido todos los obstáculos a la Ilustración, pero desde las noticias que nos da la fisiológica parece obvio que se necesitaría un milagro para realizarla. De hecho, a un cierto milagro apela Kant cuando dice: el hecho de que sólo unos lugares de nuestro mapa estén iluminados, aclarados, ilustrados, “puede infundirnos admiración —*Bewunderung*— sobre nuestra propia esencia: pues entonces sólo un poder superior podría decir: hágase la luz, y sin nuestra mínima intervención aparecería algo así como medio mundo ante nuestros ojos”. Luego Kant habla del telescopio y del microscopio, y todo sugiere que se lamenta por no disponer de estos instrumentos para iluminarnos a nosotros mismos.

¹¹ XII, 420.

¹² XII, 420.

Todas estas reflexiones se pueden excluir de la *Antropología pragmática*, pero con esta exclusión ganamos poco. Cuando Kant analiza estos mismos temas en el §7 del libro, nos dice que “Diese Anmerkung gehört eigentlich nicht zur Anthropologie”. Podemos tener en cuenta sólo las experiencias ordenadas y no las descarriadas. También podemos taparnos los ojos. La experiencia ordenada del ser humano nos dice que el descarrío es lo más frecuente. “El conocimiento del hombre por medio de la experiencia interna [...] es de gran importancia”. Y tanta. ¿Cómo, si no, podría cumplirse la divisa ilustrada de aclararse a uno mismo? Pero Kant ha añadido, con razón, que “es de una dificultad acaso mayor que el juzgar rectamente sobre los demás”. Esto es debido que al observarse uno a sí mismo “introduce cosas extrañas en la conciencia de sí mismo”¹³. Y esto se hace posible porque la existencia de la representación ya está en otro tiempo, en el pasado, en lo *Tiefen seiner Seele*¹⁴. De nuevo, las representaciones oscuras. Más difícil conocerse que conocer el mundo y a otros. Esto es inevitable y constituye la condición humana. La empresa ilustrada entonces nos aparece como una empresa de trascendencia del ser humano. Entonces se nos presenta en toda su excepcionalidad.

Sin embargo, todavía hay algo más. Kant ha reconocido que el autoengaño es constitutivo. Citando a Swift ha dicho que “es menester darle a la ballena un tonel para jugar a fin de salvar el barco”¹⁵. Con todas sus letras: “la Natur ha implantado sabiamente en el ser humano la inclinación —*Hang*— a dejarse ilusionar con placer —*sich gerne täuschen zu lassen*”. Este es el motivo de la comedia de la vida civilizada, de las falsas apariencias de la virtud del decoro y la cortesía, tan lejanas del cinismo para Kant, por las que continúan operando los experimentos de la flexibilidad del juego propios de la vida infantil, pero ahora en la vida adulta. Al margen de esto, al sentido interno le es intrínseca la ilusión. Esta propensión a “engañarse a sí mismo” a veces es el único camino para entretenerse y para escapar de la bajeza de las representaciones sensibles¹⁶. Lo más decisivo de todo esto es que ese camino se llama “soñar despierto” y que lo ha aprendido el ser humano en sueños. Ahora bien, coherente hasta en las autocensuras, este maestro de todas las ilusiones también es dejado por Kant al cuidado de la antropología fisiológica¹⁷. En todo caso, hay algo decisivo aquí que al menos se atreve a decir el filósofo. Y es que este embotamiento del sueño es una necesidad para el que quiera dejar de prestar atención a sus propios sucesos fisiológicos, y así pueda relacionarse con el mundo exterior de manera tal que no sienta los propios estímulos y acontecimiento del sentir interior. Así

¹³ XII, 431.

¹⁴ XII, 457.

¹⁵ XII, 443.

¹⁶ XII, 457.

¹⁷ “Encontrar su explicación real se queda para los fisiólogos”, XII, 463.

que el dormir profundo es una “recolección de las fuerzas renovadas de las sensaciones externas, con lo que el ser humano se ve en el mundo como un recién nacido”¹⁸. Tenemos pues que la condición para tener una mirada clara sobre el mundo, el dormir, es también la zona oscura para gozar de esos éxtasis de la ilusión que es el soñar. Por eso, cuando la ensoñación se produce en la vela genera esa especial forma de estupor en la que el ser humano “queda paralizado durante algunos momentos en el uso de los sentidos externos”. Vemos así que las dificultades para con la ilustración tienen sus raíces en un *Wesen* que causa admiración, pero por su dimensión contradictoria. Esa admiración es el fondo una confesión de cierta impotencia. La misma que apreciamos cuando Kant se pregunta cómo escapar a estas ilusiones con la que el ser humano se engaña hasta la locura. Sencillamente se nos dice que no se puede escapar por medio de representaciones racionales, y que estas no pueden nada contra las intuiciones. Entonces, en un consejo más bien misterioso, se nos dice que se trata de “hacer retornar al ser humano al mundo exterior”. Eso lo entendemos. Dejar atrás la enfermedad es despertar. Salir de la caverna. ¿Pero cómo se hace?

La conclusión es muy clara: no tenemos claridad con nosotros mismos, desde luego. Además muy poderosas fuerzas de nuestro *Selbst* se resisten al entendimiento y a su luz. Y lo peor es que el propio entendimiento no es sino resultado de reglar esas mismas fuerzas que siguen con su juego y sus intereses afectivos incluso una vez que el entendimiento está formado, amenazando siempre con la regresión. Y todavía peor: si queremos dar cuenta de estas fuerzas, y las espiamos, si provocamos sus juegos para observarlas mejor, si aspiramos a relatar una “*innere Geschichte des unwillkürlichen Laufs seiner Gedanken und Gefühle*”, entonces no vamos sino al camino derecho a la locura, con su incapacidad de conceder peso adecuado a estos accidentes de nuestra psique. Así que la antropología fisiológica se empeña en hacer complicada la antropología pragmática y la admirable realidad de nuestra esencia se empeña en dificultad la ilustración. El resultado más normal será este: concederle una extremada importancia a esas “*Kopfverrungen*” y considerarlas vinculadas de algún modo a la trascendencia, justo porque se produjeron “*onhe unser Zutun*”. Sin duda, se trata de quimeras, pero en las que ponemos todo el amor y todo el odio. Entonces sólo hay dos opciones para la subjetividad, dos caminos errados que Kant ha escrito con todas sus letras: “*Illuminatism oder Terrorism*”¹⁹. Así llegamos al punto de reconocer los verdaderos estados de cosas que nos sugieren el fracaso de la Ilustración. La oscuridad originaria del ser humano acerca de sí mismo no se detiene en el origen. Esto se explica por otra pulsión que opera mucho antes de que la ilustración intervenga. Incluso podemos suponer que opera tanto más intensa cuanto menos se ha iniciado la iluminación. Se trata

¹⁸ XII, 463.

¹⁹ XII; 415.

de la pulsión de comunicación, que incluso actúa en el ser humano solitario, como recuerda Kant en *Ideas para una historia universal*. Cuando Kant explica esa pulsión sólo puede decir que el móvil de esa inclinación no puede ser otro que el de “dar a conocer su existencia por doquier”²⁰. Con ello, el ser humano, antes de hacer un uso público de la razón, hace sencillamente uso expresivo del lenguaje con la finalidad inmediata de dar a conocer su existencia, que no es sino oscuridad. Con ello, la comunicación la expande. De ahí que los casos extremos, los niños y los dementes —sugiere Kant— simbolizan la condición humana. Es una oscuridad que genera oscuridad. La ilustración, cuando sabe todo esto, se convierte en una empresa titánica.

4. *Comodidad*. Vemos que Kant ha reconocido en la *Antropología desde un punto de vista pragmático* muchas inclinaciones contrarias a su proyecto. Sin embargo, no han salido a la luz en los comentarios escolares sobre Kant. El efecto de reprimirlas ha tenido éxito. Una de ellas es la de la pulsión de comodidad. Aquí la llama *Gemächlichkeit*, una inclinación a hacer lo ya hecho. Por lo demás, estas inclinaciones se potencian entre sí y por ello ha podido decir que esta comodidad es “sehr betrügerisch”²¹. Tenemos así inclinaciones al autoengaño que son muy cómodas y placenteras; e inclinaciones a la comodidad, que son muy engañosas. En realidad, todas estas son otras tantas formas de perder el tiempo, de matarlo o de llenarlo, o en todo caso de vencerlo. Algo de esto suponemos cuando recordamos que el *geliebtes Selbst* está más allá del tiempo. Surge entonces la sospecha de que el tiempo, en el fondo, se nos presentaría como un cierto territorio vacío. Ahora bien, toda ilustración es un orden del tiempo. ¿Cuál evitar entonces la sospecha acerca de su valor real? Los obstáculos para la ilustración, como vemos, se amontonan.

En el artículo de 1784 dedicado al tópico, sin embargo, parece que Kant no haya medido su verdadero alcance. La descripción que hace Kant de la comodidad nos retrata a todos sin contemplaciones, pero no es sino una variación de la insistencia platónica en las condiciones del cuerpo. Sin embargo, en Kant caracterizan la condición del ánimo, de aquella potencia que debía liberarnos. Todo en el mito de la caverna está diseñado para identificar a los sofistas que mueven los rutilantes juegos de sombras. Kant actualiza los sistemas de autoridad. Sólo eso. Una actualización más bien mínima, por cuanto el esquema es plenamente estoico. Así, Kant despliega las autoridades de la *fysis*, del *logos* y de la conciencia moral que tutelan la minoría de edad, mediante la organización social del sujeto con sus médicos, sus enciclopedias y sus sacerdotes. Por un instante parece que escuchamos a Panecio, lo cual no es de extrañar, ya que Kant, en esta época de 1784, está relejendo los *Oficios* de

²⁰ *Ideas para una historia universal* Edición de Tecnos, Madrid, pág.58 nota.

²¹ XII, 443.

Cicerón para contestar a Garve.²² Una enciclopedia cosificada que nos transmite el saber sin que ejerzamos el entendimiento; un director espiritual que sustituye mi conciencia moral y me dicta lo que debo hacer; un médico que me prescribe una dieta sin que yo ejerza mi criterio acerca de lo que me sienta bien o no: esta es la comodidad que en nuestra época ha llegado a identificarse con la bipolítica. Podíamos expandir los ejemplos, desde luego, y llevarlos a la comodidad en la educación de los hijos o en la averiguación del derecho: es más cómodo considerar que ya lo tenemos concedido y que un buen abogado nos lo reintegrará, que luchar políticamente para configurarlo de modo universal. Lo que denuncia la especial variación que la comodidad sufre en la época burguesa es la condición de posibilidad de la misma: basta con que se pueda pagar. *Wenn ich nur bezahlen kann....* Pagar es sin embargo el gesto económico externo que nos permite seguir con nuestro juego preferido, esa oscuridad que proyecta oscuridad.

Blumenberg ha señalado que la otra gran doctrina platónica está ausente del mito de la caverna. En efecto, en ningún momento aparece en el relato referencia alguna a la *anamnesis*. Sin embargo, el mito de la caverna no es la última palabra de Platón. Incluso todo el cuento está diseñado para mostrar la necesidad de mediaciones entre los encadenados y el filósofo. La moraleja del relato de la caverna reside en que, sin tales mediaciones, el enfrentamiento radical entre el encadenado y el filósofo repetirá la experiencia mortal de Sócrates. La *anamnesis* ofrecería esa mediación. Como el analista de Freud, el filósofo exhortaría a recordar. Lo que el filósofo quiere descubrir al encadenado no es una realidad exclusiva del hombre sabio, sino algo que alienta en el fondo de su propio olvido. El encadenado ha de poner algo de su parte para librarse de sus cadenas: el esfuerzo de hacer memoria. Es curioso que Platón, sin embargo, no haya apreciado la necesidad del dolor para la memoria, con lo que no ha encajado las piezas completas. El camino de la *paideia*, en este sentido, aunque una mediación, no es el más persuasivo porque Platón da por descontado que produce placer. Pero placer por placer, resulta más cómodo el que tenemos con las imágenes, o con el mercado. ¿Por qué a fin de cuentas se tendría que recordar cuando es tan cómodo este presente perpetuo entregado a las imágenes nuevas, placenteras, brillantes que nunca han de faltar?

Este programa no está a la mano de Kant porque ha demostrado que recordar sigue siempre en el ámbito de las representaciones oscuras. El esfuerzo kantiano brota de otra fuente y surge directamente de la previsión estoica y

²² En efecto, sabemos que Kant deseaba contestar el libro de Garve sobre *Observaciones filosóficas y ensayos acerca de los libros sobre los deberes de Cicerón*, editado en 1783. El libro en cierto modo era una revisión particular del libro de S. Pufendorf, *De los deberes del hombre y del ciudadano según la ley natural en dos libros*, igualmente basado en Cicerón. Cf. Kühn, *Kant*, págs. 391ss. De esa revisión de *Los Oficios* surge la *Grundlegung* kantiana, verdadera crítica radical de la comprensión estamental de la dignidad humana.

averoísta de que todos participamos en el entendimiento, en el *logos*. Esta participación substituye la necesidad de la *anámnesis*, pero nos deja en el mismo sitio. Al parecer, el *logos* está a nuestra disposición, pero puede ser inhibido tanto como la memoria. Sin embargo, tengo la impresión de que la clave de Kant reside en esto: mientras que el recuerdo debe ser animado por las preguntas, el uso de la razón ha de ser inhibido por un acto propio e interno. Ciertas preguntas, parece suponer Kant, son internas al uso de la inteligencia. Al introducir el estoicismo de la razón, Kant ha empezado a pensar de otra manera en los encadenados. Esta es la diferencia decisiva. En tanto que seres racionales, el uso de la razón es una inclinación más, junto con las que hemos expuesto de naturaleza fisiológica. Como toda inclinación, no puede ser reprimida por otra, sino que sólo se desactivará desde la inhibición. Esta última es justamente lo que tiene que ser explicado. Todo el mundo comprende la comodidad, pero es mucho más difícil penetrar la relación entre la comodidad y la inhibición de la inteligencia. Está aquí en juego la sospecha de un autoritarismo que no procede de donde suponemos, una especie de autoritarismo interno. Por eso Kant tuvo que ir más allá de Platón y añadir a la pereza y la comodidad otra dimensión capaz de explicar el estado de inmadurez que surge de la inhibición de la razón. Y así dijo: no sólo *Faulheit*, no sólo pereza, sino también *Feigheit*.

Se suele traducir esta palabra por cobardía.²³ Una de las injusticias de la hermenéutica al uso reside en concederle trascendental importancia semántica a las palabras de Heidegger y pasar por alto las sencillas palabras de Kant, vertidas en expresiones coloquiales. Así una filosofía se carga de patetismo, mientras otra se deja estar como un asunto de filisteos burgueses. Cobardía es una palabra que cualquiera entiende. Es algo parecido a lo que hacen los perros cuando se van con el rabo entre las piernas. De hecho ese es su origen, en la palabra *coe*, cola. *Coart* en el viejo francés sería el que vuelve la cola y huye. Los inmaduros son unos cobardes. Esto es sencillo y definitivo. Pero *Feigheit* no es el que huye ante algo ajeno. Kant no ha querido decir eso. Esta palabra significa algo completamente diferente. En su origen germánico, *feigi* era aquel que se encontraba cercano a la muerte, destinado a ella y debía enfrentarla sin ayuda del dios de la guerra. Era pues un estado lleno de agitación, miedo y angustia. Lutero empleó el adjetivo en su traducción de la *Biblia* para identificar esos estados de horror que frecuentaban los fieles del viejo Dios de Israel. Así pasó a significar en el siglo XVIII una situación subjetiva de angustia (*Angst*), pero de una que elimina toda capacidad de actuar, que paraliza, que deja sin ánimo o lo disminuye, que en todo caso debilita, que inhibe. Por eso se consideraba equivalente al estado de *Mutlosigkeit* y de *Unheil*. Como sabemos, este sustantivo tanto quiere decir carencia de salud como de salvación

²³ Cf. Roberto Rodríguez Aramayo, *Qué es la ilustración*. Alianza, Madrid, 2002, p. 83. Cf. Lastra, *Defensa de la Ilustración*, Alba, Barcelona, 1996, p. 63.

y vincularlo a la falta de ánimo es la última huella de un pueblo que hizo del paraíso salvador el ingreso valeroso en el Walhala. Recordemos que Lutero había identificado el estado de salvación como aquel dominado por la certeza de fe. El que siente miedo no tiene certeza.²⁴ Kant conoce bien el significado de la palabra *Feigheit* cuando nos habla “de falta de resolución y valor para servirse del entendimiento propio”. Es un defecto de militancia.

A fin de cuentas, este parece un desenlace lógico. Kant, que había considerado la razón como una dimensión natural del hombre, debía pensar que sólo algo parecido a un estado enfermizo imposibilitaba su uso. Mientras las pulsiones hacia la oscuridad y el autoengaño fueran compensadas por la valentía de usar la razón, el ser humano podría participar de la empresa de la ilustración, aunque la ingente productividad de la oscuridad le hiciera perder toda ilusión de una época ilustrada. Así que la comodidad y la pereza no eran la clave. Al contrario, explicaban la necesidad de la ilustración. ¿Para quién, si no para quien vive en la oscuridad sería necesaria la luz? No, lo decisivo es la angustia, ese miedo que debilitaba anímicamente, que impide el uso de disposiciones naturales, el que debe ser superado de alguna manera. Dado que retiraba las fuerzas anímicas desde dentro, a partir de la autoridad imponente de una muerte sin salvación, sólo podía ser disuelto desde fuera: mediante la cómoda tutela. El estado de encadenados se explicaba por una dependencia anímica, fruto del tabú de recordar. Más allá de Platón, Kant vio esa comodidad como un síntoma. Esa pereza, esa dependencia externa, era una cortina de humo del miedo y de la angustia que paralizaba y desanimaba. Era la percepción de que lo amado estaba más allá del tiempo y de que este se quedaba vacío y de que para acariciar ese amado sí mismo era mejor la oscuridad de los juegos de la imaginación. El tiempo y las experiencias no ofrecían sino muerte. Eso produce miedo y ese miedo es el que anudaba cadenas alrededor de los miembros y reclamaba los placeres de los juegos de sombras para ocultarlo. Ese miedo inhibe la reflexión —más tiempo, más vacío—, genera la comodidad y la pereza y ambos reclaman una tutela gustosamente aceptada, la inmadurez. Esta es la tesis básica de Kant.²⁵ Una que debía explicarle bastante bien la imagen de los presos eufóricamente cantando tras sus ventanas para matar el tiempo con himnos de alabanzas, y que día tras día le impedían concentrarse en sus reflexiones. Al fin al cabo, ellos también, de forma autoritaria, se imponían el tabú de no pensar en su larga condena. Sólo sepultando el tiempo podían ser felices.

¿Pero cobardía ante quién, ante qué? ¿Se retrocedía meramente ante el esfuerzo? Esa era la consecuencia superficial de la pereza. Antes que percibir el

²⁴ Cf. *Ethimologisches Wörterbuch des Deutschen*, Akademie Verlag, I, pp.333.

²⁵ “Pereza y cobardía son las causas merced a las cuales tantos hombres continúan siendo con gusto menores de edad durante toda su vida”.XI, 53.

esfuerzo como una montaña, estaba la parálisis, la falta de fuerzas, el desánimo, el rechazo a una actividad. Nada de esa actividad ingente parecía ofrecer algo valioso. Plantearse este razonamiento, sólo eso, ya daba miedo. ¿Qué había en este uso del *logos* que diera miedo? Ese es el punto. *Feigheit* no tiene sentido sin realidades que aterrorizan. En el caso de la tradición se identificaban sobre todo el miedo a la muerte sin dios. Pero en realidad hay otra cosa: en el §12 de la *Anthropologie*, se nos dice que existe una “Anekelung seiner eigenen Existenz”²⁶. Ese asco o repugnancia surge de tener presente “die Leerheit des Gemüts an Empfindungen, zu denen es unaufhörlich streibt”. Es difícil traducir ese párrafo. Pero el asco de la propia existencia tiene que ver con el vacío del ánimo respecto a ciertas sensaciones a las que aspira de manera continua. Ese vacío no es otro que la forma misma del tiempo puro, la forma misma de la experiencia, la forma misma del logos, que de ser forma trascendental pasa a ser para el ánimo una condena. En el tiempo aspiramos a ciertas sensaciones de forma continua, pero jamás se cumple esta promesa. Ahí el ánimo permanece vacío. Podemos matar ese vacío mediante este exceso de ocupación que llamamos trabajo —Arbeit— y así podemos “jenen Ekel vertreiben”, pero un peso equivalente a aquel asco se presenta pronto, “ein höchst widriges Gefühl”.²⁷ Se trata de una inadecuación entre el trabajo y lo que deseábamos conseguir. Sin duda, todo procede porque mantenemos intactos los afectos a nuestros engaños, porque en ellos rozamos nuestro amado Sí mismo. El trabajo, la ley, la virtud, la experiencia, la vida en el tiempo tendrían que engañar al engañador. “Aber den Betrüger in uns selbst, die Neigung, zu betrügen”, este acto curiosamente no es llamado por Kant a su vez *Betrug*, “sondern schuldlose Täuschung unserer selbst”²⁸. Sólo tras esta inocente ilusión se podría regresar “zum Gehorsam unter das Gesetz der Tugend”. ¿Qué queda entonces de la ilustración sino el discurso exhortatorio a configurar una ilusión como forma de eliminar la cobardía?

¿Era eso lo que veía la inteligencia de verdad? ¿Era eso lo que debía ser ocultado, sepultado con el placer de la comodidad de las imágenes y las fantasías? Ahí estaba el problema. Algo de lo que ve la propia inteligencia desactiva el uso de la inteligencia, produce asco, genera un tabú interno, y hunde a los hombres en la comodidad como forma de escapar al dilema del asco y del cansancio. En suma, hay algo en la inteligencia humana que se niega a sí misma, un contacto con una dimensión que rápidamente bloquea su uso, para evitar que ciertos sentimientos de tedio, aburrimiento y desdicha nos dominen. Esta es la paradoja básica de Kant, una que encierra como en un secreto todas las paradojas de su noción de naturaleza humana. Pues él había visto con claridad

²⁶ XII; pág. 443

²⁷ XII; pág. 443

²⁸ XII; pág. 443.

el desajuste, el desnivel entre la constitución física y la moral del ser humano.²⁹ Ahora hemos visto que se trata del desajuste entre la antropología fisiológica y la pragmática. La intuición que atraviesa nuestra percepción de la humanidad, y que nos deja perplejos, ya es la perplejidad de Kant: he ahí a seres humanos mayores de edad física, adultos según la naturaleza, y menores edad desde el punto de vista intelectual y moral. Adulto en cuerpo para caminar por sí mismo, el ser humano no es adulto para dirigirse por sí mismo a lo largo de ese camino. La naturalidad de la razón no era a fin de cuentas “tan natural”. Kant ofrecía aquí una reforma de los estoicos. No existía ese cerrado paralelismo entre la *Physis*, el *ethos* y el *logos*. Respecto a este paralelismo, y su coherencia, la naturaleza nos había dejado a mitad. Ajustar estas tres dimensiones de la vida humana —el cuerpo maduro, el entendimiento adecuado, el sentido moral oportuno— no es a su vez fruto de la naturaleza. Ver claro puede producir una pulsión aún mayor por la oscuridad de la caverna. Una vez que sabemos lo que nos ofrece la virtud y la experiencia, bien pudiera ser legítimo sumergirnos en la ensoñación.

Teniendo que decidir entre el engaño de las pulsiones y la ilusión de la virtud y el *Logos*, el destino del ser humano no parece muy alentador. Llamar a una cosa engaño y a otra inocente ilusión no parece muy relevante ni muy justificado. ¿Por qué no pensar en la necesidad del autoengaño, sencillamente? En todo caso, no parece que la ilusión de la virtud pueda ser un ideal cualitativo frente al engaño, sino una variación de lo mismo. En todo caso, el proyecto de síntesis humana ha de ser manipulado y cerrado por el propio ser humano. Carente de unidad, parece que cualquier proceder será bienvenido, sea el de elevarse a fin en sí o el de amoldarse al mercado y la alteridad, el de luchar o el de ceder, el de engañarse o el de ilusionarse. Parece que cerrar el tiempo del ser humano es un proyecto extranatural, desde luego, pero no contranatural. En realidad, nada de lo que haga el ser humano se opone al ser humano. Y así la posibilidad de una metanorma que establezca la preferencia objetiva entre la norma moral y la ilustración, por un lado, y el juego de la oscuridad de las sugerencias de la caverna, por otro, no parece posible.

Aquí, la crítica no siempre ha sido lúcida. Además de los tabúes que cada uno levanta contra la tarea de pensar, por cobardía, la crítica ha tendido a culpar a los que promueven considerables esfuerzos para mantener a la gente en la minoría de edad, favoreciendo su comodidad. Aquí el acuerdo entre Platón y Kant es completo. Pero también con Epicuro. Todos ellos han esquivado la pregunta que propusimos como hipótesis: la de si no tendrá la anti-ilustración un mayor conocimiento de la naturaleza humana que los ilustrados. Platón había sugerido que una pléyade de charlatanes y sofistas, tras los encadenados, los

²⁹ “Nachem sie die Natur längst von fremder Leitung frei gresprochen (naturaliter maiorennis), dennoch gerne zeitlebens unmündig bleiben”.

mantienen entretenidos proyectando sombras y estableciendo concursos para ver quién es mejor a la hora de interpretar historias o de prevenir secuencias. Si alguien los librara de las cadenas, no sentirían sino las molestias. Kant piensa lo mismo: quien quedara liberado, no podría saltar ni la más pequeña zanja con sus propias fuerzas. Donde Platón pone sofistas, Kant apunta, bajo el nombre más discreto de tutores, a los sacerdotes. A fin y al cabo estamos en el siglo XVIII y, como dice, Blumenberg el templo hereda la aspiración de la caverna y el sacerdote recoge la herencia del sofista. Ellos mantienen a la gente en la creencia de que el paso a una mayoría de edad es molesto y peligroso. Para ello, antes tienen que programar específicamente el entontecimiento de las facultades.³⁰ Ese retroceso por debajo de las disposiciones naturales es su continua y metódica preocupación. Pero como hemos visto, nadie opone resistencia a lo que de verdad ya quiere. Epicuro había hablado de un contra-programa de emancipación del miedo. El supuesto era un programa más antiguo y fundado de legitimación de las fuerzas que hacen a los seres humanos asustadizos, incapaces, cobardes. Sacerdotes, laicos o no, saben más de la naturaleza humana que el ilustrado y quizá tienen una percepción más rigurosa de lo inevitable. Ellos tampoco producen nada nuevo. Sencillamente, organizan sentimientos y logran una economía de pulsiones. ¿Pero qué pasaba con la cobardía, esa merma de aliento producido por uno mismo? ¿Y qué del miedo, y del asco de la existencia? ¿Formaban parte del engaño o de la naturaleza? Esta indecisión es insuperable y ninguna reflexión llegará más lejos que el olvido de la propia pregunta. Al final, lo más eficaz es la metáfora: darle toneles a la ballena para que juegue y no se produzca el naufragio del barco. ¿Hay algo más? El único problema es que tan tonel parece la ilusión moral como el engaño. Hoy comenzamos a saber que la ballena también está dominada por el miedo al naufragio, y que cansada de jugar con los toneles también se aleja de los abismos oceánicos para envarar y dejarse morir en una playa desnuda.

³⁰ “zuerst dumm gemacht haben.”