

LA REALIDAD COMO PROBLEMA MORAL Y AFECTIVO

JACINTO RIVERA DE ROSALES
Doctor en Filosofía
Universidad Complutense
(Conferencia con motivo de San José de Calasanz)

1. UN ESCANDALO DE LA FILOSOFIA⁽¹⁾

“Por muy inocente que se considere el idealismo respecto a los objetivos esenciales de la metafísica (de hecho no lo es), escribe I. Kant en la *Crítica de la razón pura* sigue siendo un escándalo de la filosofía y del entendimiento humano común el tener que aceptar sólo por fe la existencia de las cosas exteriores a nosotros [...] y el no poder contraponer una prueba satisfactoria a quien se le ocurra dudar de tal existencia”⁽²⁾. Cuando Kant habla de idealismo está pensando en Descartes, que duda de la realidad de las cosas, pero sobre todo en Berkeley. Este, en su lucha contra el materialismo, sostuvo que el mundo exterior carece de realidad en sí, pues de él sólo podemos asegurar enteramente nuestras percepciones, luego su realidad se agota en ser percibido por los seres pensantes.

Si vamos a un campesino, por ejemplo, y le decimos que sesudos pensadores de la capital afirman que el mundo exterior no es exterior, que eso es una ilusión, se escandalizaría, o más bien se reiría de nosotros y nos consideraría como un poco locos. Esto nos da una pista. Llamamos loco al que no es capaz de reconocer la realidad. Pues bien, la locura no es propiamente un estado del que se salga por razonamientos, no es un error teórico, sino que es un problema afectivo (excepto en los casos de deficiencia biológica) y, añadiríamos, un problema moral.

C.G. Jung, en su libro *Arquetipos e inconsciente colectivo* nos explica cómo el proceso de individuación, por el cual el hombre llega a ser un yo capaz de relacionarse personal y creativamente con su inconsciente y con la realidad, es un proceso sintético, integrador de los elementos inconscientes en la conciencia. Pues bien, la integración de esos aspectos afectivos-volitivos se producen por un acto de reconocimiento. “Por lo general, continúa diciendo, el reconocimiento librado a sí mismo no tiene esos efectos positivos ni tampoco representa un poder moral. En tales casos se ve claramente hasta qué punto la curación de las neurosis es un problema moral”⁽³⁾. La neurosis implica un no reconocimiento de alguna parte de la realidad y, en esa medida, una disolución de la realidad del propio yo, dos temas que veremos íntimamente enlazados a lo largo de este trabajo. Los psicólogos afirman que todos estamos un poco neuróticos, y más en un mundo tan complejo y contradictorio, del que procura-

mos desentendernos en cierta medida: si no, sería insufrible. Einstein cuando se disponía a leer el periódico, decía que se iba a tomar su ración diaria de adrenalina.

Volvamos a un terreno estrictamente filosófico. El escepticismo, entre otras cosas, pone en duda la realidad del mundo, e incluso la del yo. El idealismo de Berkeley iría más allá, no se queda en dudar, sino que pasa a afirmar la no realidad sustancial del mundo exterior. El nihilismo sería además la negación de toda realidad en sí, la disolución de la realidad en puras relaciones.

Nuestra historia podría comenzar en el siglo V a.d. C., en la Grecia de los sofistas, con el relativismo de Protágoras o el nihilismo de Gorgias. Pero la haremos más breve y nos centraremos en la época moderna.

El Renacimiento supuso, al menos al principio, una exaltación del hombre y de su potencia configuradora. El hombre, "imago Dei", era capaz de crear un segundo mundo, una segunda naturaleza, por su saber científico gracias a las matemáticas, o de introducir cambios más profundos por la alquimia o la magia, capaz de configurar su mundo humano en el derecho o la política, o en el arte introduciendo por ejemplo en la pintura la perspectiva según su razón geométrica. Para todo ello el hombre no tendría que partir de algo exterior a él, de una idea que Dios tuviera en su intelecto y que le sirviera de modelo, como pensaba el medieval, sino que partiría de sí mismo, de su palabra, de su razón.

Más aún, el hombre es configurador de sí mismo, creador de su propio modo de ser, de su esencia, como diría más tarde el existencialismo sartriano. En eso consiste su dignidad por encima de todas las demás creaturas, escribe Pico de la Mirándola en su discurso *Sobre la dignidad del hombre* en que Dios, al contrario de lo que hizo con los demás seres, le creó con una forma indefinida a fin de que tuviera la libertad de modelarse a sí mismo, y le puso en el centro del universo, sin carril prefijado, confiriéndole toda la responsabilidad sobre sí mismo. "Caminante no hay camino / se hace camino al andar", como dijo el poeta.

Pero esa exaltación de la libertad humana chocó pronto, en primer lugar, con la omnisciencia y, más aún, con la omnipotencia divina. Ante una potencia creadora a partir de la nada no cabe la afirmación de ninguna otra potencia autónoma. Pompanazzi, en su libro *De fato, libero arbitrio et praedestinatione*, supo ver a fondo la dificultad del problema. En segundo lugar, y ya pasando a un plano más bien teológico, la Gracia salvadora de Dios es un don gratuito, y para conseguirla poco o nada puede hacer un hombre cuya naturaleza, además, se encuentra corrompida por el pecado original. Lutero y Calvino, siguiendo las huellas de San Agustín en su disputa con Pelagio, desembocan, por esta vía, en la predestinación, la antítesis exacta del pensamiento de Pico. Nace así un conflicto interminable, que aquí no abordaremos.

En cuanto a las expectativas de poder y transformación de la naturaleza por medio de la ciencia y de la magia, los magros resultados obtenidos fueron un jarro de agua fría sobre la impaciencia juvenil renacentista. Con Montaigne, Charron y Sánchez renació el escepticismo antiguo. Montaigne se complace en subrayar las limitaciones del conocimiento humano; lo único seguro para la acción es la conciencia moral y la revelación. Sin embargo, algo había quedado claro de todo ese esfuerzo prometeico: *sólo conocemos bien lo que construimos* a partir de nosotros mismos y de nuestra razón, por ejemplo las matemáticas. Copérnico en la astronomía y Galileo en el descubrimiento de las leyes del movimiento no partieron de la intuición, de la experiencia, sino que construyeron matemáticamente su visión del mundo.

Descartes retoma para la filosofía esta nueva iniciativa de la ciencia que tan buen resultado había dado. Hemos de partir de nosotros mismos para reconstruir toda la realidad metódicamente, sólo así saldremos de duda, la eliminaremos por completo. En su *Discurso del método* nos cuenta cómo primero se enfrascó en los libros buscando la verdad y no encontró en ellos nada seguro. Por eso después se alistó en el ejército, para aprender “en el gran libro del mundo”, pero no le fue mejor. Hasta que una vez “el comienzo del invierno [lo que significa frío y desolación exterior, nada que buscar fuera, en el mundo] me retuvo en un cuartel, donde, no encontrando conversación alguna que me entretuviera [nada que buscar partiendo de otro], ni teniendo por otra parte, felizmente, ninguna preocupación ni pasión que me turbase [nada que le arrastrase fuera de sí], permanecí todo el día encerrado, sólo, en una cámara con estufa, donde tuve todo el placer de entretenerme con mis pensamientos” (4). Desde allí Descartes se plantea a fondo el tema de la duda, no para quedarse con ella (escepticismo), sino para salir definitivamente (duda metódica). Pues bien, en la misma duda descubre la certeza del yo. Mientras que dudo, pienso y sé que existo. La nada no podría dudar. Yo sé que soy incluso y precisamente porque dudo. Lo más claro e indubitable para el pensamiento es su propia acción, la autoconciencia.

¿Y sólo yo existo? ¿Cómo salir de mi yo y evitar el solipsismo? ¿cómo salir de la inmediatez, de la inmanencia de la conciencia? Forzosamente habremos de partir de ella si queremos ir con método y evitar todo salto inseguro. Examinemos entonces la estructura del pensar. En él descubrimos:

- a) la acción de pensar, la idea o concepto en cuanto forma, el pensar en general.
- b) lo que se se piensa, el contenido o materia, el pensamiento concreto.
- c) la intencionalidad de señalar a un referente real al que se adecuaría el contenido (en esa adecuación con el objeto consistiría la verdad del pensamiento), en el caso de que pretenda ser un conocimiento objetivo.

Por ejemplo, al pensar en una mesa nos encontramos con la acción de pensar (a), con la concretización de ese pensar en el contenido “mesa” (b), y con la intención de que nuestro contenido se adecua a seres reales exteriores a los que llamamos “mesas” (c). Pues bien, si partimos de la acción de pensar (a) no salimos del yo antes señalado, de la autoconciencia, porque esa acción se muestra enteramente como su producto.

No iremos más lejos partiendo de la intención que la conciencia tiene de referirse, por ejemplo con el concepto de “mesa”, a algo real, distinto de ella misma(c), pues eso es justamente lo puesto en duda, donde el escepticismo se hace inexpugnable. ¿Cómo podríamos saber si esa referencia es exacta, verdadera? Para averiguarlo la conciencia sólo puede recurrir a otra sensación o a otro pensamiento, frente al cual vuelve al surgir la duda, y así hasta el infinito. Por ese camino no logramos ir más allá de la esfera mágica de la conciencia, sino que nos metemos en una infernal repetición compulsiva, obsesiva, nunca satisfactoria.

Descartes parte del contenido (b). Entre ellos hay uno que incluye en sí mismo la existencia más allá de la conciencia, a saber, la idea del Ser Perfecto, que no sería tal si le faltara la existencia. Esto es verdadero pues lo concebimos clara y distintamente, al igual que ocurría con el “cogito”. Este argumento que se llamó “cartesiano”, y después de Kant “ontológico”, y que históricamente procede de San Anselmo, considera la existencia como un concepto más entre los otros asignables a Dios, como por ejemplo los de omnisciencia, unidad, bondad, etc.

Una segunda prueba parte de los contenidos y se pregunta por su causa. Ciertamente lo hemos podido crear nosotros, nuestra imaginación nuestra fantasía. Pero hay uno que sobrepasa nuestra limitación, y es la idea de Dios, de un ser infinito. Sólo Dios hubiera podido causarla (innatamente) en nosotros. Luego existe.

La tercera idea clara y distinta es la de extensión y la idea de los cuerpos, la convicción de que esa idea me viene del exterior. Ahora bien, como Dios es bueno y no un genio maligno, engañoso, esa convicción es exacta. El racionalismo parece ser un fideísmo, pero si tenemos en cuenta que se confía en un Dios construido racionalmente, se trata en realidad de una fe en la razón. En consecuencia Descartes afirma la realidad substancial del yo, de Dios y del mundo.

Leibniz rebatió la idea cartesiana de que la pura extensión pudiera constituir una realidad substancial, dado que ella consiste en una mera yuxtaposición de partes exteriores las unas a las otras, sin la unidad requerida para ser substancia⁽⁹⁾. Leibniz partió del problema del continuo. La pura extensión es divisible hasta el infinito, sin que podamos encontrar en ella un elemento último, substancial. Sólo los seres representados tienen realidad en sí. La esfera mágica de la

conciencia se convierte en una mónada que no tiene que salir de sí, pues ella misma produce todas sus representaciones, en un innatismo total, y en sincronía con los demás yoes gracias a la armonía preestablecida por el gran Arquitecto del mundo.

Claro que la introducción del mundo en el yo produce un descubrimiento importante: lo inconsciente. Dios es total transparencia, pura apercepción. Pero las monadas finitas tienen un fondo oscuro, que el apetito, como motor, va sacando a la luz de la percepción, extendiendo en el tiempo lo que estaba desde siempre en la noche del alma. Incluso algunas de ellas, los hombres, alcanzan la apercepción o autoconciencia, saber que saben, en algunas de sus percepciones. Las demás (el mundo todo) son como yoes dormidos. Todo esto sin tener que salir de sí mismas. Cada una ve su película, cada una toca su instrumento, cada una da su hora, pero todas al unísono (bueno, siempre habrá algún loco desarreglado) porque Dios es el operador universal, el compositor de la mejor sinfonía posible, el relojero perfecto.

Por más que se empeñe Leibniz en seguir afirmando la realidad exterior del mundo, de los fenómenos externos, recurriendo al principio de lo mejor (aplicación a la acción voluntaria del principio de razón suficiente: es mejor que existan más realidad que menos), ella carece de base en su metafísica. Pero eso a él ya no le arredra, no le importa, en definitiva, que todo el mundo fenoménico sea un sueño con tal que de que en él haya orden, coherencia, "liasion", que ofrezca un "fenómeno bien fundado" y que posibilite la ciencia, la previsión, la utilización (técnica), el éxito ⁽⁶⁾.

Similar era la actitud de **la ciencia moderna**. Huyghens, Boyle, Newton, Lavoisier, se desentienden de la pregunta metafísica por la realidad de los fenómenos de mundo y sólo se interesan por su control matemático. A Newton no le importa tanto saber qué sea la fuerza de la gravedad, cuanto su ley, matemáticamente expresada. La razón instrumental sólo se preocupa por la eficacia.

Berkeley va más allá, y pasa a defender que el mundo exterior es mera percepción. El empirismo de Locke había partido de la conciencia reflexiva cartesiana y analizado desde ahí la constitución y alcance de nuestro conocimiento. Berkeley se atiene a lo hallado en esa conciencia empírica: del mundo material exterior sólo tengo percepciones. Por consiguiente, su ser se agota en ser percibido ⁽⁷⁾. El obispo, en su lucha contra el materialismo, niega la substancia material. Sólo existen los seres pensantes: Dios y los hombres.

Ese es también el modo de pensar del hombre **barroco**. El mundo es el gran teatro que Calderón nos presenta, donde "el vivir sólo es soñar; y la experiencia me enseña, / que el hombre que vive, sueña / lo que es, hasta despertar" ⁽⁸⁾, hasta morir a estas apariencias. Dios reparte los sueños, los papeles que hemos de representar mientras dure el tiempo de las bambolinas. Lo

importante no es el papel, sino la buena o la mala representación; lo importante es la moral. Porque ¿qué es un trozo más o menos grande de tiempo frente a la eternidad? Es como un sueño, pura apariencia frente a la verdadera realidad, donde este mundo habrá desaparecido, habrá sido recorrido como un velo que ocultaba lo esencial.

Hume lleva a sus últimas consecuencias el fenomenalismo empirista. Sólo hay percepciones, luego también en percepciones se diluye el yo, y Dios es inencontrable.

Hemos visto que a Dios llegábamos por dos caminos. El primero consistía en incluir su existencia en su esencia, en su mismo concepto. Era el argumento ontológico. Pues bien, existencia no es un concepto sino una percepción. Más aún, sólo puedo asegurar enteramente la existencia de algo mientras dure la percepción (no olvidar que se parte de la conciencia fáctica o empírica). Pero ni la existencia ni la no existencia de Dios es percibida. Luego habremos de confesar nuestra ignorancia y proclamar el agnosticismo.

La segunda vía era la de Dios como causa, y en concreto como causa de mi idea de Dios. Pues bien, uno de los momentos más celebrados de la filosofía de Hume es precisamente su crítica al concepto de causa. Según él, pasamos de la causa al efecto no porque conozcamos la necesidad intrínseca o metafísica de su relación, sino por la costumbre de verlos uno detrás de otro en la experiencia. Sólo la experiencia nos puede mostrar esa conexión, quién es causa de qué. Pero ella carece de toda necesidad. La ciencia real, la que versa sobre hechos, sólo puede aspirar a la probabilidad. Y Dios, por su parte, no es objeto de experiencia. De nuevo nos vemos abocados a la ignorancia en ese punto.

Del mismo modo, el yo también desaparece como substancia, como identidad personal. Si reflexiono sobre las percepciones que se refieren a mí, sólo soy consciente de su flujo incesante: alegría, pena, preocupación, atención, pasiones, etc. No encuentro entre ellas ninguna que sea permanente, que señale algo así como un sujeto sustante. Lo que llamo mi yo no es sino “un haz o colección de percepciones”⁽⁹⁾. El mismo Hume fue consciente de las contradicciones que se daban entre esta disolución del yo y su propia moral, donde afirma que la conciencia de nuestra propia persona es lo más evidente para nosotros⁽¹⁰⁾. Porque ¿cómo construir un moral sin un sujeto? Posteriormente, en su *Investigación sobre el entendimiento humano*, Hume eliminó la parte relativa al yo. Sin embargo, creo que había sido extremadamente consecuente; desde la conciencia empírica, desde el sentido interno en términos kantianos, no se encuentra verdaderamente la identidad del yo, y se procede de modo inevitable a la disolución del sujeto, tan en boga hoy en día.

Con Hume se ha desmontado todo el tinglado. La realidad entera se nos ha esfumado en un flujo incesante de percepciones. Ahora podemos decirle al

campesino de nuestro ejemplo: “Mire usted, esos sesudos señores, además, tampoco están seguros de que son”. El diría: “¡Claro, claro!”, y se ratificaría en sus opiniones.

Detrás de la disolución de la realidad del mundo está la disolución de la realidad del yo. Esas son las razones trágicas del barroco. Y en eso tienen razón los materialistas: si eliminamos el mundo, eliminamos el yo. Pero no porque el mundo sea su causa determinante, como ellos piensan haciendo imposible toda libertad, sino porque es su condición indispensable (su “*conditio sine qua non*”), el material necesario para que se exprese, reflexione sobre sí y se conozca, es decir, SEA. Es la estructura reflexiva de la subjetividad, como después veremos.

En realidad el escepticismo de Hume no pasa a negar la realidad substancial del yo, del mundo o de Dios (en ese caso no sería un escepticismo sino un nihilismo), se para en afirmar nuestra ignorancia sobre ese asunto. El fin que con ello perseguía era la tolerancia religiosa y política. Rebajando las pretensiones dogmáticas del conocimiento, proclamando el agnosticismo, se minaba el suelo al fanatismo religioso, causa de tantas guerras y desastres. Porque no se trata de no saber, de no hacer ciencia, sino de hacerla “con desconfianza y modestia”⁽¹¹⁾, pues sólo llega a probabilidades. De este modo no la utilizaremos para dominar y oprimir al otro.

Como hemos visto, la reflexión nos conduce a la duda escéptica, no así la sabia naturaleza, piensa Hume, la cual nos inculca una creencia natural imborrable, irreductible. Una creencia en la casualidad, una expectativa del efecto, de que el futuro será como fue el pasado. Creencia en la existencia independiente y continua del mundo exterior, de los objetos, aunque yo no los perciba en ese momento. Creencia en la identidad personal, incluso durante el sueño. Esas creencias son productos de la imaginación, que liga los momentos y percepciones que la reflexión descubre como aislados. Nace así un conflicto entre reflexión e imaginación, entre reflexión y vida, que en el romanticismo y en el vitalismo, por citar dos casos, tendrá una solución diferente.

Pues bien, el término de creencia creo que nos indica bien el camino de solución:

1. Teóricamente apunta a algo más que la reflexión. La solución no se encuentra si nos quedamos en el ámbito de la conciencia reflexiva humana. Habremos de profundizar en sus fundamentos.
2. “Creencia” tiene también un sentido vital. Hume habla de una creencia natural y necesaria para la vida. La vida es riesgo, no se desarrolla en la absoluta certeza de las ciencias formales, como son, por ejemplo para él, las matemáticas. La certeza de la reflexión es, en realidad un instrumento para aminorar el riesgo, para asegurarse en lo posible los

medios necesarios de subsistencia y desarrollo. Por consiguiente, hay que resituirla en una esfera más amplia que denominaremos pragmático-técnica.

3. Además “creencia” tiene un sentido moral y religioso. Se habla de una certeza moral, contraponiéndola a la certeza absoluta matemática. La realidad, como veremos en el tercer apartado, en su sentido más profundo, es un problema moral, y se presenta frecuentemente en una simbología religiosa, es decir, que incluye la afectividad más profunda de la persona. Los otros dos niveles se *deberían* (estamos en el terreno de la libertad) integrar en éste, tomando de él su sentido último.

Veamos estos tres puntos. El primero en el siguiente apartado, y los otros dos en el apartado tercero.

II. UN CAMBIO EN EL MODO DE PENSAR

A) Realismo empírico

Como Kant mismo manifiesta⁽¹²⁾, Hume constituyó un revulsivo para él. A fin de superarle y resolver los problemas que planteaba (porque el escepticismo no representa ningún lugar tranquilo, ninguna estancia permanente), le obligó a cambiar de punto de vista, de método, de modo de pensar (“Denkuingsart”). El razonamiento de Hume es, en efecto, correcto, por lo menos en gran parte, pero está hecho desde un lugar equivocado. Como si quisiéramos saber lo que es el agua estudiando las propiedades del oxígeno separado. El parte de la conciencia empírica, puntual, temporal, cuando habría que ir a sus fundamentos, situarse al nivel de la conciencia transcendental, la acción (subjética) que hace posible la conciencia empírica. Este cambio de punto de vista, Kant se lo imagina parecido al operado por Copérnico, que no se quedó en la perspectiva del mundo ofrecida por la sensibilidad humana o situación empírica del hombre como lo hizo Ptolomeo, sino que arrancó desde la razón constructiva. Para encontrar la verdad, el hombre no ha de limitarse a su ser determinado, sino apoyarse en su acción determinante.

En efecto, la conciencia empírica humana nace de un acto de reflexión, en el cual el sujeto vuelve sobre sí (eso significa “reflexión”) y se sabe distinto del objeto. El sujeto se reconoce como tal, llega a la autoconciencia. Este es el acto filosófico que Descartes dejó para la Edad Moderna. Pero el retorno completo, la autoconciencia cabal, aparte de ser, en su plenitud, imposible para el hombre (es el ideal de la omnisciencia divina, de su autotransparencia total), no se alcanza en un solo paso hacia sí. El tortuoso camino que conduce al “conócete a tí mismo” es largo de andar y con múltiples recobecos, y se parece más a un laberinto que a una idea clara y distinta.

En el acto de reflexión de Descartes y de Hume el sujeto se separa del objeto. Gracias a esa separación nace la conciencia propiamente dicha, pues ésta necesita distancia para distinguir y distinguirse, de igual modo que una cosa noha de estar pegada al ojo si queremos visualizarla. En virtud de ese acto, el sujeto sabe que sabe, esto es, sabe conscientemente. El necesitó primero estar "perdido" en el objeto para después poder retornar hacia sí. En eso consiste la estructura reflexiva de la subjetividad y, por tanto, también de la conciencia. Esta no puede conocerse inmediatamente, sino en un segundo acto de retorno, o sea, en una reflexión.

Pero esa primera reflexión cantesiana (que podríamos llamar reflexión empírica porque se queda en un hecho, aunque en uno indudable) no es completa, no alcanza todo su objetivo. Al distinguirse del objeto, el sujeto aún se compara con él (pues sólo en una comparación hay posibilidad de distinción) y se halla todavía en gran parte a su mismo nivel, es decir, el sujeto no se encuentra como el que se compara y distingue (o esto sólo de manera confusa), sino propiamente como el comparado y distinguido, como el *objetivamente* conocido, como la separado del objeto. El sujeto comparante encuentra allí una mayor claridad, fruto evidentemente de un acto de reflexión. Pero si, fascinado por esa luminosidad, quiere descubrir sin más de nuevo al objeto en esa conciencia primariamente reflexiva, le será imposible, siempre se encontrará con su propio acto de distinción y de separación, acto por el cual él mismo *la ha escindido y distinguido* del objeto. La conciencia empírica nació gracias a esa separación, y siempre se encontrará con ella en su fundamento. El Yo habrá de elvarse, en un segundo acto de reflexión que podemos llamar trascendental (como el que estamos haciendo ahora), al sujeto activo que compara y distingue, o dicho en palabras kantianas, al Yo trascendental. Este Yo es la acción subjetiva que, primariamente inmersa en el objeto, logra después diferenciar lo externo de la conciencia empírica. Para ese "Yo pienso" o "Apercepción trascendental" tan objeto son las cosas externas como sus sensaciones y percepciones del sentido interno, del yo empírico. Ambas pertenecen a una misma experiencia, los dos son hechos del mismo mundo. Por eso se pueden comparar, distinguir y abstraer; si no, sería imposible.

A este nivel trascendental se ve que las dos islas estaban unidas por la base. Justo esa unión es lo que posibilita su posterior contraposición. El Yo trascendental está originariamente abierto al mundo. Dada la estructura reflexiva de la conciencia, primero ha de realizar una salida, para poder después volver, reflexionar y objetivarse. Por eso los objetos externos me determinan en cuanto a mi existencia empírica. *El mundo externo es tan real como que yo soy consciente de mis sensaciones* En eso consiste la refutación de Kant al idealismo de Berkeley⁽¹³⁾. En consecuencia, el conocimiento científico alcanza la estructura de los objetos externos, conocidos empíricamente. La ciencia moder-

na, basada en el yo activo, racional, es posible. Kant afirma su objetividad empírica.

Igualmente a este nivel transcendental, del Yo activo y no del yo encontrado, se alcanza su identidad, que fue disuelta en un haz o colección de sensaciones momentáneas y particulares en el nivel empírico. Ese Yo activo ha de ser pensado en todas mis representaciones para que éstas sen mías; las representaciones sólo pueden serlo de un Yo. Más aún, él es el principio sintético de unidad de toda experiencia, fundamento de que esa experiencia sea *mi* experiencia, y debe ser el mismo para que haya *una sola* experiencia, un solo mundo. Si no, viviría en dos o más mundos heterogéneos con una personalidad esquizofrénica. El realiza la unidad sintética de toda mi experiencia, y sólo es posible analizar, diseccionar, separar, lo que previamente ha ligado por medio, precisamente, de su imaginación transcendental⁽¹⁴⁾.

B) Idealismo transcendental

Dijimos que ese Yo transcendental está originariamente abierto al mundo, empleando en ello una terminología entre Kantiana y heideggeriana. El mundo no se contrapone a ese Yo porque *el mundo* en cuanto totalidad donde se ubican las cosas y las experiencias, es precisamente *la apertura del Yo a las cosas*. Ese mundo como totalidad, ubicador, no puede ser un objeto extraído de la experiencia porque ésta es siempre particular, determinada, ubicada. Ese mundo es, en definitiva, un proyecto del Yo transcendental, una idea racional. Por tanto, la apertura del Yo a las cosas no se hace a tontas ni a locas (en ese caso no habría comprensión sino caos, despiste total), sino que es un proyecto, sigue unos hilos conductores (precomprensión), a través de los cuales él va organizado e *interpretando* (comprensión) su experiencia. Según Kant, por ejemplo, esos hilos conductores son fundamentalmente el espacio y el tiempo, en cuanto formas de la sensibilidad, y las categorías.

Como consecuencia de esto en el conocimiento objetivo hay una doble limitación. En primer lugar, él deja aparecer las cosas sólo en el aspecto previamente elaborado. Únicamente reconocemos en el exterior lo que hemos sido capaces de elaborar dentro de nosotros, dicen los psicoanalistas (o, como afirmar Platón, conocer es recordar lo que uno ya llevaba dentro gracias a un objeto que se le parece). El Yo va "leyendo" las cosas según su lenguaje, las conoce según sus necesidades, o sea, la realidad del objeto ha de acomodarse a esas formas de precomprensión. En eso consiste el idealismo transcendental, en descubrir que el objeto, en su forma de objeto (en su objetualidad), no es independiente del Yo transcendental. En cuanto son objetivadas, puestas a la intensa luz de la conciencia conceptual, sólo conocemos las cosas como las deja-

mos aparecer como fenómenos (bien entendido que ya no estamos en un fenomenalismo empírico, sino transcendental). Conocer objetivamente es asimilar la realidad a nuestras formas de comprensión. Y eso vale tanto para cuando quiero conocer el mundo exterior, como para cuando me quiero conocer objetivamente a mí mismo, pues ambos pertenecen a la misma experiencia, como vimos anteriormente.

La segunda limitación consiste en que esos hilos conductores del conocimiento sólo tienen validez y significado objetivos si se les aporta algo que estructurar y comprender. Ellos, por sí solos, no crean el objeto a partir de la nada, como pudiera ser (en hipótesis) el entendimiento divino. El conocimiento objetivo humano comporta necesariamente una pasividad, una intuición sensible del objeto. Luego sólo alcanza aquella parte de la realidad accesible a su sensibilidad.

O sea, en primer lugar, el Yo al conocer no es un mero espejo, sino que el conocimiento es una actividad interpretativa. Pero, en segundo lugar, no es pura actividad creadora del objeto, sino que conlleva una pasividad, sólo conoce objetivamente la realidad empírica. En eso consiste el fenomenalismo transcendental kantiano, cuando él dice que conocemos fenómenos y no las cosas en sí. Es decir, el ámbito puramente teórico objetivo, donde la conciencia alcanza su mayor claridad y control, punto de partida de Descartes y Hume, desde donde trabajaba la ciencia moderna con tan buenos resultados, sólo alcanza la superficie de la realidad. Por esta vía, dice Kant, no llegamos a la libertad, ni a Dios, ni a ninguna realidad fundamental, o sea, dicho con sus palabras, la metafísica no es posible como ciencia.

III. LA SOLEDAD METAFISICA, EL OTRO Y EL MUNDO COMO TAREA.

A) Nivel teórico.

Nuestro tema es la realidad. Siguiendo la dirección de la filosofía moderna, no la hemos abordado desde el objeto, sino desde el sujeto (por decirlo de una manera genérica): cómo éste construye y/o reconoce la realidad. En este sentido podemos distinguir tres niveles que, si bien de hecho se encuentran entrelazados, podemos estudiar separadamente.

El primero de ellos es el nivel meramente teórico, que ha sido analizado a lo largo de los primeros apartados de este artículo desde dos perspectivas diferentes, llegando a la conclusión de que él no nos lleva a la realidad propiamente dicha, a la realidad en sí. Con ello hemos criticado una de las tentaciones más pertinaces de Occidente: el intelectualismo. Un intelectualismo que se divinizó en Aristóteles, cuyo Dios es pensamiento que se piensa a sí mismo ⁽¹⁵⁾.

Antes veíamos que el “Yo pienso” ha de ser uno (unidad sintética), pues si no, estaríamos en la esquizofrenia, viviendo dos o varios mundos distintos. Esto mismo nos muestra que ese Yo, fundamento de lo teórico, es una pieza a insertar en un ámbito más amplio, en una acción más primaria que puede ir bien o a la deriva. Pero de esa acción que le fundamenta, la conciencia objetivante no puede hablar, pues ella es como un foco que ilumina sólo hacia adelante, dejando en penumbra sus orígenes. Estos habrán de ser indagados con otros instrumentos, menos matemáticamente exactos, pero más profundos.

B) Nivel pragmático-técnico

Es el nivel de la acción inteligente, la dirigida a un fin. Es la acción propia de los seres vivos; éstos son seres organizados, y necesitan acomodar su mundo para apoyar su organización, para vivir, crecer y reproducirse. En ello expresan *una voluntad colonizadora*. Se trata de la primera manifestación de la voluntad: *el deseo*.

Por consiguiente, no es una acción que cree el mundo a partir de sí y lo haga salir de la nada, sino que tiende a transformarlo en su beneficio, es decir, lo instrumentaliza. Luego lo toma y lo acepta como ya existente, aunque no cerrado, pues ¿cómo transformar algo que no existe?. La voluntad nace en la aceptación de la realidad exterior del mundo, y por tanto de la individualidad y de la finitud propia. Por eso mismo surge la necesidad de conocerlo objetivamente, a fin de poderlo controlar mejor. Aquí se inserta, como un elemento privilegiado, el nivel teórico, y lo comprendemos en su dinámica (nacido del interés) en un ámbito más amplio.

Sin embargo, aquí no se da todavía una aceptación ni un conocimiento de la realidad por sí misma, sino *en la medida* en que es instrumentalizable, sólo en los aspectos enfocados por el interés instrumentalizador del sujeto, o sea, como su prolongación necesaria. El sujeto se ha dado cuenta de su finitud, de que no tiene más remedio que echar mano del mundo.

Se establece entonces una relación de dominación con la realidad, o al menos un intento de ella. De dominación respecto a la naturaleza, cuya máxima expresión es la técnica. Y de dominación respecto a los demás hombres, que reviste, primero, el aspecto de *una relación dialéctica* de poder, cuya expresión paradigmática se encuentra en las figuras hegelianas del amo y del esclavo, que Marx transforma en lucha de clases. Stendhal supo novelar muy bien una relación amorosa de este tipo, por ejemplo entre Julián y Matilde en *El rojo y el negro*, donde ambos luchan por fascinar al otro y, una vez logrado, lo desprecia. O el amor de *Vanina Vanini* por su carbonario Pietro, amor que reposa sobre una equivocación fundamental: quiere conseguir lo infinito como un obje-

to. Mientras no sea segura su posesión permanece infinito, cuando se le domina se le hace objeto, se le determina, se le finitiza, se le odia.

Esa relación de dominación puede atenuarse y convertirse en una *relación simbiótica*, de compraventa: yo doy para que me den. Calculo mis amistades, mis regalos, mis palabras... Esta relación puede extenderse a Dios en una religión de mercado, meramente externa, ritual y mágica, donde se pretende conquistar el favor del Ser Poderoso, o al menos apartar sus iras, por medio de ritos y de ofrendas.

A este nivel, ni el mundo ni el otro obtienen una realidad propia, sino que son extensión de mi cuerpo, prolongación de mis extremidades. El Yo-individuo sólo se reconoce a sí mismo como centro. Pero, como ya dijimos, por eso mismo, porque la realidad del mundo se diluye, tampoco él logra reconocerse a fondo, pues carece de espejo, de un otro donde encontrarse. El Yo no se despega suficientemente de lo otro y no adquiere la distancia necesaria para poder distinguir y tomar conciencia. Angustiado únicamente para conservar su individualidad, su Yo, éste se derrama como mundo, ambos uno, y se pierde en la cadena causal de las cosas. Ni el mundo, ni los otros, ni él mismo alcanzan a revelar su realidad profunda, alcanzan a ser.

C) Nivel práctico-moral

Es el nivel propio de la persona, o nivel profundo de la voluntad. En él no se establece una relación de instrumentalización del otro, sino de *respeto*. No se entabla una relación dialéctica, de poder, sino *una relación dialógica*, de diálogo verdadero, es decir, donde cada uno piensa por sí mismo, es por sí mismo (afirmación de sí), y escucha realmente al otro, le deja espacio para que el otro sea delante de él (afirmación del otro como otro). Es la diferencia que hay entre los dos amores del Fedro platónico, entre el amor que intenta saciarse devorando al amado, perjudicial para los dos, y el amor llevado con filosofía, esto es, con respeto, que lleva a ambos a reconocerse y recuperar su verdadero ser. O las dos miradas posibles, la sartriana, objetivadora, que pretende convertir al otro en objeto, constituyendo el verdadero infierno (véase, por ejemplo, su pieza de teatro *A puerta cerrada*), y la mirada que abre campo y deja al otro ser, como la de dos amigos verdaderos. O la propia ambigüedad de la palabra, que sirve tanto para mentir, embaucar, engañar, como vemos a diario en la política o en los tribunales, palabra dirigida a vencer sea como sea a dominar palabra instrumentalizadora, y la que sirve para abrirse, comunicarse, sincerarse, acompañar, jugar...

Esa actitud de respeto es la propiamente moral, la que funda una relación personal. Las cosas tienen precio, las personas dignidad, dice Kant. Las cosas son instrumentalizables, intercambiables, comprables, tienen un valor relativo.

Las personas, en cambio, no lo son, o mejor dicho, no lo deben ser (estamos en moral, de hecho muchas veces es verdad que cada hombre tiene un precio por el que se vende), porque tienen la dignidad de valor absoluto, son por sí mismas⁽¹⁶⁾. Ante esta nueva actitud nace y se descubre, por tanto una realidad ya no relativa: la del otro como otro y no como mera prolongación de mi yo. Correlativamente el Yo descubre y realiza también su realidad profunda apreciando como un otro entre otros, es decir, como persona. El respeto al otro es a la vez hacia mí y a la inversa. El otro, como ya nos ha aparecido varias veces, me sirve de espejo donde me reconozco y, en consecuencia, soy.

En esa actitud de respeto, dejo al otro ser otro, no lo encasillo en mis redes de instrumentalización, en mis necesidades, sino que le dejo un espacio gratuito de libertad, a él y a mí mismo como un otro entre otros. La actitud moral nace de *un acto de libertad*, de un acto de espontaneidad. Por eso se llama "práctico" a este nivel, porque en él se da la verdadera acción. La actitud pragmático-técnica, la de instrumentalización, nacía de la necesidad, me derramaba en una red de necesidades objetuales, me hacía casi un objeto entre objetos, me perdía entre ellos. La actitud moral parte de un acto de libertad, en el que el sujeto se afirma enteramente como no objeto, como perteneciente a otro orden no natural, al orden moral de personas entre personas, al orden de seres llamados a ser libres.

Ese acto de libertad es un acto originario, de retorno completo a los orígenes de sí mismo. En el primer apartado vimos que en la filosofía cartesiana el sujeto, después de haber estado perdido en el objeto, se desprende de él, retorna y reflexiona sobre sí. Pero, como tuvimos ocasión de examinar, el camino hacia sí mismo no se realiza en una sola acción. La reflexión trascendental, llevada a cabo por Kant, logró descubrir el Yo responsable del conocimiento, fundamento de la conciencia empírica. No paraba ahí el camino. Al hablar del nivel pragmático-técnico descubrimos que ese Yo trascendental se insertaba en un ámbito mayor, como pieza de una voluntad colonizadora. Allí nos descubrimos como individuos, pero todavía dispersos en los objetos, pegados al paisaje como le ocurre a los animales. Pues bien, en este acto de libertad moral el sujeto retorna enteramente (en lo fundamental, todavía quedarían muchas otras cosas) a sí mismo, se sabe y se acepta enteramente como tal, como sujeto, como actor y autor de sí, como *responsable* de sí y de sus actos. Al dejar a los otros ser otros y no meros instrumentos de sus necesidades, se ha despegado y reconocido como teniendo que ser por sí mismo, como teniendo que sostener él mismo su propio Yo. A eso es a lo que llamo *soledad metafísica*. Ya no me dejo caer en los otros, ni cuelgo mi yo en ellos como en una percha, ni me apoyo en ellos para evadir mi responsabilidad. En mí me sé insustituible, y además en eso me va el ser. En efecto, sólo el que realiza ese acto de libertad moral se despega enteramente de la naturaleza y logra ser persona. Sin él, el hombre no dejaría la naturaleza y sería en definitiva, su animal más evolucionado.

En realidad el primer paso del sujeto hacia sí, la primera autoconciencia empírica, vagamente conceptual, ya era el fruto primerizo de un acto de libertad, aunque sumamente imperfecto. Por eso en ella se oyó la “voz de la conciencia”. La ley moral no es sino el llamamiento que la incipiente libertad se hace a sí misma obligándose a su realización plena, y lo hace en el único sitio en que esa llamada puede ser audible: la autoconciencia. Lo que se oye es el precepto pindárico: “Llega a ser lo que eres”, o sea, libre. Nuestro ser tiene estructura de deber ser, mi Yo se descubre a sí mismo como tarea, como algo no cósmico ni acabado, como proyecto. Pues bien, por el acto moral de libertad el hombre completa su primer ciclo de salida (necesaria por la estructura reflexiva de la subjetividad) y retorno a sí mismo. Por ese acto originario él vuelve a los orígenes y realiza su ser profundo. Realiza su Iliada (salida) y su Odisea (retorno) y recupera en sus manos su casa, su propio destino. Se le abren sus orígenes, reconoce y lleva a cabo la realidad originaria.

Por eso dijimos que la realidad es, en definitiva, un problema moral. Pero también afectivo, como no podía ser menos en un acto que abarca e incumbe a todo el ser del hombre. En la actitud instrumental, el Yo se encontraba dominado por la necesidad, la necesidad de dominar, la angustia de acaparar objetos para asegurarse la existencia, el miedo a la carencia y a la muerte. El acto de libertad moral, por su parte, implica, en la separación de la soledad metafísica, *una aceptación de la finitud, de la carencia, de la muerte*, en el sentido pleno de la palabra “aceptación”, o sea, no sólo conceptual sino también emotivamente. Por eso, este acto se reviste normalmente de una simbología religiosa, de muerte y resurrección, porque el individuo lo vive como algo que incumbe toda la realidad, hasta sus orígenes, hasta lo más profundo y, en consecuencia, también implica a “lo divino”.

Esta aceptación del límite es posible porque en ese acto se recupera el ser originario, la libertad, es decir, la infinitud. No ciertamente la infinitud cósmica, la de serlo todo, sino la moral, la de ser a partir de sí mismo y, en esa medida, absoluto en el sentido de ab-suelto. Porque afirmo mi infinitud moral, puedo aceptar mi finitud física⁽¹⁷⁾, si no, sería algo masoquista. Porque descubro un mundo y una relación más rica, más profunda, puedo renunciar al anterior. Yo me limito porque detrás de la limitación encuentro el Ser.

Sólo entonces el individuo está preparado para abordar la realidad tal y como es, en sus gozos y en sus aspectos trágicos, sin neurosis ocultadoras o deformantes. Gracias al acto de libertad por el cual el sujeto sabe y acepta que debe partir de sí mismo, nace una capacidad más profunda de relación con lo otro; las dos cosas se implican, como hemos visto repetidamente, la mayor libertad coincide con la mayor capacidad de relación. La otra persona no se me aparece sólo en la medida en que cubre o impide mis necesidades, en la que soluciona o no mi responsabilidad, sino en toda su complejidad y como un rega-

lo, gratuito y libre, incluso amoroso. Desde este nivel surge, o puede surgir, la amistad y el amor verdaderos, personal. Quizás incluso con un Otro divino (al menos como hipótesis), pues dado que he descubierto y afirmado en mí una infinitud moral, podría aceptar una Infinitud “fuera de mí” con lo que relacionarse sin entrar en competición ni envidias. Sólo que eso queda aún por pensar.

Además, de ese acto de libertad nace un retorno más comprometido al mundo, porque el deber hay que realizarlo en él. Con ese acto no se acaban los problemas, sólo ocurre que el sujeto se pone en situación de poderlos abordar adecuadamente (el Bien es el Sol de las ideas, dice Platón, el que ilumina la verdad). Por la estructura reflexiva de la subjetividad, se ha de tener en cuenta que este acto moral se apoya e incluye todos los anteriores, por ejemplo los niveles que hemos descrito, el teórico y el pragmático-técnico, pero insertándolos en un nuevo ámbito, o sea confiriéndoles un nuevo sentido. El proyecto moral de ser libres incluye todos los aspectos del hombre y, por tanto, también su mundo, en donde ha de realizarlo. Luego el deber incluye la necesidad de conocerlo y aceptarlo tal y como es para poder así transformarlo verdaderamente según el ideal, y no dar palos de ciego. El verdadero idealista moral ha de ser, por deber, un realista verdadero. Como cuando caminamos, tenemos que alzar un pie y saber hacia dónde queremos ir (el ideal), pero tener el otro bien afirmado en el suelo para no caerse. Sin lo primero vamos ciegos, sin lo segundo no lo gramos avanzar. La necesidad de aceptar la realidad del mundo es, en definitiva, una necesidad moral, la única posible para ser libre, dice Fichte⁽¹⁸⁾.

Con ello no hemos acabado, ni mucho menos, toda la construcción de la subjetividad, ni ese era mi propósito. Sólo pretendía situar adecuadamente el problema de la realidad, no agotarlo. Un tema extenso, digno de ser abordado en otra ocasión, sería, por ejemplo, el paso del nivel pragmático al nivel moral. El papel que en ello tiene el dolor, la reflexión, el símbolo, el arte, la religión o el juego como forma más común de lo gratuito. También sería un tema interesante la descripción de otros pasos posteriores al acto de libertad, abordando el nuevo mundo que desde él se vislumbra.

Madrid, diciembre de 1.986

NOTAS

- (1) La idea central de este artículo se encuentra en el tercer apartado. Los otros dos sirven de contraste: la realidad en sí no es un problema meramente teórico, como ha pensado el intelectualismo de Occidente, sino propiamente un asunto moral y afectivo. Estos dos primeros apartados analizan dos modos de abordar lo teórico en la filosofía. El que los encuentre áridos por estar poco avezado en cuestiones filosóficas, puede pasar directamente al último.
- (2) B XXXIX
- (3) Editorial Paidós, pág. 47.
- (4) Descartes, *Discurso del método*, parte segunda (AT. VI, 11).
- (5) Antes de Leibniz tendríamos que ver a Spinoza, el cual, partiendo de la definición de sustancia como aquello que es en sí y se concibe por sí, niega la substancialidad también al yo humano. Sólo Dios es por él mismo, “causa sui”, y todo lo demás por Dios. O sea, la historia real no sea tan lineal como aquí la presentamos, pero esta mirada atrás no tiene propiamente una intención histórica, sino sistemática.
- (6) “Y como estos fenómenos guardan un cierto orden conforme a nuestra naturaleza, o, por así decir, al mundo que está en nosotros [...] eso bastaría para decir que estos fenómenos son verdaderos sin importarnos si están fuera de nosotros y si otros los perciben también” (Leibniz, *Discurso de metafísica*, S 14). “Sin embargo hay que confesar que toda esta certeza no es del supremo grado, como Vd. [se refiere a Locke] ha reconocido. Pues no es imposible, metafísicamente hablando, que sea un sueño seguido y durable como la vida de un hombre; pero en una cosa tan contradictoria a la razón como podría ser la ficción de un libro que se formara por azar, tirando sin ton ni son las letras de imprenta. Por lo demás, es verdad que con tal de que los fenómenos estén ligados (“liés”), no importa que se les llame sueños o no, puesto que la experiencia muestra que no se equivoca uno en las medidas que se toma sobre los fenómenos cuando ellas son tomada según las verdades de razón” (Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, cap. . S 14).
- (7) “Digo que la mesa sobre la que escribo existe, es decir, la veo y la palpo; y, si estuviera fuera de mi despacho, diría que existe, la veo y la palpo; y, si estuviera fuera de mi despacho, diría que existe, queriendo dar a entender con ello que, si estuviese en el despacho, podría percibirla o que algún otro espíritu la percibe actualmente. Había un olor, esto es, se oía; había un sonido, es decir, se oía; un color o una figura y se percibía por la vista o el tacto. Esto es todo lo que puedo entender por estas y otras expresiones semejantes. Porque, respecto a lo que se dice de la existencia absoluta [substancial] de las cosas no pensantes sin ninguna relación con su ser percibidas, parece totalmente ininteligible. Su “esse est percipi”, y no es posible que tenga existencia alguna fuera de las mentes o cosas pensantes que las percibe” (Berkeley, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, I, 3; Gredos, pág. 53).
- (8) Calderón, *La vida es sueño*, segunda jornada, escena XIX.
- (9) “Tiene que haber una impresión que dé origen a cada idea real. pero el yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a lo que se supone que nuestras distintas impresiones e ideas hacen referencia. Si hay alguna impresión que origine la idea del yo, esa impresión deberá seguir siendo invariablemente idéntica durante toda nuestra vida, pues se supone que

el yo existe de ese modo. Pero no existe ninguna impresión que sea constante e invariable. Dolor y placer, tristeza y alegría, pasiones y sensaciones que suceden unas tras otras, y nunca existen todas al mismo tiempo. Luego la idea del yo no puede derivarse de ninguna de estas impresiones, ni tampoco de ninguna otra. Y en consecuencia, no existe tal idea [...Los] seres humanos no son sino un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y está en un perpetuo flujo y movimiento” (Hume, *Tratado de la naturaleza humana* I, 4, 6; Editora Nacional, págs. 399-400). Claro que Hume debería haberse preguntado por quién colecciona, quién hace el haz.

- (10) “Es evidente que la idea, o, más bien, la impresión que tenemos de nosotros mismos, nos está siempre presente, y que nuestra conciencia nos proporciona una concepción tan viva de nuestra propia persona que es imposible imaginar que haya nada más evidente a este respecto” (o.c. II, 1, 9, pág. 496). Véase también o.c., Apéndice, págs. 884-888.
- (11) O.c. Apéndice, pág. 885. “Modestia y humildad, en relación con las operaciones de nuestras facultades, son el resultado del escepticismo; no una duda universal, que para cualquier hombre es imposible de soportar” (Hume, *Letter from a Gentleman*, 1745, ed. de Mossner y Price, Edimburgo, 1967, pág. 19; cita tomada del “Estudio preliminar” de Félix Duque a su traducción de Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Editora Nacional, pág. 36, nota 53).
- (12) Estas reflexiones y las siguientes se apoyan en la filosofía trascendental de Kant. Parten de él, aunque no se quedan en él. También tendría que citar a los otros idealistas alemanes.
- (13) A los conocedores del texto kantiano he de decirles que soy consciente de que hago una interpretación poco ajustada a la letra, y más cercana a Fichte o Schelling, que son “historiadores” de la subjetividad, mientras que Kant es más bien un “geógrafo”.
- (14) Esta argumentación forma parte central de lo que Kant llama “la deducción trascendental de las categorías”.
- (15) “Si, por tanto, la Inteligencia divina es lo que hay de más excelso, ella se piensa a sí misma, y su pensamiento es pensamiento de pensamiento” (Aristóteles, *Metafísica*, A 9, 1074 b 34-35). Me es claro que caben otras lecturas de este texto.
- (16) “Obra de tal modo que uses de la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre con un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”, dice una de las formulaciones del imperativo categórico kantiano (Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, E. Austral, pág. 48).
- (17) Ese es uno de los sentidos que se le puede dar a la conocida “Conclusión” de la *Crítica de la razón práctica* kantiana: “Dos cosas llenan al ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí [...] El primer espectáculo de una innumerable multitud de mundos aniquila, por decirlo así, mi importancia como *criatura animal* que tiene que devolver al planeta, un mero punto en el universo, la materia de la que fue hecho, después de haber sido provisto (no se sabe cómo), por un corto tiempo, de fuerza vital. El segundo, en cambio, eleva mi valor como inteligencia infinitamente por medio de mi personalidad” (E. Austral, pág. 223).
- (18) Fichte, *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo*, SW V, 185.