

Crítica ilustrada y presente

Recientemente, Foucault y Habermas se han planteado el problema de la relación entre el presente y la Ilustración. Ambos han analizado, como era inevitable, la figura de Kant. Lamentablemente, sus análisis no han conquistado la profundidad filosófica que el tema merece. En este artículo desearía mostrar la problemática ontológica de base, así como la novedad histórica de la posición kantiana. La clave de mi planteamiento reside en que no se puede analizar el tema del presente salvo desde la estructura de la actividad de la crítica. A este fin será preciso establecer la novedad histórica de la noción de «crítica» en Kant y sus bases filosóficas radicales. Sólo en este caso se podrá captar el lugar único de la filosofía de Kant en la Modernidad, lugar que *ahora* puede quedar despejado, quizás por primera vez en dos siglos. Por todo ello, la estructura de este ensayo será la siguiente: primero analizaré las posiciones de Foucault y de Habermas. Luego mostraré el largo camino de la crítica hasta reconocer el presente como *su* tema. En tercer lugar mostraré lo más propio de la actividad de la crítica de Kant, sus bases filosóficas y su compleja relación con el presente.

José L. Villacañas Berlanga*

* Catedrático de Filosofía. Universidad de Murcia.

«Hipócritas. Os atrevéis a escrutar el cielo y la tierra y olvidáis tratar de vuestro propio presente.»

El problema del presente: Foucault sobre Kant y la Ilustración

Revolución: mito y acontecimiento

EL problema del que parte Foucault trata de buscar un sentido para la reflexión filosófica en *nuestro* presente: ¿Qué es lo que en el presente otorga sentido a la reflexión filosófica? (1). Para contestar a esta pregunta, Foucault toma a Kant de modelo: «Kant pone de relieve el presente como acontecimiento filosófico al que pertenece el filósofo que de él habla». Aquí la filosofía es una práctica *discursiva* que reconoce su carácter de acontecimiento puntual, acerca de cuyo sentido y valor se tiene que decidir continuamente y en circunstancia. El filósofo pertenece al presente, a un determinado «nosotros». Ese nosotros reúne a los que hilan un discurso de la modernidad y sobre la modernidad, esto es, un discurso acerca de lo que es norma para el presente y para quienes lo viven. Así que cuando se pregunta: ¿qué es lo que en el presente otorga un sentido a la reflexión filosófica? la respuesta nos lanza a su premisa: la filosofía propone y define ese presente en el cual ella misma busca su sentido. La filosofía se juega ante todo el decidir acerca de su propio sentido.

Foucault, usando a Kant de modelo, se precipita al identificar esta interrogación sobre el significado filosófico del presente con el significado y valor del presente de la Revolución francesa (2). La razón de esa precipitación reside en que el análisis del problema del presente pretende allanar la posibilidad de un progreso ininterrumpido en el género humano. De esta forma el concepto de tiempo, en el que se integra el presente, recibe su sentido desde la noción de progreso. Con estas premisas, la Revolución francesa juega como un acontecimiento que garantiza la mencionada posibilidad de progreso (3). Pues ella es signo rememorativo, demostrativo y pronóstico de que la acción moral del hombre es una posibilidad empírica y real para la huma-

(1) Foucault, «¿Qué es la Ilustración?», en *Crisis de la Razón*, Universidad de Murcia, 1987, pág. 15.

(2) *Op. cit.* pág. 17.

(3) *Op. cit.* pág. 19.

nidad. Este signo muestra la disposición moral de la humanidad «a darse una constitución política que le conviene y que evite toda guerra agresiva» (4). Sólo esta *disposición* permite elevar un *pronóstico* [no una profecía] relevante para la Filosofía de la Historia.

Se puede pensar entonces que Foucault conecta con acierto el destino de la Ilustración y la Revolución. «La Revolución es aquello que acaba y continúa el proceso mismo de la Ilustración, y, desde esta perspectiva, tanto la Ilustración como la Revolución son acontecimientos que no hay que olvidar jamás». Aun estando de acuerdo con esta conclusión, sin embargo, conviene recordar también que Kant ha separado ambos conceptos de una manera que también hay que recordar. Pues la Ilustración no es sólo un suceso, ni sólo un acontecimiento; ni la Revolución tiene significado sólo en cuanto mero acontecimiento o suceso histórico. Ilustración es la continuidad en el tiempo de la decisión moral de atreverse a saber, vale decir, el asentamiento en el tiempo del valor y del coraje humanos de hacer frente al mundo desde la finitud radical del hombre. Esta finitud es la base y el fundamento filosófico de todo saber y constituye un saber fundamental en sí mismo. En este sentido, la Ilustración es una producción teórico-moral efectiva.

La Revolución francesa, por el contrario, muestra en el hombre sólo una disposición moral (5) que la política anterior no pudo demostrar. No es en sí misma una producción moral efectiva, sino el *síntoma* de una disposición moral. Por eso la Revolución está por debajo y por encima de la Ilustración. Por debajo, porque muestra su propia base: en la naturaleza humana hay una disposición moral a la Ilustración, disposición que ha irrumpido y ha brillado de una manera reveladora, inocultable, en el hecho histórico de la Revolución. Por ello este hecho tiene la fuerza de un Mito racional: no puede olvidarse y mientras aliente la razón se recordará y repetirá en la invocación. Ahora bien, la dimensión mitológica de la Revolución debe separarse de la dimensión histórica de este mismo acontecimiento. Y en esta dimensión histórica, la Revolución francesa está por debajo del «atreverse a saber», divisa de la Ilustración.

Pues, en efecto, la Revolución se ha autocomprendido como presente que *aseguraba* la razón, como encarnación de la razón en la Tierra, como real consumación del progreso, y con ello ha aventado todas las consecuencias de Terror, la escisión social, la guerra expansiva imperialista, etc. La Revolución se ha detenido ante el «sapere aude» acerca de sí misma como *proceso político*

(4) *Op. cit.* 21.

(5) Kant: *El conflicto de las facultades*, ed. esp. Ed. Losada, Buenos Aires, 1963, pág. 112-113).

histórico-real, cegada por el brillo de su propio Mito. Por ello no garantizó la permanencia del progreso, no detuvo su potencial mitológico a su contenido estrictamente racional, sino que provocó la irrupción de potencias mitológicas reactivas. Al presentar confundidas su realidad histórica con su dimensión mitológica racional, forzó la emergencia de otras mitologías, esta vez al servicio de fuerzas históricas reactivas. Contra Foucault, entonces, podemos decir que la Revolución no es «para la historia futura [...] la garantía de la continuidad misma de un paso hacia el progreso» (6). Es sólo la garantía de una posibilidad de progreso que aún debe efectuarse mediante ulteriores aportes de «sapere aude» masivos y dirigidos contra la misma facticidad de la revolución histórica y sus consecuencias. Para la filosofía crítica, hoy, la Revolución muestra sólo la posibilidad de una síntesis de naturaleza y libertad. Pero sólo la posibilidad. La garantía del progreso real sólo reposa en el acto moral de la decisión de atreverse a saber, acto moral que debe repetirse en cada presente por cuanto lo constituye verdaderamente y que, en este sentido, debe aplicarse al propio suceso revolucionario, a todo suceso revolucionario como pretendido portador de la razón.

No es simplemente verdad, por tanto, que la pregunta acerca de la Revolución y acerca de la Ilustración sean dos formas de plantearse el problema de la propia actualidad (7). El problema de la Ilustración es más básico, porque otorga la base teórico-moral adecuada para preguntarse por el problema de la Revolución. Si la Revolución concluye con una posibilidad, la Ilustración reclama una actualización y realización. En ese sentido, la pregunta por la Ilustración interroga por la estructura constitutiva de lo que es presente. La estructura de la Revolución define el marco de exigencias en el que la decisión ilustrada puede plantearse como exigencia renovada. Sólo tienen presente quienes se atreven a saber. Pero el contexto de nuestro presente sólo puede ser renovar la exigencia de igualdad, libertad y fraternidad. Así, la pregunta por la Revolución produce el «nosotros», la comunidad de simpatía que, a pesar de sus dimensiones históricas, provoca en el espectador el mito revolucionario. En sí mismo, la irrupción revolucionaria de la naturaleza moral destruye obstáculos para el saber y coloca al hombre en la soledad del cosmos histórico. Pero como Mito no puede subsistir el acto moral de la decisión y del coraje, sino que lo reclama. Como acontecimiento, sin embargo, la Revolución pide que se renueve la crítica. La Revolución francesa no puede seguirse a ciegas.

Foucault no distingue entre estos dos aspectos –mitológico e histórico–

(6) Foucault, *op. cit.* pág. 23.

(7) *Op. cit.* pág. 23.

de diferente calado. La pregunta por el presente y la pregunta por la Ilustración son la misma pregunta, sustancial y estructural, a la historia de la modernidad que la Revolución abre y posibilita como mito moral. Pero la pregunta por la Revolución como hecho histórico no es una pregunta por el presente en general, interno a toda dinámica histórica, sino por el *presente de Kant* que no puede ser el nuestro. La Revolución como hecho no es el presente eterno de la época ilustrada. Pero el recuerdo de su dimensión mitológico-racional hace que toda época ilustrada deba plantearse la cuestión del presente de aquellas disposiciones morales que se reflejaron en el acontecimiento. La cuestión decisiva es que las posibilidades en el presente de la libertad, la igualdad y la fraternidad humanas pasan por una crítica ilustrada de la propia facticidad de la Revolución francesa. De otra manera: la Revolución como hecho histórico es el principal enemigo de la Revolución como mito. La Ilustración se debe empeñar en salvar el mito racional de la Revolución francesa de las amenazas de su encarnación histórica.

Lo nuevo y la decisión

POR eso, creo que problema de qué es cada presente *puede* equivaler a este otro de qué es la revolución *sólo en cierto sentido metafórico*. El presente conlleva la inevitabilidad de la decisión, de lo nuevo. Pero equiparar esta noción a la de revolución ya no es un paso crítico, sino metafórico. Este sentido del presente como novedad se nutre de una atención mucho más alerta a la microorgánica del poder, a la vida de las instituciones, a la precariedad de todo código. Esta noción de presente como *Juicio-Decisión*, como corte con el pasado, no trata del contenido moral de la Revolución que es preciso salvaguardar como Mito, sino que pretende encarar el problema del tiempo en su carencia de estructura rígida, como abismo permanente. Sólo en este sentido se puede vincular el problema de la Ilustración, en tanto crítica, con el problema de la acción en el presente en tanto novedad. Pero con ello el viejo sentido de la palabra Revolución queda alterado. Pues en este nuevo sentido foucaultiano, del tiempo sólo torna y regresa el vacío que reclama la repleción de la decisión. Es más: este sentido metafórico de revolución como novedad sería justo el más alejado de la Revolución francesa como acontecimiento. Pues frente a la invocación de Robespierre de que el tiempo de Roma se hiciera vivo en el presente francés, el sentido de lo nuevo que alberga la decisión frente al código, no admite esa visión protectora del eterno retorno del tiempo histórico clásico.

Sin reparar en el valor mitológico que Kant ha concedido a la Revolución no se puede entender su alternativa. En el sentido de Kant, la Revolución sí es un regreso al principio. Pero no se trata de regresar al tiempo histórico del republicanismo romano, sino a la naturaleza, a la disposición natural en el hombre hacia la moral, a esa existencia originaria en la que naturaleza y libertad no se oponen. El tema de la revolución es el del entusiasmo, el del disfrute de la naturaleza originaria, aun cuando sea como un mero suceso. Es el tema del estado de excepción y de la ruina de todo prejuicio y la entrada en la responsabilidad del juicio propio.

Sin estas bases, no hay autocomprensión acertada de la acción humana. Pero las bases antropológicas reflejadas en ese Mito no se hacen carne *histórica* en el suceso histórico-revolucionario, por mucho que sea elevado a permanente. Antes bien, el juicio se realiza en esta atención que prepara la decisión desde la crítica a los códigos vigentes. En todo caso, se debe proyectar sobre todo Presente la noción de Crítica y Crisis, como *juicio* y como *decisión*, y esto es Ilustración. Por eso no se debe proyectar sobre todo presente la noción de revolución al modo de la Revolución francesa. Esta forma revolucionaria del juicio sólo irrumpe en el presente justo cuando se han cegado las energías morales de responsabilizarse del propio presente. La sentencia «*fata volentem ducunt, nollentem trahunt*» dice de otra manera «Ilustración o hecho revolucionario». O Crítica ilustrada o Crisis Revolucionaria.

Kant, Habermas y Foucault

ESTA problemática ha enturbiado la polémica entre Habermas y Foucault acerca de este tema. Lo ha hecho de una manera que deseo explicar. Lleno de simpatía, Habermas dice: «Foucault descubre en Kant al contemporáneo que convierte a la filosofía en exotérica, en una crítica del presente, que responde a las provocaciones del momento histórico» (8). Lo ha calificado como el filósofo que sale de su anonimato y se convierte en una persona de carne y hueso, y ha comprendido esta dimensión de la filosofía como una investigación clínica (9). Hasta aquí todo va bien. El tema problemático reside en la pregunta habermasiana de si la totalidad del contenido de la Filosofía de la Historia de Kant no habría producido el sarcasmo del Foucault Teórico del Poder. Al hilo de nuestra

(8) J. Habermas: *Ensayos políticos*, ed. Península, Barcelona, 1988, pág. 99.

(9) *Op. cit.* pág. 101.

conclusión se puede exponer el sentido de la pregunta así: si la disyuntiva es Ilustración *versus* Revolución, entonces la defensa de la Ilustración ¿no se convertiría *ipso facto* en el alejamiento de la revolución? Y de esta forma el resultado del «sapere aude», las ciencias humanas, juega igualmente al unísono para alejar la revolución. Foucault, desde su mitología gauchista, asume que todo alejamiento de la revolución es sostener al poder y disciplinar al ciudadano. No ha visto la posibilidad de unas ciencias humanas, fruto legítimo de la Ilustración, que alejen la revolución pero no sostengan cínicamente al poder; esto es, unas ciencias humanas que alejen la revolución como hecho histórico, pero rememoren permanentemente la Revolución francesa como mito racional. Por eso Habermas tiene razón al plantearse sus dudas acerca de la tesis de Foucault, que ve en «las ciencias humanas, una fuerza disciplinaria disimulada» (10).

Aquí tenemos entonces el gran problema: aceptemos que la respuesta a las exigencias del presente depositadas en el «sapere aude» proceden de las ciencias humanas. Si esto es así, la pregunta más importante es: ¿qué son entonces las ciencias humanas si han de servir al presente? Desde el punto de vista de Foucault sólo cabe una tesis: «con sus vanas pretensiones, nunca demostradas, estas ciencias se erigen en peligrosa fachada de un saber de validez universal tras la cual se esconde la facticidad de la pura voluntad que desea ser el poder del conocimiento» (11). El presente, todo presente, es el del poder. Por tanto, sólo cabe un presente que no sea el del poder: la irrupción revolucionaria que lo destruye. Como Foucault ya no puede claramente creer en el modelo clásico de revolución social –constructora claramente de otro poder, a menudo más disciplinante–, optó en su último momento por fortalecer al individuo, suponiendo que su autodisciplina forja un quiste contra la obediencia que le reclama el poder soberano. Así, la voluntad de mantener la prioridad de la revolución contra el poder –en el fondo, la desesperación gnóstica de fundar un poder justo en la tierra– acabó destruyendo la estructura moral de la Ilustración, al conceder al *individuo estético* la fuerza revolucionaria. Nada más lejos de Kant, como se ve.

Ilustración y Ciencias Humanas

Y sin embargo, antes de dar este paso, podemos preguntar: ¿caso se puede hacer fuerte el individuo sin el uso de

(10) *Op. cit.* pág. 102.

(11) *Op. cit.* pág. 102.

las ciencias humanas? Y luego: ¿no se han autopresentado las ciencias humanas de esta forma disciplinaria *justo* porque han olvidado su dependencia de la pregunta por la Ilustración? Cuando se restaura esta dependencia, ¿acaso las ciencias humanas pueden limitarse a potenciar el cuidado de sí individualista? ¿Acaso la autopresentación disciplinaria de las ciencias humanas no depende del olvido de su dimensión crítica? Si se mantiene fresca esta memoria, ¿no presentarían claramente su tarea como voluntad de saber moral *frente* al saber del poder? La herencia que reclama Foucault (desde Baudelaire y Nietzsche hasta Weber y la Escuela de Frankfurt), en la que se vinculan pensadores de la reacción, de la revolución y de la crítica, es demasiado ancha e incorpora modelos dispares e irreconciliables (12). Pues al menos se debería distinguir entre defensores de unas ciencias humanas al servicio de la crítica heredera de la Ilustración, y defensores de una crítica que dice servir a la revolución, pero que en el fondo sirve a la actitud estética e individualista ante el mundo.

Resulta claro que la crítica puede vincularse al problema de la Ilustración y al problema del presente, que el «*sapere aude*» puede originar ciencias humanas emancipadoras, que la Revolución francesa puede reducirse a Mito que llena el tiempo vacío de la modernidad con la exigencia de conquistar libertad, igualdad y autonomía para el ser humano. Mas esto sólo es posible a partir de una teoría de la razón que Foucault jamás ha desplegado. Quizás reside aquí la crítica de Habermas a Foucault, por renunciar a una

(12) De hecho, en el segundo texto sobre la Ilustración, en *The Foucault Reader* editado por Paul Robinow (Penguin Book, 1984, pág. 32-53), Foucault propone unas tareas (*Stakes*) que son mucho más weberianas que revolucionarias. Esta posición matiza su tesis general sobre las ciencias humanas disciplinarias. Pues sólo preguntar si es posible crecer en capacidad sin intensificar las relaciones de poder ya supone una esperanza de escapar al dilema weberiano de que todo aumento de ciencia significa disminución de la libertad. Para esto, debemos hacernos cargo de los aspectos técnicos y estratégicos de las prácticas, con la posibilidad de transformar y modificar las reglas del juego. Dado que estas prácticas tratan sobre la naturaleza, sobre las relaciones de unas acciones con otras y las relaciones con uno mismo, de hecho, ya estamos trabajando de nuevo con la necesidad de convergencia entre Ilustración y ciencias humanas. De hecho se trata aquí de la relación entre conocimiento, poder, ética y estética. Si éstas son las preguntas de la ontología histórica sobre nosotros mismos, entonces éstas dependen de la ontología crítica capaz de mostrar la estructura de la razón en el tiempo, lo que Foucault llama «cierta forma de problematización». Pero ello supone que las ciencias humanas no nos condenan a entregarnos a una dinámica de refuerzo del poder. La cuestión es que esta nueva función crítica debe aplicarse tanto a los discursos científicos como a las nuevas ciencias humanas. Lo que parece evidente es que esta definición debe distanciarse del sistema clásico del saber tanto como del sistema moderno. Es preciso evitar toda noción de ciencia humana como técnica, tal y como ha realizado en la actualidad la hermenéutica.

analítica universal de la verdad (13). Pues, en efecto, la última condición de toda analítica de la verdad sigue recogiénose para Kant en el Juicio, y éste en la posibilidad de un acuerdo colectivo y crítico sobre el presente. Esto es: la verdad consiste en un efecto del *sapere aude* moral capaz de producir un poder civil, un acuerdo de los juicios capaz a su vez de enfrentarse al poder real de los códigos. Kant, al hacer de la *Crítica del juicio* la base de la *Crítica de la razón*, ha elevado el Juicio y la Crítica a formas esenciales de actuación de la razón en el tiempo del presente y ha escapado a los dilemas tradicionales acerca de la relación entre código y tiempo, ya planteados desde *El Político* de Platón. Si el origen de la verdad está en el juicio, el problema de la verdad no es diferente del problema del presente, de la Ilustración y de la crítica. Pero, como ha demostrado Wittgenstein, el juicio es una potencia anti-solipsista y anti-individualista. De hecho es la dimensión social básica de la existencia humana.

(13) De hecho, Foucault ha tratado el tema de la Ilustración en otro texto, editado en *The Foucault Reader*. Paul Robinow. Peguin Book, 1984, pág. 32-53. Pero en este texto, tras señalar la novedad del planteamiento kantiano que «no busca comprender el presente sobre la base de una totalidad o de una futura perfección», sino que busca la diferencia entre el hoy y el ayer y sólo se preocupa de la realidad de la contemporaneidad, y tras matizar el tema de la potencia disciplinaria de las ciencias humanas, destacando las formas de la obediencia que promueven (pág. 37), Foucault se plantea la gran cuestión, la relación estrecha entre el texto sobre la Ilustración y la estructura de las tres Críticas, lo que debería abrirle las bases a un tratamiento de la Analítica de la Razón. «La crítica [de la razón] es necesaria para definir las condiciones bajo las que el uso de la razón es legítimo en orden a determinar qué puede ser conocido, qué puede ser hecho y qué puede ser esperado» (pág. 38). Foucault inicia así un camino muy prometedor que hace del problema de la Ilustración un cruce de caminos entre la crítica y la historia. Pero en el segundo epígrafe del texto, Foucault destruye todo lo edificado reduciendo su tratamiento. De estar a las puertas de comprender la necesidad de la ontología que brinda la crítica, Foucault se lanza a una reducción de la modernidad a un *ethos* que vincula con Baudelaire, justo la cruz de la moderna crítica, la inversión de la ontología crítica. Pues el *ethos* de Baudelaire es el que más nos aleja de la posibilidad de construir una ontología de nosotros mismos. Sin ninguna duda, la pregunta de Baudelaire no es la que el propio Foucault propone como esencial «This means that the historical ontology of ourselves must turn away from all projects that claim to be global or radical. [...] I shall thus characterize the philosophical ethos appropriate to the critical ontology of ourselves as a historico-practical test of the limits that we may go beyond and thus as work carried out by ourselves upon ourselves as free beings» (pág. 47). La Filosofía de la Historia y la teoría de la caída en la que Baudelaire ancla no tiene nada que ver con este proyecto de libertad, ni siquiera con la voluntad de ser artista de sí mismo. Lo más curioso es que, tras la referencia al *ethos* de la modernidad, Foucault introduce un listado de cuestiones que efectivamente recuperan el momento de la crítica, sobre todo en relación con la obra de Weber. Por lo tanto, Baudelaire y su teoría del tiempo con caída sirve a Foucault para esquivar la pregunta ontológica propiamente dicha.

Pero al referir el problema de la Ilustración al problema de la Crítica y del Juicio, hemos desplazado el peso de la discusión hacia Habermas. Y no porque se trate de decidir aquí si la analítica de verdad kantiana ofrece bases filosóficas más precisas que la tesis habermasiana de la ética de la acción comunicativa. En todo caso lo decisivo reside en desechar toda idea normativa-técnica de la verdad como premisa reguladora de la crítica (14). Habermas cumple este requisito, sin duda. La analítica de la verdad kantiana, como la competencia comunicativa de Habermas, como mero despliegue de instancias formales, sólo crea un ámbito donde la verdad se *produce*, pero no donde la verdad material se *deduce*. De otra forma sería una cadena para el *sapere aude*, que resultaría disminuido en un mero *atrévete a aprender*.

La verdad se juega en el seno de la crítica, en el seno del presente, en el seno del juicio. La analítica trascendental de la verdad establece las instancias formales que hacen posible la búsqueda continua de la verdad, su asentamiento en el tiempo como tradición y su remoción como crítica. Para eso, estas instancias trascendentales también fundan unas ciencias humanas que no pueden escapar a su condición de servidoras de la crítica ilustrada cuyas metas están en las consignas mitológicas de la Revolución. A partir de las instancias trascendentales reunidas en el «*sapere aude*», estas ciencias reciben una fundamentación tal que no pueden reducirse a meras técnicas ni a meros discursos disciplinarios. En la configuración de una Filosofía de la Historia, en la construcción de una Historia Natural, en la definición de una Teoría del Estado, de una Antropología, de una Filosofía del Lenguaje, se hallan implícitas decisiones prácticas universales con pretensiones emancipatorias. Para entender esta fundamentación, se precisa poner sobre la mesa la comprensión filosófica de las categorías centrales de la filosofía crítica a este respecto. Mas para eso es realmente necesario reconocer la peculiar posición histórica de la actividad crítica en Kant y sus bases filosóficas, de las que Habermas tampoco quiere oír, dado su acceso a la teoría de la razón a través de la estructura trascendental del lenguaje.

Crítica y presente en Kant

Crítica y modernidad

EL proceso de la crítica, desde la renovación del siglo XVII hasta el siglo XIX puede describirse como una generali-

(14) Habermas, *op. cit.* pág. 103.

zación que culmina en ese enunciado de Kant: *La crítica a la que todo tiene que someterse*. Esta generalización pone en cuarentena todos los fundamentos del mundo moderno, desde la religión bíblica hasta la teoría de la sociedad y del Estado. La estructura lógico-histórica de este proceso de generalización abre el espacio para la filosofía moderna y a su vez para la obra kantiana. Esta estructura se expresa en una primera etapa escéptico-destructiva, en la que se ha especializado Bayle, una segunda etapa dogmático-fundamentadora, en la que se ha especializado la filosofía moderna racionalista-empirista, y una tercera etapa propiamente kantiana. Es una verdadera lástima que Koselleck no haya considerado esta tercera etapa en su magnífico libro *Crítica y Crisis en el Mundo Burgués*. Como veremos, el hecho no es accidental. Pues la filosofía crítica de Kant ofrece una clara alternativa a las posiciones filosóficas que subyacen a este libro.

En efecto, en la comprensión de Bayle, la razón humana aparece como el «príncipe de destruction, et non pas d'édification». El presente es parte de una lucha entre absolutismo y sus principios constructivos y la crítica y su principio destructivo, que dejará en algún momento aparecer la verdad en un indeterminado futuro. En todo caso, lo que asegura la verdad de la crítica en Bayle es la propia falsedad del sistema absolutista. La radical falsedad del presente cubre a la crítica de su propia responsabilidad y de su relación con la verdad. El principio de la negatividad es aquí suficiente.

Esta crítica se especializa en una sentencia deslegitimadora y de su relación con la verdad. El principio de la negatividad es aquí suficiente.

Esta crítica se especializa en una sentencia deslegitimadora. Pero se torna incapaz de dar paso hacia los problemas de explicación. En su impotencia constructora, acaba mostrándose gratuita. La estrategia fundamentadora de la filosofía tiene aquí su razón de ser. La necesidad de asegurar la crítica y su verdad es, desde el momento bayliano, un asunto clave y urgente. Este movimiento se lleva a cabo mediante la invocación del fundamento ofrecido por la filosofía. En este punto, la crítica es absorbida como mera consecuencia de la filosofía. Dicha actitud dejaba perfectamente abierto el camino hacia la radicalización kantiana del sentido de la crítica, que pasaba a tener como objeto a la propia razón fundamentadora. Lo que se cifra en este paso es la salida de todo platonismo. El crítico emerge de su refugio sagrado para ser construido ante la luz pública. La crítica ahora es proceso de construcción racional que se anticipa en su propio trabajo al juicio público, lo interioriza y lo prepara.

Hasta ahora, la verdad de la que dependía la crítica se debía buscar por un mecanismo filosófico ajeno a la propia crítica. Éste es justo el momento

que va a poner en tela de juicio Kant: también el medio de acceso a la verdad está sometido a la crítica. No es que la filosofía deba absorber a la crítica, sino la crítica a la filosofía. Sólo así se podría poner a la crítica en relación abierta con la verdad. Pero con la denuncia de todo platonismo, el presente recupera su lugar central. Puesto que la verdad no se obtiene mediante un proceso de regreso al fundamento, la propia verdad no depende de ninguna estructura o producción pasada originaria fundamental. La verdad no está garantizada salvo mediante el proceso público de construirla. La única instancia de juicio de esta verdad la conforman los hombres que observan y participan del proceso de su construcción misma. El juez que ahora juzga es la única instancia. El presente recupera su soberanía, al reconocer su relación privilegiada con el tiempo de la verdad. Si el presente no construye su noción de verdad, ninguna noción de verdad es posible.

Para que este proceso se llevara a efecto, fueron necesarios varios elementos en los que no podemos entrar. El primero, la creación paulatina de un campo de publicidad como órgano de la crítica. Segundo, la dependencia de la crítica respecto de la creatividad productora, tal y como se da en Lessing (15). Tercero, la autoconciencia de que la batalla de la crítica y de la construcción de la publicidad poseía una estrecha relación con los intereses de la humanidad, tal y como se produce en la Ilustración (16). De esta manera la crítica se libera del subyacente elitismo aristocrático, propio del modelo de lo clásico, para tornarse crítica burguesa. Kant recoge todos estos procesos y los vincula a su filosofía. Siguiendo el modelo baconiano, Kant propone la actividad concreta y constructiva como premisa de lo que puede y debe juzgarse. Pero, distanciándose de la estrategia fundamentadora del

(15) Lessing tiene una forma de asegurar a la crítica, en la medida en que la hace parasitaria del genio, y eleva al genio a punto sintético máximo de su sistema, en la medida en que reúne Historia y Naturaleza. La crítica se legitima cuando el crítico coincide con la producción del genio. De esta forma, la crítica se asegura su verdad en la misma medida en que el genio recoge la verdad de la historia en su propia naturaleza sensible y creativa. Pero de esta forma, la crítica siempre se coloca en el pasado: no es creativa, no tiene previsión de futuro, ni capacidad de establecer modelos, sino meramente destacar, reconocer la verdad del genio, extender su verdad, dar a conocerlo. Pero en este mismo momento está firmando su sentencia de muerte, en tanto mero eco, incapaz de productividad, que siembra la duda.

(16) La ilustración comienza un giro importante. En la Enciclopedia se rompe aquella tendencia individualista propia de Bayle y se considera que debe emprender el fin de la lucha por la humanidad. En esta lucha por una verdad que ya se supone y que abarca a toda la humanidad, la crítica es sustituible no por la conciencia individual, sino por la opinión pública. El principio de la República de los sabios es sustituido por la República política. En este caso la generalización de la crítica implica una humanización de todos los ámbitos de la vida y una democratización de las exigencias de racionalidad.

Racionalismo, ahora se construye y juzga públicamente la razón misma. En este proceso se garantiza una noción de sujeto trascendental que identifica la razón con los esquemas de universalización de las representaciones de los diversos sujetos individuales. De esta forma garantiza el papel de cada sujeto en la formación de verdad y en la defensa de su propia creatividad. El resultado de la crítica es la construcción de un sujeto actual y activo de conocimiento, capaz de intervenir en todo presente, pero existente sólo en su intervención sobre su presente asignado.

Crítica, tiempo e Historia

KANT ha asumido que la crítica debe luchar por la verdad humana. Justo cuando se toma conciencia de una verdad plenamente humanizada, se encuentran crítica y presente de forma radical. Se puede enunciar la misma tesis de otra forma: el encuentro entre crítica y presente sólo puede realizarse en el seno de una ontología que hace del tiempo del hombre el ámbito de construcción de la verdad y que exige publicidad y sociabilidad para sus propios procesos constitutivos. Descubrimos así la propia estructura del Giro Copernicano y el abandono del platonismo ontológico.

Pero esta misma estructura de la razón impone una exigencia a todo ser humano en el sentido de que afronte su responsabilidad en *este* presente, en la parcela de la serie del tiempo que la tierra le ha asignado. Sin esta respuesta de cada sujeto individual referida a su tiempo presente, la razón humana se queda reducida a una estructura vacía, que no puede recibir pasivamente ninguna herencia material sin que se convierta en fantasma. Pues el tiempo formal sólo está vivo en la medida en que sigue ordenando e integrando «ahoras» materialmente inéditos. La verdad de la crítica no nos salva del tiempo, sino que nos sepulta en su bosque. Sólo la crítica descubre la historia.

Cada presente es un tiempo nuevo que debe llenarse con su propia verdad. Pero entonces, el pasado adquiere la auténtica dimensión: sólo puede obtenerse la verdad del presente, como tal presente, a partir del orden consciente del pasado. El presente obtiene su verdad por integración en un orden temporal, no por la inmediata posesión de una intuición de su esencia. La verdad plenamente humanizada determina el papel de la conciencia histórica en la constitución del conocimiento para el presente. Es importante darnos cuenta de esto: si el presente no propone su verdad, el pasado será un

desierto estéril. Si el pasado no ofrece su verdad, no hay orden del presente. Pero el pasado no puede ofertar su verdad al presente de forma inmediata, ni proponerle una mera continuidad sin someterse a la crítica. Pues una verdad plenamente humanizada no puede asumir sin más la verdad de un pasado. Ella reconoce el infinito caos que amenaza a cada verdad históricamente conquistada justo en el momento siguiente al de su conquista.

Crítica y estrategia reflexiva

CADA presente puede y debe encontrar el sentido de esta verdad, la retórica de su presentación, su forma de vivirla y de defenderla, su forma de análisis, que no está exento de retóricas y metáforas (17).

Ahora debemos captar el sentido de una filosofía crítica autoconsciente. La estrategia de Kant es crítica porque es reflexiva. «El proceder dogmático en relación con un concepto es aquel adecuado a la capacidad de juzgar determinante, el crítico el adecuado a la facultad de juzgar reflexionante» (18). Esto significa que todo sujeto que quiera incorporarse a un sentido humanizado de verdad debe reproducirla y plantearla desde el uso de las herramientas del Juicio. Toda crítica es fruto de la reflexión que se ejerce sobre el pasado en una historia de la razón. Por eso la historia, en todas sus variaciones, es el elemento de la crítica. Ella es el modelo de unas ciencias humanas emancipadoras capaces de servir a la Ilustración. Por eso, la propia Ilustración, mediante una historia reflexiva, debe someter a la crítica el propio acontecimiento de la Revolución francesa como forma de reeditar sus consignas.

Presente y norma

LA crítica que, como resultado de su reflexión sobre el pasado, reconoce el presente como lugar de la creatividad-justificación (*quid juris*) de las normas, puede recibir el nombre de crítica

(17) Para la retórica y las metáforas de la filosofía crítica, cf. mi trabajo «Giro Copernicano y Modernidad», en Javier Palacios, *Textos de Filosofía*. Universidad del País Vasco. 1991. Igualmente en «Expulsión y Paraíso», en *Pensamiento*, enero-abril 1993.

(18) *Crítica del Juicio*, § 74.

radical. En ella se da la conciencia absoluta del presente como lugar que sólo llega a ser reglado por la norma que la crítica *deduce* y *justifica* para él.

El momento crítico es inseparable del momento normativo. Ahí reside su centro común. Pero eliminado el elemento platónico, se trata de una norma que en todo caso debe ser defendida y establecida mediante una *deducción* jurídica, un *quid juris*. Y esto, la necesidad de constituir una norma que sólo valga para nosotros, es justo lo que constituye el presente. Éste viene mal comprendido si se supone la norma y se aplica al caso. El presente no es el caso de ninguna regla. El presente es lo que está condenado a dotarse de una norma que sólo puede aspirar a imponerse en su propio proceso de autorrealización y autoconstitución, en el propio proceso de crítica y justificación. Desde esta perspectiva, las críticas a Foucault por parte de Habermas son lúcidas: descubren la máxima conciencia de la modernidad. No carece de sentido preguntarse por qué buscamos lo que es válido para nosotros. Simplemente supone que algo es válido para nuestro tiempo. Y sin embargo, tal pregunta sólo se alcanza desde la comprensión radical de la estructura del tiempo humanizado. Foucault no quiere asumir estos elementos, entregándose a la figura de Baudelaire, anclada en una sospechosa teoría gnóstica del Tiempo como caída radical y decadencia, de la que sólo los elegidos que se cuidan de sí pueden salvarse, pero que en todo caso supone que de manera general nada es válido para este tiempo.

Kant y Hegel

LA inevitable necesidad de un presente y de una crítica que sirve y constituye su verdad y su norma, desplegada en el proyecto kantiano, marca una profunda diferencia con Hegel. Al definir la filosofía como la expresión de la propia época en conceptos, Hegel restringió gratuitamente la actitud reflexiva y coaguló la filosofía en su tratamiento del pasado. El presente de que nos habla la crítica radical de Kant no puede ser elevado a concepto. Se trata de una modalidad diferente del tiempo. Pues el concepto no es sino un coágulo de tiempo, mientras que el presente es lo vivo de la existencia. La relación entre un concepto y el presente siempre es internamente problemática, y sólo por ello se debe establecer la inevitabilidad de la decisión práctica. Pero esta problematicidad se evapora enteramente cuando se entona un canto a la contemplación filosófica como perdón histórico universal, como parusía del espíritu.

Pues, en el contexto de la práctica, establecer que el presente es el caso

de un concepto dado es absolutamente inseparable de la decisión acerca de la deducción jurídica de que lo sea y de la legitimidad de esa deducción. El carácter perenne del presente, cuando se le mira desde la praxis, reside en mostrar siempre los límites del concepto. De ahí la inevitable necesidad de aceptar todas las actitudes prácticas: voluntad de conocimiento, interpretación del concepto pasado, decisión del reconocimiento en el presente, aceptación y defensa de los elementos normativos y de sus límites, y responsabilidad para cargar con las consecuencias de la decisión, las previsibles y las que escapan a la previsión. Lo que Kant dice del código del derecho, su defensa de la inevitabilidad del juez como hermenéutica de la ley, y su hostilidad a cualquier código cerrado bajo pretexto de que la ley ya está suficientemente determinada (*ius certum*), puede aplicarse a todo código conceptual.

El momento de la persuasión no corresponde al concepto, sino al presente. Toda crítica que no acabe reconociendo la peculiaridad del presente, está condenada a contemplar impotente cómo se separan de la razón los elementos tradicionalmente reconocidos como propios de la sentimentalidad, y a hipostasiarlos en las esferas separadas del arte, de la religión, o de la nación, vale decir en las formas técnicas del mito romántico. Esta obsesión hegeliana por el concepto contemplativo encamina a la filosofía en pos de formas de Ilustración incapaces de reconocer un mito genuino y racional. Esta filosofía que destruye su propio mito es finalmente estéril, porque separa al mito de la verde vida en que fructificó a lo largo de su existencia popular y lo entrega a la tecnificación del romanticismo, mientras sume al filósofo, ahora animado por la sangre congelada propia de un vampiro de la historia, en la vida nocturna de la soledad.

El modelo de la crítica ilustrada impulsa todo presente a su autorreconocimiento, incluyendo aquí la inevitable retórica en la que la razón se reconcilia con su vida histórica y su propio mito. Toda verdadera ilustración debe caminar a la búsqueda de su propio mito en ese momento en que la razón encuentra sus límites. Es responsabilidad de la razón que el mito no se autonomiche respecto de la razón y se convierta en una potencia salvaje. En el presente por lo tanto encuentra su límite la razón constituida en la medida en que hace uso de su propio mito renovado.

Concluyendo, entonces, el presente de la Ilustración no es otro que el juicio crítico sobre el hecho revolucionario francés con la finalidad de que siga conservando intacto su valor mitológico-racional de promover la igualdad, la libertad y la autónoma fraternidad entre los hombres.