

La confrontación entre el marxismo y el sistema del idealismo trascendental kantiano en antropología y filosofía política. Sobre un libro de Oskar Negt

En pocas páginas tenemos la tarea de esbozar una breve reseña crítica del libro de Oskar Negt «Kant y Marx. Un diálogo entre épocas»¹. No es una tarea sencilla, porque aunque el libro es breve, en él están vertidas tal cantidad de tesis e ideas, que un análisis en toda regla del libro sobrepasaría, con mucho, los límites de esta reseña. Por tanto, he optado más por hacer un balance general del libro, que por hacer un análisis detallado de cada capítulo, cosa que sería imposible, debido, como hemos dicho, a la «extensión de sus Ideas», más que a la de sus páginas. El balance se centrará en aquellos puntos que he estimado, por su actualidad, más interesantes, o en todo caso, más polémicos desde el presente.

Este análisis no será (hay que reconocerlo desde el principio, si queremos ser honestos) neutral, y no porque me encuentre en una posición dogmática, acaso sectaria, sino porque la neutralidad es imposible en filosofía; siempre se examina un problema filosófico dado o teoría desde unas coordenadas dadas, nunca desde el «conjunto cero de premisas», como pretenden algunos (en cuyo caso los tendremos que juzgar como impostores o como ingenuos). No será «parecida», por decirlo así, la reseña que pueda hacer un cristiano convencido sobre un venerable libro sobre las pruebas de la existencia de Dios, que la que pueda hacer un materialista ateo. Desde esto, no se puede acusar a esta reseña de partidista, en vez de objetiva y neutral. Esta reseña, es cierto, es partidista (esto es, está más a favor por unas concepciones filosóficas que por otras), porque pretende ser filosófica y no un resumen exento y estéril del libro que tratamos en cuestión.

* Universidad de Sevilla, España

¹ *Kant und Marx. Ein Epochengespräch* según la traducción en Trotta (Madrid, 2004). Libro que recoge la versión que Negt hizo de su conferencia de despedida académica del 10 de Julio del 2002 ante un auditorio repleto entre los que se encontraban eminentes personajes del mundo

Pero en primer lugar unas palabras de presentación que creo necesarias: el 2004 ha sido, como todos sabemos, el bicentenario de la muerte de Kant, lo que ha dado lugar a multitud de actos conmemorativos (entre los que destacan en España los IX encuentros de Filosofía en Gijón, recogidos en los números 34 y 35 de la revista *El Basilisco*) así como una nueva afluencia de bibliografía sobre Kant. Este libro que aquí vamos a comentar es sólo una gota de agua en ese inmenso océano de bibliografía kantiana que hay fuera y dentro de nuestro país. Sin embargo, este libro tiene una peculiaridad (tampoco insólita, por otra parte), que es la de compaginar las tesis de Kant, con la filosofía de Marx. Este intento de «reconciliación» de Oskar Negt ya había sido llevado a cabo anteriormente por otros, como es bien sabido, entre los que cabe destacar a Habermas fundamentalmente, en tanto heredero de la llamada Escuela de Frankfurt, círculo filosófico que se propuso, a lo largo de diversos autores, compaginar para el «análisis crítico de la sociedad» autores como Marx (en el que «nadan» todos los autores de esta escuela, empezando por Benjamín), Hegel (sobre todo con la obra de Marcuse), Freud (Fromm, y a través de éste Marcuse), etc.; pero es Habermas, como decimos, fundamentalmente el que rescata, para la «Ética del discurso» que debe alumbrar el cielo resplandeciente de su proyecto (ingenuo para unos, posible para otros) de una Europa sublime, democrática y dialógante, a Kant. Esto no tiene nada de inaudito, si contemplamos que una inmensa parte de la ideología de nuestro presente, una vez desaparecido el fascismo, y caída la Unión soviética, está influida por Kant².

académico y político. Por nuestra parte, tenemos que comenzar por advertir ya sobre el propio título del libro, que Negt no especifica si se refiere a un diálogo platónico (dialéctico, en el que las posturas pueden ser irreconciliables), o a uno habermasiano, donde sea posible el consenso. ¿Es que cabe hablar de «diálogo» sin especificar a qué tipo de diálogo nos referimos, como si la distinción entre concepción platónica y concepción habermasiana fuese una dicotomía pedante, o en todo caso de escasa utilidad?

² A este respecto, podemos hacer nuestro el diagnóstico de Gustavo Bueno cuando escribe: «Época, la de nuestro presente, en la cual la influencia de Kant resulta ser más directa —una vez retiradas las mediaciones hegelianas y marxistas— que la que tuvo en el siglo XIX y XX, sobre todo después de la caída del fascismo y del socialismo real. Puede decirse que, en general, la ideología de nuestros científicos (el teoreticismo, por ejemplo) es en gran medida kantiana (aunque no porque la «ciencia misma» lo sea). Asimismo podrá decirse que la ideología de la política democrática de mercado, una vez derrumbada la Unión Soviética, tiene también en

Oskar Negt, en efecto, es «heredero» de la escuela de Frankfurt, como él mismo reconoce; no en vano hizo su tesis doctoral con Adorno y declara explícitamente en su libro: «[de] los grandes maestros que me han enseñado qué sensación se tiene al contacto con el pensamiento vivo, los amigos y los compañeros críticos: mencionaré tan solo a Max Horkheimer y Theodor Adorno, a Jürgen Habermas y Alexander Kluge» (*Kant y Marx. Un diálogo entre épocas*, pág. 31).

A lo largo de su libro, este autor nos dice, una y otra vez, que Kant y Marx son algo así como los dos grandes faros que iluminan con su cono de luz su filosofía y modo de entender el mundo y las relaciones humanas. Negt va defendiendo la compatibilidad entre el sistema kantiano y el marxista, aunque exponiendo, de vez en cuando, algunas incompatibilidades puntuales, y en todo caso insuficientes desde mi punto de vista (que espera no ser gratuito o caprichoso), a lo largo de los capítulos de su libro, entre los que destacan (tanto para bien como para mal): «Ser y deber», «Kant y la libertad», «Dignidad y precio», «Marx y la moral», «Kant y el socialismo», «El imperativo categórico hoy» y «La actualidad de Marx»³.

Quizá podríamos resumir la tesis de la compatibilidad de Kant y Marx según Negt en estas palabras del autor: «Lo que une a Kant y a Marx en sus textos originales es el esfuerzo y la buena voluntad de convertir la crítica y la autocritica en el medio productivo de la contemplación del mundo y del aseguramiento de la paz. Toda forma de dogmatismo les resultaba odiosa a ambos»⁴ (pág. 90) o

líneas generales la inspiración kantiana. Recordemos, por ejemplo, la creación de la Sociedad de las Naciones por inspiración del Presidente Wilson, que era kantiano; recordemos a Rawls y su teoría de la justicia; recordemos la teoría de la paz perpetua entre las democracias de Michael Doyle, etc. También la metodología de la Libertad, a través de la Cultura, asumida por la mayor parte de los estados democráticos, en la época de la «Globalización», es también kantiana. («Confrontación de doce tesis características del sistema del 'Idealismo trascendental' con las correspondientes tesis del 'Materialismo filosófico'» *El Basilisco* (Oviedo), nº35, segunda época (julio diciembre 2004) págs. 3-40).

³ A veces Negt llega a distorsiones explícitas de alguno de los pensadores, como en el capítulo «Kant y el socialismo», donde pretende hacer a Kant socialista. ¿Es que Negt pretende hacer marxista a Kant y kantiano a Marx?

⁴ Sin embargo, aquí Negt da muchas cosas por supuestas, porque la *Crítica*, como idea, está vinculada a la operación de análisis, y no caben «análisis neutros» –como ya hemos dicho– desde el conjunto 0 de premisas, en filosofía, sino siempre desde una determinada plataforma filosófica

en estas otras: «Habrán notado ustedes en el transcurso de esta lección que con mis aclaraciones abogo enérgicamente por el renacer del pensamiento de Kant y Marx»⁵ (pág. 91). En las páginas que siguen diremos algunas palabras sobre esto.

§ 1. Sobre la oposición idealismo histórico/materialismo histórico a través del fundamentalismo de Oskar Negt.

Pero comencemos. Ya en las primeras páginas de su libro, Negt nos dice: «Nada de lo que Marx y Kant, en el contexto general de su pensamiento, han problematizado como modo humano de existencia está concluido, liquidado o suprimido por su realización» (*Ibid.*, pág. 29). Tenemos que empezar reconociendo la veracidad de esta tesis de Negt: sin duda, las propuestas más importantes de estos filósofos para la «vida práctica» (como si hubiera otra, para el que está libre del espiritualismo) tales como la Paz perpetua, un mundo liderado por el imperativo categórico o el comienzo de la Historia⁶, no han sido, a día de hoy, llevadas a cabo. Pero la tesis que defenderemos a lo largo de esta reseña es que no han sido efectuados no por falta de tiempo, de medios, de «conciencia de clase», o de cualquier otro elemento contingente: estos grandes proyectos kantianos y marxistas no han sido llevados a cabo por su carácter utópico, por no decir puramente contradictorio, o *metafísico*, en el sentido más peyorativo de este término (y esto no significa que quien escribe sea un

dada. De este modo, lo que es «crítico» desde un sistema, será «dogmático» desde otro, y viceversa. Por ejemplo, Fichte consideraba que el dogmatismo estaba representado por el materialismo, mientras que el idealismo representaba el criticismo (inaugurado por Kant en su «giro copernicano») de tal modo que cada hombre elegía la actitud dogmática (materialista) o crítica (idealista) según el tipo de hombre que se fuese (ni que decir tiene que Fichte habría considerado a Marx como un puro y genuino dogmático). También Kant considera el materialismo como dogmatismo en su *Crítica de la razón pura*. Desde el materialismo (Spinoza, corporeísmo francés, Engels, Marx, Lenin, etc.), obviamente, la situación es al revés: es el idealismo de raigambre teológica o humanista el que resulta acrítico.

⁵ No obstante, Negt curiosamente no especifica —por ejemplo— en el caso de Kant, si también quiere hacer renacer la doctrina kantiana a favor de la pena de muerte o las críticas al abolicionismo de Beccaria que se encuentran en la *Metafísica de las costumbres* (1796-7).

⁶ No debemos olvidar que Marx (por motivos de «estirpe gratuita», por así decirlo) consideraba

positivista, o peor aun: un posmoderno).

Si no me equivoco, el libro de Negt está llamado, lo sepa este autor o no, a afianzar la *falsa conciencia* (por usar terminología marxista contra un autor que él mismo se declara marxista) de una sociedad (o una parte de ella) que aún cree viables estos proyectos. En efecto, hoy día (al menos en el continente europeo) están en plena actualidad, y aunque sólo sea intencionalmente, los proyectos de una Paz perpetua (quizá representada, al menos virtualmente según algunos, por Europa, frente al «imperialismo depredador» de Estados Unidos), de un «mundo crítico», de personas autónomas guiadas por el imperativo categórico (aunque sea en la formulación que de él hace Habermas en su *ética del discurso*), etc. Sin embargo, son los proyectos marxistas los que, en la actualidad, están de capa caída: parece que sólo perviven, en líneas generales, disueltos en pensamientos de raigambre «frankfurtiana» o incluso teológica (como la llamada *Teología de la liberación* en Latinoamérica). Sin duda, el nombre de Marx (y de esto es plenamente consciente Negt) está en nuestros días indisolublemente unido a movimientos despóticos, totalitarios⁷, «orwellianos»: como si marxismo fuera, por decirlo en términos escolásticos⁸, un «análogo de atribución» cuyo *primer analogado* fuese el estalinismo (concepción que hace a muchos evitar usar el adjetivo «marxista»).

que hasta que la sociedad sin clases se afianzara en el Mundo, viviríamos en la *prehistoria*: una vez realizada la Gran Revolución, comenzaría la Historia.

⁷ No obstante, la idea de Estado totalitario, como la entienden muchos, es contradictoria; es una idea fruto de considerar a un Estado intervencionista llevado al límite, pero precisamente a un límite contradictorio, pues el Estado no puede ser Dios: no puede regir la totalidad de la vida social o cultural de una determinada sociedad, sino a lo sumo pretenderlo intencionalmente, con políticas intervencionistas cada vez más marcadas (cuyo ideal quizá podríamos representarlo en el 1984 de Orwell, inspirado en la Unión soviética de Stalin y en las teocracias medievales), pero con límites necesarios, sean éstos o no conscientes. En el otro extremo se encuentra otra idea límite, la Idea de un liberalismo tal que, llevado a sus últimas consecuencias, llevase a la extinción del Estado, al reducir su intervencionismo a cero: es la propuesta, no menos utópica de algunos economistas, como los de la escuela austriaca, sobre todo de Hans Hoppe.

⁸ Ya que mencionamos la escolástica podemos aprovechar para denunciar, como absurdas, las posiciones de aquellos que ningunean esta filosofía, pero encumbran a Kant, como si el sistema kantiano no estuviese, todo él, vertebrado por conceptos y distinciones escolásticas (sentido interno/sentido externo; sensibilidad/entendimiento/razón; silogismos hipotéticos, categóricos, disyuntivos, etc.). ¿Cómo se puede entender el núcleo de la *Crítica de la razón pura* sin comprender el concepto de *relación trascendental* de Suárez (*Disputaciones metafísicas*), por ejemplo?

Aunque también es cierto que muchos elementos de la filosofía marxista están disueltos en la ideología popular, empezando por el propio concepto de *Ideología*, en tanto sistema de ideas arraigado en un grupo social en el que son socializados (y por tanto moldeados) sus individuos. También el concepto de alienación (tal como es usado por Marx), la toma de conciencia de las relaciones simbióticas entre Estado e Iglesia, la visión detallada de los conflictos de clase, el concepto de *nación política* como reestructuración política de la sociedad del Antiguo régimen, etc., siguen siendo ideas marxistas ampliamente disueltas en nuestro presente.

Pero Negt trata, por todos los medios, de separar a Marx (y Engels) de la Unión soviética, según la consabida teoría de que el comunismo de la unión soviética no es realmente comunismo, sino una distorsión deshonesto (y según algunos absoluta) del pensamiento de Marx. A este respecto escribe, por ejemplo: «El estalinismo tiene tanto que ver con Marx como el abuso mortífero del cristianismo en la Inquisición y en la expoliación de otros pueblos con el mensaje cristiano. Nadie podría hoy defender todavía las ideas cristianas si considerara esta historia criminal como el misterio revelado del Nuevo Testamento» (pág. 90). En mi opinión (y aun sabiendo lo polémico de esta posición), hay que volver a darle la razón en este punto a Negt, pero para defender su tesis en sentido opuesto, a saber: su posición está sostenida, en buena medida, desde un *fundamentalismo*, aquel que consiste en medir el rasero de lo realmente existente desde lo ideal; *pero el comunismo, al igual que el cristianismo, es el realmente existente, el histórico, porque no existe otro*. Muchos autores, por ejemplo, analizan el cristianismo empírico, positivo («realmente existente») desde el *cristianismo eterno*, y, por tanto, el cristianismo realmente existente se mostrará como un conjunto de déficits, que han de ser corregidos para tender al *cristianismo verdadero*, el eterno. Pero el cristianismo histórico es el único que existe; y «el otro» («el verdadero», «el eterno») sólo existe en la imaginación de sus fieles, que tenderán por tanto a ver la historia de una forma desfigurada. Negt, al negar que el comunismo histórico, empírico, fuese realmente comunismo, está situándose en una posición análoga a la de aquellos cristianos que miran su religión realmente existente desde la órbita de la *religión eterna* (que, por cierto, sólo existe en sus mentes alienadas). Según creo, este autor, lo reconozca o no, está actuando según esto desde posiciones, por decirlo así, «trotskistas» (como la que más tarde tendrían muchos,

como Rudolph Bahro), posiciones fundamentalistas estas (fruto como hemos dicho de medir lo realmente existente, hasta el punto de negarle su condición, desde ideas utópicas, a veces meramente contradictorias) que llegarían posiblemente a su límite con Toni Negri, el cual, como es bien sabido, llegaría a afirmar que el comunismo soviético era, por así decirlo, *la antítesis del marxismo* (fundamentalmente de los *Grundrisse* de Marx), por esto, ideólogos posteriores de la Unión soviética (con Suslov a la cabeza) acuñaron la fórmula de «comunismo realmente existente», para hacer frente a estas críticas «fundamentalistas». En efecto, decían, la Unión soviética, por imperfecta que sea, es la única muestra en el mundo y en la historia de comunismo real; todo lo demás son ideas irreales que carecen de existencia, y las ideas, a diferencia de lo que pensaba Platón, carecen de consistencia propia como para estar flotando en un cielo estrellado, ofreciéndonos el horizonte de la consecución de un mundo mejor y utópico. Dicho de otro modo: el comunismo histórico, empírico («realmente existente») está tan indisolublemente unido a la Unión soviética «burocratizada» de Stalin como el cristianismo histórico lo está de la Inquisición, las cruzadas, o el fanatismo, durante muchas épocas, más extremo, sin querer decir con ello que el cristianismo histórico sea solo inquisitorial o el comunismo únicamente estalinista; además, tanto las atrocidades cometidas por la Inquisición como por Stalin no pueden ser únicamente contempladas desde un punto de vista ético, porque si tienen algún tipo de legitimación, ésta es política (como es sabido, ética y política son esferas que entran en contradicción con demasiada frecuencia). Por eso dijimos que teníamos que estar de acuerdo con la analogía de Negt entre el comunismo histórico y el cristianismo histórico, pero para sacar conclusiones opuestas a las de este autor.

Si Negt piensa que la Unión soviética es una desvirtuación del «mensaje de Marx», del mismo modo a como la Iglesia católica es una desvirtuación del «mensaje de Cristo», tendría por tanto que negar, según su lógica, que haya habido cristianismo histórico, dado que la historia de las iglesias cristianas, desde el fundamentalismo, sólo puede ser interpretada (en mayor o menor medida) como una constante desfiguración del «cristianismo auténtico», y por tanto como un pseudo-cristianismo o cristianismo aparente. Pero el cristiano, por muy fundamentalista que sea, no tendrá ningún derecho, salvo impostura o ingenuidad infantil, de negar el cristianismo histórico, empírico en virtud de un

cristianismo ideal que sólo existe en su mente, o escrito en los Evangelios⁹. Sujetos claves del comunismo realmente existente, como Gorbachov en su libro *Perestroika*, reconocían la gran distancia del *socialismo real* con el *socialismo ideal*, pero no por ello despojaban, a la Unión soviética, de su condición de ser una sociedad socialista histórica, por imperfecta que ella fuese. El problema es cuando el grado de esas «imperfecciones» se mide con Ideas marxistas utópicas, imposibles para su realización. Es entonces cuando estamos en la perspectiva de un *fundamentalismo*, el cual, como hemos dicho, negará lo realmente existente desde el cielo resplandeciente de la utopía (y esto es precisamente lo que constituye una de las formas fundamentales del *idealismo histórico*). El marxismo ideal genera *falsa conciencia*, y por tanto, se convierte en aquello que esta filosofía pretendía negar desde sus orígenes.

Siendo honestos, creo que el argumento de Negt sólo podría salvarse, o al menos en parte, si se interpretase en el sentido de que la Unión soviética no es la única forma posible de constituir una sociedad política empírica marxista (lo mismo a como también podríamos decir que el cristianismo histórico también podría haber sido de otro modo, o que aun en el futuro puede haber otras formas de cristianismo que desconocemos, distintas en gran medida a las del pasado; aunque es imposible predecir el futuro). Pero también habría que señalar (y esto tampoco carece de interés) que ese comunismo marxista puro, ideal, es imposible¹⁰, porque para que se pudiera llevar a cabo, por ejemplo, necesitaría de una revolución del proletariado¹¹ como clase universal –según nos dice Marx–, no particular de un determinado Estado.

⁹ Hace poco tuve la oportunidad de asistir a una conferencia a manos de una mujer que se había salido del *Opus dei* desencantada, y que negaba a esta organización, por motivos infantiles, su carácter de organización religiosa, ¿pero no es obvio que la religión es la religión realmente existente, por siniestra o fanática que ésta pueda llegar a ser?

¹⁰ Lo mismo que es imposible la realización histórica del cristianismo ideal, en tanto ni Dios, ni los ángeles, ni los demonios, etc., tienen existencia real. No existen formas puras desligadas de toda materia.

¹¹ Una de las ideas principales de Marx es el análisis de la sociedad en clases económicas enfrentadas entre sí, pero podríamos ya rastrear este análisis en Aristóteles: «Puesto que son dos las partes que constituyen el Estado, los ricos y los pobres [...] lo que debe prevalecer es lo que acuerden unos y otros, o la mayoría» (*Política*, VI, 1318a).

Como es sabido, Marx cogió de Hegel el concepto de clase universal, que éste aplicaba a la clase de los funcionarios, para designar con este concepto al proletariado que debería llevar a cabo la Gran Revolución. *Pero el proletariado no es ni puede llegar a ser una clase universal atributiva, con designios comunes, conectando todos los Estados del Mundo, formando una única entidad «orgánica» y armónica*¹².

La existencia del proletariado, como clase empírica, no es motivo suficiente para considerarla universal, pues Marx mismo nos advierte que el proletariado alcanza su condición de universalidad como clase revolucionaria (y añadiendo después que sólo en los países industrializados podría darse semejante clase). En resumen: la historia (o los «hechos empíricos históricos», por si la «Historia» es un término que suene demasiado grande y pretencioso) ha demostrado que las clases universales no existen (ni la marxista, ni menos aun la hegeliana), y un «realismo político» nos exime de ver, como posible, la existencia efectiva política de semejante clase universal en un futuro. La esperanza del surgimiento de la clase universal nos sitúa, según esto, en el horizonte de la utopía, a la que sólo puedo ver con Maquiavelo (*El príncipe*, capítulo XV) y otros, de modo peyorativo: esto es, como pasatiempo idealista. Y por tanto, aquellos marxistas que esperan con anhelo el surgimiento triunfante, bajo el cielo centelleante de la revolución proletaria una vez se alce el proletariado universal del Mundo después de tomar «conciencia de clase», el comunismo auténtico, puro (frente al comunismo «falso» o «aparente», según ellos, de la Unión soviética o de algunos países asiáticos), se me parecen a aquellos cristianos

¹² Antes que dar argumentos ontológicos ante la imposibilidad del proletariado como clase universal atributiva, podríamos negarla acudiendo a criterios empíricos, como el que señala Bueno: «La idea del proletariado universal [...] parecía haber sido puesta a prueba en la guerra de 1914-18, cuando ese supuesto proletariado internacional se fragmentó según las divisiones de los Estados beligerantes» Marx, como hemos dicho, cogió su concepto de clase universal de Hegel: «Las críticas de Marx a Hegel mostraron que esta clase universal en tanto que está, por definición, dada en la estructura del Estado, es una clase particular, dotada de la falsa conciencia ideológica de ser la clase universal [...] Se puede decir que Marx vio claramente que una clase sólo puede ser *universal* cuando destruya a las demás clases, erigiéndose realmente en un *todo* [...] A nuestro entender, la visión de Marx es mucho más racional en términos hipotéticos («una clase es universal si logra...») que la de Hegel, que viene a ser un postulado absoluto («el funcionariado público es la clase universal»)» (Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las «ciencias políticas»*, 1991, págs. 85, 113-114)

que esperan la Gran Venida, según algunos inminente, de Dios¹³. En resumidas cuentas: parece que Negt está preso de la falsa conciencia que le impide ver que el «comunismo ideal» es inviable como realidad efectiva política. Tampoco Negt afirma explícitamente en ningún sitio que él espere la revolución proletaria universal, pero si no es así, ¿qué atributos empíricos ha de tener una sociedad política, para Negt, para que se la pueda considerar realmente marxista? De otro modo, y para concluir: si pensar que es posible una sociedad política marxista diferente de la Unión soviética o del comunismo asiático no es un disparate ¿no es excesivo, sin embargo, negar a estas sociedades su carácter de sociedades realmente comunistas, como cristianas fueron las teocracias medievales, por oscuras que ellas fuesen?

Y en cuanto a los proyectos políticos kantianos ¿no podríamos denunciar también su carácter utópico que impide por tanto su realización efectiva? La posibilidad de una Paz perpetua (que inspiró al presidente Wilson, como ya dijimos), por ejemplo, necesita de un postulado de sincronización de los diferentes ritmos (económicos, sociales, ideológicos, etc.) de cada Estado, a fin de que no se produzcan desigualdades que lleven, tarde o temprano, al conflicto, y por tanto a la anulación de esa Paz perpetua.

Pero si esto es así, la idea de una Paz perpetua, por agradable que pueda parecer (por ejemplo para elaborar las letras de canciones populares o para adolescentes), está vertebrada por un postulado de Monismo de la armonía, de raigambre eminentemente teológica. Un postulado, éste, secularizado en la edad moderna, como se ve claramente en la obra de Adam Smith («la mano invisible»).

Pero desde una perspectiva no idealista, ni mucho menos teológica, el postulado de «Monismo de la armonía» se hace inviable. Nada lleva a indicar que se pueda producir una sincronización entre los planes y programas de todos los Estados organizados bajo el cielo resplandeciente de una Paz perpetua; tarde o temprano, habrá desincronizaciones entre los ritmos de crecimiento y

¹³ Si Heidegger decía, en la famosa entrevista del *Spiegel*, «sólo un Dios puede salvarnos», dirán otros «Sólo la clase universal proletaria puede salvarnos». Con lo que nos veríamos obligados a afirmar irónicamente que, de ser cierto esto, no tendríamos ninguna posibilidad de salvación.

desarrollo de cada Estado, y tarde o temprano esas desincronizaciones harán inevitable el conflicto, y la guerra, como bien vio Hegel, criticandq precisamente a la teoría kantiana, por gratuita. Es obvio que no todas las guerras son necesarias, pero tampoco son todas contingentes o evitables (la propuesta pacifista de tirar las armas no vale, porque las cogen otros), y pretender que todos los Estados del mundo se desarmen o vivan en armonía, sin ningún conflicto, por muy diferentes que sean sus rasgos culturales y sociales, es una propuesta que si bien se le puede perdonar a un niño, parece intolerable que la proponga un adulto, por muy gruesas y lapidarias que sean las frases que emplee para expresarla. Es muy dudoso, por ejemplo, pensar que en un futuro indeterminado desaparezcan las guerras de religiones de la faz de la tierra. Que en la India, o en África, los individuos vivan bajo el cálido manto de un racionalismo ilustrado. También es impensable que deje de haber conflictos territoriales o económicos, etc. También parece absurdo esperar que todos estos conflictos futuros entre Estados los solucione un derecho internacional, porque para que las leyes sean efectivas, necesitan de un poder ejecutivo que haga cumplir las sentencias, y el derecho internacional necesitaría de contar con un *poder ejecutivo internacional*, acaso mundial, si quisiésemos acabar con todas las posibles guerras del mundo, lo que, si somos francos, parece otra utopía; bonita, cierto, pero absurda. ¿Pues qué motivos hay para pensar que semejante poder ejecutivo internacional no es más que una idea gratuita e idealista?

§ 2. La Idea de Libertad en Kant y Marx.

Pero pasemos a otro tema. Parece que uno de los capítulos que Negt concede más importancia a su libro es el de «Kant y la libertad». Quizá no exagerásemos si dijésemos que a todo el mundo que se considera así mismo ilustrado, «crítico» (como se autodefinen muchos pedagogos de nuestra actualidad) o, en todo caso, libre de las garras dogmáticas de alguna secta, religión o grupo ideológico «acrítico», le gusta la definición de libertad kantiana como *autonomía*. Y de Ilustración como el salirse de la «autoculpable minoría de edad» (Kant, *Was ist Aufklaerung*, 1784). Pero Negt se olvida, o quiere olvidarse, de las demolidoras críticas que Marx, a través de la *Sturm und Drang* (con Hamman a la cabeza), hizo a semejante modelo de «ilustración», que limitaba la «razón ilustrada» sólo al «uso privado de la razón», porque en el público seguiría

aquella consigna de Federico II («pensad cuanto queráis, pero obedeced»). La doctrina de Kant, para Marx, no es más que un pasatiempo idealista («los franceses hicieron lo que los alemanes pensaron») que no puede ser legítimamente la falsa conciencia de una sociedad, que pretende creerse libre e ilustrada, viviendo bajo el mandato de cualquier déspota («el Federico II de turno», en expresión de Antonio Hermosa). En cuanto al concepto kantiano de «autonomía», tendríamos que decir (como sabía Marx, que había asimilado a Hegel –y éste a Spinoza– en este punto) el sujeto no puede ser nunca autónomo, en el sentido metafísico de «autodeterminarse a sí mismo», porque el sujeto siempre está moldeado por el grupo, la historia, la ideología en que ha sido socializado, etc. La Idea de autodeterminación, en el sentido metafísico en que la usa Kant, está vertebrada en la contradictoria Idea de *Causa sui*, nuevamente de estirpe *teológica*; pero la idea de *causa sui*, fruto de llevar al límite las relaciones de causalidad circular, es contradictoria, en tanto en ella el efecto debería ser anterior a la causa eficiente, lo que es absurdo. Ontológicamente, (y si se me permite expresarme con esta falta de conciencia posmoderna o escéptica) tenemos que decir que no existe la autodeterminación (para pena de teólogos o kantianos), sino la *codeterminación* (y esto no es cuestión de palabras, sino de conceptos y la estructura lógica de éstos); el sujeto que elige, no se autodetermina, como Dios padre, en tanto *Acto puro*¹⁴ libre de toda materia, sino que se co-determina; la idea de una voluntad libre, «espontánea», «creadora» es contradictoria, como ya lo vieron, en la modernidad, Spinoza, o después de Kant, Hegel o Schopenhauer aunque de manera distinta. Dicho en tres palabras, y aun a riesgo de ejercitar un

¹⁴ El Dios de la ontoteología cristiana, en tanto vertebrado en gran medida por el hilemorfismo aristotélico, es conceptualizado como Acto puro, esto es, como forma pura libre de toda materia (potencia); como la pluralidad está ligada a la materia, Dios será considerado como *Ser simplísimo* (sin partes, y por tanto indestructible –recuérdese que por aquí iba uno de los argumentos de Platón sobre la inmortalidad del alma en el *Fedón*–); Dios, por tanto, al no constar de partes no se codetermina, sino que se autodetermina. La Idea de Libertad, en el sentido metafísico de autonomía como *causa sui*, está ligada a una metafísica espiritualista, que pone la necesidad y el determinismo del lado de la materia, y la libertad del lado del espíritu, como principios separados, mutuamente contradictorios (Hegel decía «Así como la sustancia de la materia es la gravedad, la sustancia del espíritu es la libertad» *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Revista de Occidente, Madrid, 1974, pág. 62).

simplicismo extremo: la elección, en primer lugar, siempre se da entre términos dados (a, b, c...), no por nosotros, sino por el entorno¹⁵, y en segundo lugar, siempre está determinada, como demuestra la paradoja del asno de Buridán; siempre ha de haber más determinaciones para una opción que para otra, porque si no se produciría elección en absoluto. La idea de un acto sin causa, espontáneo, niega el discurso racional, pues sólo puede abrirse paso por la teoría de la *emergencia metafísica* (la que ejercita Bergson en muchos de sus análisis). Desde el materialismo filosófico, por tanto, en tanto filosofía contradistinta a toda forma de idealismo y espiritualismo metafísico de cuño teológico, tenemos que negar estos conceptos como meras fórmulas vacías, con escaso valor para analizar la realidad social e histórica¹⁶.

Quien se crea a sí mismo autónomo, en el sentido kantiano dicho, vive necesariamente en una ilusión, aquella ilusión que Spinoza criticara cuando escribió: «Los hombres creen ser libres sólo a causa de que son conscientes de sus acciones, e ignorantes de las causas que las determinan.» (*Ética*, II, 2, Escolio). Obviamente, no es que Spinoza niegue la libertad en general (la tesis usual según la «exégesis» de los espiritualistas), sino que niega la libertad como libre albedrío («El libre albedrío es la causa del propio movimiento porque el hombre, mediante el libre albedrío, se determina a sí mismo a obrar» Santo Tomás, *Suma Teológica*, I, Cuestión 83, a. 1). Idea de libertad como libre albedrío que se hará aun más radical, si cabe, en autores ateos, como Sartre: «Ser libre. Ser

¹⁵ Según esto, en cierta forma el hombre es ya «esclavo» de las opciones entre las que puede elegir, porque estas opciones están dadas. Para que el hombre pueda elegir entre el *bien* y el *mal* (usando terminología simplista escolástica) el bien y el mal han de preexistir al hombre y he de serle dados. Como si la libertad consistiese en elegir cruzar por una de las (pongamos por caso) 3 puertas de una habitación construida por otros ¿pero por qué no se puede elegir una puerta que no esté en esa habitación? Estamos ya de antemano condicionados por lo que podemos elegir.

¹⁶ No hay que olvidar que en Ontología, materialismo es la doctrina que defiende, frente al espiritualismo, la condición corpórea de todo viviente (y por tanto niega, como posible, la Idea de Espíritu, en tanto forma separada de toda materia con actividad propia); y frente al idealismo, el materialismo es la doctrina que presenta al ego o la conciencia como materialidad contingente resultado de procesos materiales previos y no egoiformes (contra una supuesta conciencia divina originaria y eterna, por ejemplo). Los materialistas franceses del xviii, Fichte o Lenin nos sirven de autoridad para defender estas definiciones como no gratuitas, en tanto históricamente han sido usadas de modo amplio.

causa de sí, poder decir: soy porque lo quiero; ser mi propio comienzo» (*Los caminos de la libertad*, Madrid, Losada, 1983, volumen 1, pág. 67). Fórmulas éstas, a mi juicio, de raíz retórica, o en todo caso poética, pero de escaso interés filosófico, por oscuras y confusas, o en todo caso por lo que tienen de peticiones de principio.

La autonomía, podría, quizá, transformarse a una acepción menos metafísica, en el sentido peyorativo del término, cuando se definiese por conceptos «menos metafísicos», por ejemplo con lo que se conoce por «libertad negativa», esto es, la «libertad de». Un sujeto es libre, por tanto, en el sentido negativo, cuando no está bajo los influjos de una secta manipuladora, algún partido político «orwelliano», etc., y no porque sea una mónada leibniziana, o un «dios en pequeño», capaz de determinarse a sí mismo de manera absoluta, sino porque, por ejemplo, gracias a su formación filosófica «ilustrada», ve a los principios de, pongamos por caso, el *Opus dei*, como un conjunto de imposturas y falsedades. La elección, en todo caso, es determinista, no arbitraria, o espontánea (una formación filosófica ilustrada actúa de manera determinista contra la creencia en dioses, fantasmas, milagros, etc., del análogo modo a como una formación matemática mínima actúa deterministamente a que a uno no le engañen en una tienda, a la hora de darle la vuelta de la compra efectuada). El pensamiento, si es verdadero, no puede ser libre, porque si las verdades (científicas y filosóficas) no fuesen relaciones necesarias (entre fenómenos contingentes) la realidad sería un Caos, y simplemente carecería de la suficiente estructura como para existir o permanecer en el tiempo (estas cuestiones ontológicas no son asunto de mera pedantería, sino que es imprescindible adoptar una perspectiva ontológica a la hora de afrontar asuntos como los que comentamos).

No tiene sentido, por tanto, la dicotomía entre «personas que actúan por sí mismos», y «personas que actúan por la influencia de otros», cuando esta dicotomía no especifica a qué tipo de influencia se refiere, esto es, cuando es tomada de modo absoluto; porque todos actuamos necesariamente por la influencia de otros, si es verdad que el hombre es un animal social (Aristóteles), y sólo logra su autoconciencia en intersubjetividad con otros hombres, dados en un momento histórico y social concreto (Fichte, Hegel, Marx y Engels).

Pero no es lo mismo actuar bajo la influencia de Aristóteles o de Spinoza, que actuar bajo la influencia de Mahoma o de cualquier otro iluminado o impostor dogmático. Tampoco es lo mismo actuar bajo la influencia de otras personas, en un sentido «crítico», que actuar bajo la influencia de otras personas en el sentido, pongamos por caso, en que las palomas o las ratas de Skinner elaboran sus conductas, condicionadas por el científico que las mira desde detrás de la «caja de Skinner», movidas por respuestas de placer o displacer. En todo caso, y esto es fundamental, el que actúa bajo la influencia de otras personas, aunque sea en un sentido dogmático, o aun sectario, habrá de seguir considerándose libre, si queremos seguir considerándole como responsable de sus actos, y por tanto no arruinando el código penal, en el caso de que esta persona cometa actos delictivos. *Pues no podemos acusar de crímenes, que consideremos que han sido cometidos responsablemente, a alguien a quien consideremos «heterónimo» desde la concepción de libertad como autonomía* («El heterónimo no es responsable de sus actos, porque no es libre», «El culpable es en realidad la sociedad, lo que necesitan los «criminales» son pedagogos cualificados a fin reinsertarlos en el menor tiempo posible», etc.). La libertad, entonces, si queremos huir de estas contradicciones, tendríamos que hacerla radicar en el proceso mediante el cual aquellos actos que comete una persona, habiéndolos tramado previamente, y de los que por tanto es responsable, para bien o para mal, van formando su propia «identidad personal» (una identidad dinámica, que se va manteniendo en el tiempo). A mi juicio, *no se puede separar a una persona de sus actos, cuando éstos están previamente tramados por esta persona, sea en virtud de persona «crítica», o de persona «dogmática»*. Esta persona es responsable de sus actos, en tanto han sido trazados teleológicamente por ella y vertebran su propia «identidad personal» y en este sentido, es libre, aunque esta persona sea una idiota o una marioneta de algún grupo que no merezca respeto alguno. Por otra parte, que los actos de toda persona sean deterministas (esto es, que no brotan *ex nihilo*, ni mediante una divina capacidad metafísica de ser *causa sui*) no significa, en ningún caso, que sean mecánicos («como si la persona fuera un robot o un autómatas»), porque las elecciones son operaciones, y las operaciones siempre son teleológicas; esto es, siempre están encaminadas según un *fin proleptico* (según el concepto de *prolepsis* griego) o estrategia teleológica y la teleología es, como bien es sabido,

la «cara opuesta» del mecanicismo¹⁷. Y esto también vale para los animales (como ha demostrado la etología desde hace ya algunos años), que no son, en grado alguno máquinas, como sin embargo sostenían Gómez Pereira, Descartes, Malebranche, etc.

Aquí, el criterio para demarcar los «hombres dogmáticos» de los «hombres ilustrados o críticos», no sería por tanto el de la libertad (pues ambos tipos de hombres son responsables de sus actos, y tienen que responder ante ellos, cosa ininteligible en el supuesto de que no los considerásemos libres) cuanto el de la *alienación* o el de la *falsa conciencia*, en el sentido marxista de ambos términos¹⁸. Ante todo, considero, si me permite, la idea de «falsa conciencia»¹⁹ desde la perspectiva de Gustavo Bueno, que hace radicar la falsa conciencia de alguien, no en su proximidad al error, sino *en su actitud ante él*. Este autor (*Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la Religión*, Mondadori, Madrid 1989, págs. 394-399) escribe:

En una primera aproximación, el criterio que puede ofrecernos una distinción entre falsa conciencia y conciencia sin más, lo tomaremos precisamente de una diferencia operatoria de comportamiento ante el error (una vez que éste lo hemos considerado como habitual): mientras que la conciencia verdadera, o conciencia sana, la pondremos en correspondencia con sistemas de ortogramas tales que puedan considerarse dotados de capacidad para corregir, en el proceso de su ejecución, los errores inducidos en su mismo desarrollo, dejando de lado los materiales segregados por su ley de construcción, la *falsa conciencia* la definiremos como el atributo de cualquier sistema de ortogramas

¹⁷ Esto significa que el determinismo, que por otra parte no puede ser confundido con el fatalismo de raíz estoico, que introduce las causas finales en la naturaleza (sabiamente rechazadas por Spinoza, Hobbes, y generalmente por la tradición materialista posterior), lejos de ser la antítesis de la libertad, es una condición de ésta, pues en un mundo indeterminista (un mundo como el reino subatómico del que nos hablan muchos físicos cuánticos de hoy) las operaciones serían imposibles.

¹⁸ Sentido, por cierto, que no puede ser separado de filósofos anteriores. ¿Acaso la doctrina de las *ilusiones trascendentales* de la *Crítica de razón pura* kantiana no es un claro precedente de la idea de falsa conciencia? ¿Y por otra parte el concepto de alienación no es ya usado por Hegel, Fichte, Rousseau o el propio San Agustín?

¹⁹ Como es sabido, la expresión «falsa conciencia» (*falsche Bewusstseins*) es empleada por Marx y Engels en el contexto del análisis de las ideologías, por oposición al modo de entender éstas de Destutt de Tracy. Sin embargo, ni Marx ni Engels dan una definición rigurosa de este concepto.

en ejercicio tal que pueda decirse de él que ha perdido la capacidad «correctora» de sus errores, puesto que cualquier material resultará asimilable al sistema. Según nuestras premisas, esta atrofia de la capacidad «autocorrectora» sólo podrá consistir en el embotamiento para percibir los mismos conflictos, limitaciones o contradicciones determinados por los ortogramas en ejercicio, eventualmente en la capacidad para envolverlos o encapsularlos en su curso global. Es obvio que los mecanismos efectivos que llevan a este embotamiento (al menos cuando se trata de las grandes formaciones ideológicas), no son tanto psicológicos o individuales (derivados de patológicas desviaciones de la personalidad) cuanto sociales y políticos.

Y poco más adelante expone un ejemplo:

Finalmente, la falsa conciencia podría compararse con un aparato transformador preparado para dar sistemáticamente la vuelta a cualquier argumento procedente del exterior, convirtiéndose en argumento de apoyo, aun a costa de prescindir de sus contenidos más específicos (es decir, tomándolo por alguno de sus rasgos secundarios, y ofreciendo una apariencia de asimilación de la respuesta). El racismo ario incluido en la ideología nazi, funcionaba claramente como un ortograma orientado a exaltar sistemáticamente todo logro o propiedad atribuible a los grupos o individuos de raza blanca y a devaluar todo logro o propiedad atribuible a grupos o individuos de otras razas. Si el «ortograma racista» de los nazis encuentra, entre el material que debe asimilar, a un gran músico bantú, pongamos por caso, lo «procesará», o bien como una falsa información, o bien como un indicio de que hay en su sangre mezcla de sangre aria, o acaso como un plagio. Sin duda, son las grandes ideologías totalizadoras de tipo político o teológico las producciones más características de la falsa conciencia y, al propio tiempo, los agentes que consolidan la falsa conciencia en una sociedad determinada. Las ideologías totalizadoras han desarrollado mecanismos de estabilidad que obturan incluso la posibilidad de que una dificultad o duda aparezca en el interior del sistema. La duda será atribuida, por ejemplo, a una situación diabólica («cerrojo teológico»), lo que desencadenará una orden de retirada.

La persona con falsa conciencia es libre, en el sentido de que es responsable de sus actos, pero no por ello deja de estar idiotizada, y de cometer actos estúpidos. En todo caso, su *libertad positiva* para cometer actos estúpidos no está en contradicción con su falta de *libertad negativa*, de estar, por ejemplo, libre del influjo de grupos sectarios. Pero las relaciones entre la libertad positiva y la negativa son dialécticas y muy complejas, y en todo caso no compete analizarlas aquí.

Además, es gratuita la tesis de Negt de que el concepto de Libertad kantiano es coordinable con el marxista. Sólo al Marx de juventud se le podría «acusar» de esto. El Marx «maduro» tiene, como es sabido, una concepción de libertad hegeliana, o spinozista, si es verdad que Hegel es, en gran medida, Spinoza a través de Lessing. Esta concepción de libertad como conciencia de la necesidad se ve claramente en una de las obras más famosas del marxismo clásico, en el *Anti-Dühring* de Engels:

Para Hegel, la libertad consiste en comprender la necesidad: «la necesidad es ciega mientras no es comprendida». La libertad no consiste en el ensueño de una acción independiente de las leyes de la naturaleza, sino en el conocimiento de dichas leyes, que permite hacerlas actuar sistemáticamente en vista de ciertos fines determinados. Y tan cierto es esto de las leyes del mundo exterior como de las que rigen la existencia física y psíquica del hombre: dos ordenes de leyes que, a lo sumo, pueden separarse en el pensamiento, pero no en la realidad. La libertad de la voluntad no es, pues, otra cosa que la capacidad de decidirse con conocimiento de causa [...], es esa soberanía sobre nosotros mismos y sobre el mundo exterior fundada en el conocimiento de las leyes necesarias de la naturaleza. La libertad es, pues, necesariamente un producto de la evolución histórica (*Anti-Dühring*, Buenos Aires, Claridad, 1972, pág. 125)

Marx, junto con Engels, niega categóricamente la «causalidad nouménica», en donde ejercitaría, a juicio de Kant, la libertad su dominio, fuera de las leyes mecánicas de la Naturaleza²⁰, y esto precisamente porque el marxismo ha incorporado, en su corpus filosófico, las críticas al noumeno kantiano de Fichte y Hegel, críticas que obligan a la remodelación completa del sistema del idealismo trascendental, por no decir a su demolición. Según esto, quien no acepte el binomio ontológico kantiano (aunque con precedentes escépticos) entre el reino de los *fenómenos* y el de la *cosa en sí*, no puede, en ningún caso, asumir la concepción de la libertad kantiana, y esto por «muy bonita que suene». Por falta de espacio no podemos continuar con esto; lo que quiero dar a entender

²⁰ En el dualismo kantiano se ve nuevamente el espiritualismo que antes mencionábamos de poner la libertad del lado del espíritu, y el determinismo mecanicista del lado de la materia, como principio antitético del espíritu, aunque luego se postulen relaciones *ad hoc* entre ambas entidades para tratar de dar cuenta de la evidencia empírica de que los sujetos psicológicos no son «espíritus flotantes» o «formas puras», sino sujetos corpóreos.

con lo precedente (se esté o no de acuerdo conmigo) es que Oskar Negt habla de libertad en un sentido demasiado simplista, y si nos acogemos a la literalidad de sus fórmulas (autonomía, espontaneidad, etc.) contradictorio²¹. Según esto, el alcance de sus fórmulas sólo es meramente retórico, pero no estrictamente filosófico. La filosofía necesita para ejercitarse de definiciones claras y precisas (y por supuesto no contradictorias ni gratuitas) si quiere ser más que literatura o poesía.

§ 3. El imperativo categórico y el formalismo idealista kantiano en moral.

En otro de los capítulos de su libro («El imperativo categórico hoy»), Negt concede bastante importancia («verdad») al imperativo categórico kantiano. Es éste un tema complejísimo para abordarlo en pocas páginas; para huir de la prolijidad sólo apuntaremos algunas cosas: en primer lugar, una crítica radical (pero no inaudita, por supuesto) al formalismo moral kantiano. El formalismo, cualquiera que sea su clase, se constituye, como sabe cualquiera que haya estudiado Ontología, por la evacuación, segregación o puesta entre paréntesis ilegítima de los contenidos materiales de algo, quedándonos solo con su «forma» (hipostasiada). Kant, como todos saben, piensa que la ley moral sólo ha de ser formal, porque cualquier contenido de materialidad nos devolvería al mundo fenoménico, regido por la ley natural de la felicidad (el reino de los imperativos hipotéticos); un mundo de causas y efectos donde lo moral, como la búsqueda

²¹ Creo que podríamos hacer nuestro el diagnóstico de Schopenhauer: «Primero Hobbes, luego Spinoza, después Hume y también Holbach en el *Sistema de la naturaleza*, y por fin, más detallada y profundamente que ninguno, Priestney, habían demostrado con tal claridad y dejado tan fuera de duda la perfecta y estricta necesidad de los actos de voluntad al sobrevenir los motivos, que se la puede incluir entre las verdades perfectamente demostradas: de ahí que sólo la ignorancia y la brutalidad pudieran continuar hablando de una libertad en las acciones individuales del hombre, de un *libero arbitrio indifferentiae*» (*Sobre el fundamento de la moral*, § 10). Diagnóstico del que Schopenhauer, cierto, quería salvar, al menos en parte, a Kant, al defender que este filósofo no negaba de lleno el determinismo: lo afirmaba a nivel fenoménico, y hacia radicar la «causalidad libre» en el nivel nouménico. Pero esta yuxtaposición entre ambos niveles es la que nos resulta problemática, por decir no absurda, hoy día, cuando estamos situados fuera del esqueleto de la Ontología kantiana y de la oposición fenómeno/nómeno.

incondicionada del deber se desvanece, por decirlo así, «como arena entre los dedos». Negt, mediante petición de principio del todo gratuita, llega a decir: «Nadie ha penetrado con tanta hondura en el misterio de lo moral como Kant» (págs. 76-77). Pero a mi juicio, basten los análisis de la ética que hace Spinoza para tirar por tierra, si no todas, sí la mayoría de conclusiones que pretende el filósofo de Königsberg sacar de su formalismo abstracto. Si los mandatos éticos o morales han de tener una forma (genérica, según se aplica a *individuos* o a *grupos*), no se les puede despojar de todo contenido material, como pretende Kant, que en el fondo no está sino actuando como un sacerdote luterano, proponiendo regresar al fuero interno de la conciencia, donde gracias al sople del espíritu santo (¿ahora sustituido por el reino de lo nouménico?) llegamos a las más profundas verdades morales y espirituales.

Negt, en todo caso, adaptándose a determinadas corrientes del siglo xx, parece conceder la posibilidad de «intrusión» de elementos materiales en el formalismo kantiano, como por ejemplo en la formulación del imperativo categórico realizada por Adorno (págs. 77-78), y que a mi juicio tiene una realidad más intencional y poética, que efectivamente filosófica, si es cierto que la filosofía es algo más que un elenco de buenas intenciones sin fundamento objetivo para su realización. Pero aun así, el imperativo categórico sigue siendo insostenible, y pudiera parecer un acto de poca honestidad intelectual que Negt ni siquiera nombre las fuertes críticas de Hegel, Schopenhauer, Nietzsche o Scheler, por sólo nombrar unos pocos. Vayamos por ejemplo un momento a Schopenhauer, el cual comenzaba por afirmar que la definición de moral de Kant²² como la consecución del deber ser, aun cuando nunca se llegue a él, era una decidida petición de principio (*Los dos problemas fundamentales de la ética. «Sobre el fundamento de la moral»*, §4). También sostenía (*Ibid.*, §6) que otro de los defectos fundamentales de la moral kantiana es su falta de contenido real (acorde con nuestro diagnóstico de formalismo). Y por supuesto que era una mera pedantería académica, pues nadie que haga actos morales reconocerá sinceramente que los ha llevado a cabo movido por la voz interna de su imperativo categórico.

²² Que consideraba, y no sin razón, como teológica, como continuación de la filosofía moral anterior.

§ 4. Conclusión: el sistema del idealismo trascendental kantiano y el marxismo como sistemas irreconciliables.

Por último, y si no es excesivo, podemos presentar para acabar algunos de los dualismos irreconciliables que existen entre la filosofía de Kant y la de Marx; oposiciones entre ambos sistemas que no carecen precisamente de importancia, y que Negt, por decirlo así, minimiza (por no decir ignora) a su conveniencia. Vayamos a una breve enumeración:

1) Kant se encuentra en la ideología alemana de pensar que se puede cambiar la realidad con el pensamiento; Marx obviamente está en contra de esta tesis, cuyo máximo exponente quizá podríamos encontrarla en la famosa frase de Hegel «La lechuza de Minerva sólo levanta su vuelo cuando sobreviene el crepúsculo»²³.

2) Kant está situado en el agnosticismo ontológico, pero en el teísmo en materia de moral; Marx es explícitamente ateo, lo que le lleva a una total oposición con la moral kantiana, la cual está vertebrada por postulados teológicos (existencia de Dios, inmortalidad del alma, etc.). Para Marx la moral kantiana no es más que un producto de la ideología burguesa que genera falsa conciencia e impide la conciencia de clase. Aunque también tenemos que reconocer que Kant niega la posibilidad de una «Verdad revelada» en su *La religión dentro de los límites de la mera razón*. También es probable que gracias a la Idea de Sujeto trascendental, el sistema kantiano esté más cerca del panenteísmo o panteísmo que la mayoría de autores teístas anteriores.

²³ Volvamos a recordar el pasaje por su importancia: «Um noch über das Belchren, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnchin die Philosophie immer zu spät. Als der Gedanke der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat. Dies, was der Begriff lehrt, zeigt notwendig ebenso die Geschichte, daß erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfaßt, in Gestalt eines intellektuellen Reichs erbaut. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Fule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.» G. F. W. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, «Vorrede».

panenteísmo o panteísmo que la mayoría de autores teístas anteriores.

3) Kant lucha contra el materialismo, como se ve en sus antinomias de la Crítica de la razón pura, aunque es cierto que el postulado de la *cosa en sí* como independiente de la conciencia (empírica y trascendental) es un postulado de raigambre materialista, como vio claramente Fichte; Marx sin embargo es explícitamente materialista, en tanto niega categóricamente la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, la *creatio ex nihilo* del Mundo, etc.

4) Como hemos señalado anteriormente, la concepción de la Libertad en Kant y en Marx es distinta e irreconciliable. Una es de raigambre teológica (autodeterminación, «reino nouménico» frente al «fenoménico» –material–) y otra de raigambre determinista monista (monismo metafísico que se ve explícitamente en el libro de Engels *La dialéctica de la naturaleza*).

6) Kant parte de un sujeto absoluto; Marx, a través de Fichte y Hegel, parte de una pluralidad de sujetos, entre los cuales se desarrollan relaciones dialécticas que generan la autoconciencia (y en esto podemos resumir el argumento principal de la *Fenomenología del espíritu* hegeliana). Esto genera concepciones completamente opuestas en la interpretación de la realidad social que hacen ambos sistemas.

7) El concepto kantiano de Ilustración también es rechazado de lleno por Marx, el cual pretende rebelarse contra el estado de cosas «injustas» del Mundo más allá del «uso privado» de la razón.

8) Kant está situado de lleno en el seno de un *idealismo histórico*, frente al *materialismo histórico* marxista.

Concluyamos –pues ya nos hemos extendido más de lo que deberíamos: libertad como autonomía ontológica, moral como lo regido por el imperativo categórico, Paz perpetua, Derecho natural, Clase universal, etc., son ideas venerables, sin duda, que nos ofrecen el horizonte de la utopía, pero que precisamente por eso han de ser desechadas, pues la utopía, por definición, es lo imposible políticamente, y por tanto no constituye más que un engaño para contentar a la gente, impidiéndoles ser realmente conscientes del estado político actual o de las posibilidades de cambio *reales*. Las utopías son pasatiempos políticos que no pueden sino reavivar la falsa conciencia de la sociedad, o de un grupo determinado de ésta (y esto ya lo sabía Marx, cuando criticaba a los socialistas utópicos, pese a que no se diese cuenta de que muchas de sus

propuestas eran, ellas mismas, «utópicas»; pero, cómo decía Hegel, nadie puede saltar más allá de su tiempo). No obstante, tengo que mostrar mis simpatías por el «racionalismo ilustrado» (el que niega cualquier revelación sobrenatural, como el de Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, o del que niega ya la propia existencia de Dios, como en la *Dialéctica de la naturaleza* de Engels); racionalismo que, de alguna u otra manera, ha sido ejercitado por las izquierdas, en tanto las diversas corrientes de izquierdas (algunas de ellas contrapuestas entre sí, y por eso hablar, como muchos hacen, de la *unidad de la izquierda* es un mito) se constituyen como negación dialéctica de la derecha, vinculada a la religión positiva («trono y altar»).

En resumen: la intención de Negt parece «buena y noble», pero la confusión y oscuridad de sus tesis hacen poco recomendable este libro, al menos para los que buscan un discurso que sea más filosófico que retórico o poético.