

BLUMENBERG, LECTOR DE KANT

En su monumental comentario a la historia del mito de la caverna, imaginario central de la filosofía occidental, Blumenberg se ha llamado a sí mismo “viejo kantiano decepcionado”.¹ No existe decepción sin reproches. Sin embargo, Blumenberg ha querido ver además motivos teóricos profundos en sus distancias respecto a Kant. Estas distancias tienen que ver con su teoría de la ilustración, con su noción de razón y con la filosofía de la historia resultante. Blumenberg, según confesión propia, ha querido escribir una filosofía que no pueda ser imitada. Uno tiene la impresión de que a veces ni siquiera desea que pueda ser comprendida. Así que no es fácil identificar las posiciones de Blumenberg, aunque sí los estímulos teóricos que dan intención a su obra. En este caso concreto nos interesa su énfasis sobre los abismos que se abren entre la teoría y la ética.² Al respecto, y con cierto esfuerzo, podemos precisar algunas posiciones tras la lectura de sus textos. No estoy seguro que lo que hoy tenga que decir pudiera ser aceptado por Blumenberg, pero estoy seguro de que está inspirado por él. Vayamos primero con los reproches. Luego iremos con la objeción y por último con la filosofía de la historia. Primero, el reproche de una

1 Hans Blumenberg, *Salidas de Caverna*, La Balsa de la Medusa, Antonio Machado libros, Madrid, 2004, p. 452. Para una versión de la Ilustración más simpatizante con Kant se ha de ver el cap. X de *Der Prozess der theoretischen Neugierde*, el vol. III de *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973, titulado “Glücksanspruch und Neugierde: von Voltaire zu Kant”, pp. 214-254. especialmente pp. 246ss. Aquí, Ilustración tiene que ver sencillamente con la capacidad de controlar la hipertrofia del apetito de conocer más allá del entendimiento. Sería más bien una actitud negativa, nos recuerda Blumenberg, haciendo pie en la nota a la sección 40 de la *Crítica del Juicio*. Sólo que ese control del apetito del conocimiento tiene que ser el fruto del conocimiento mismo y de su apetito.

2 “Si la modernidad ha venido a ser de este modo la época de la conciencia ilimitada, por esencialmente temporal, tiene también que afrontar o encontrar el hilo conductor que guíe fuera del laberinto planteado por la imposibilidad de aunar conocimiento objetivo y auto-evidencia subjetiva, finitud conocida e infinitud sentida”. *Salidas de Caverna*, o. c. p. 16.

ilustración que se aclara poco acerca de sí misma y de sus propios supuestos. Segundo, la objeción: la kantiana sería una ilustración que no está a la altura de su teoría de la razón. Y por último, la crítica: se trata una ilustración que no dispone de una buena filosofía de la historia.

1. REPROCHES: CULPABILIDAD

Blumenberg ha reprochado a Kant su definición de la ilustración como inmadurez culpable.³ Ha visto en este juicio una dureza inusitada y un gesto cruel. En cierto modo, le ha acusado de “oscurecer el enigma del origen de la ilustración”, de no identificar su prehistoria. Además, le ha parecido un tanto voluntarista la pretensión de reducir la ilustración a autosugestión. Dar ánimos o infundir valor no es ilustrar. “Atrévete a saber” es un mensaje que todavía, para tener sentido, supone la posibilidad de producir rendimientos epistemológicos efectivos. Inmadurez no es lo mismo que incapacidad y, en ambas situaciones no se aprecia necesariamente la misma culpabilidad. La primera, requiere condiciones para llegar a ser maduro. La segunda hace más bien imposible la madurez. Ambas pueden ser ajenas a la culpabilidad del sujeto. Este sería el reproche básico a Kant. Este oscurecimiento de la ilustración acerca de sí misma se enfrentaría así a un primer problema: explicar la procedencia de esa crueldad fiscal que insiste en la culpabilidad, más que en la incapacidad de hacer uso del entendimiento. Kant no sólo habría escondido el origen y la prehistoria de la ilustración, lo que el ser humano tiene que recorrer en todo caso para llegar a ser maduro, antes de poder estar en condiciones de atreverse. Kant se habría escondido el origen de su retórica sobre la ilustración e, incluso antes, la necesidad de que su ilustración necesite de una retórica. La retórica fiscal, desde luego, no era electivamente afín a ninguna pedagogía verosímil. En realidad, Blumenberg deja abierta la sospecha de un origen externo al proceso ilustrado mismo, de una transferencia no controlada desde la facticidad a la teoría.

Algo de eso puede haber. En realidad, en septiembre de 1784, cuando fechó su escrito sobre *Qué significa Ilustración*, Kant estaba en las mejores condiciones para reflexionar sobre los aspectos penales de la vida. Cansado de vivir de alquiler, el filósofo había manifestado interés en comprarse una casa propia en la que pudiera enfrentarse a las incomodidades de la vejez. Por un capricho del azar, la casa, no tan buena como la habían pintado los amigos, fue a dar al patio de una cárcel. Las impresiones que produjeron en el filósofo estas crudas realidades no las conocemos. No sabemos si la insistencia en la culpabilidad de

3 *Salidas de Caverna*, o. c. p. 452.

la minoría de edad, tiene algo que ver con la innegable evidencia de los penados confesos. A Blumenberg le ha sorprendido la inmisericorde dimensión fiscal de ese pequeño escrito, *¿Qué es la Ilustración?*, pero empezamos a comprender a nuestro filósofo si disponemos de ese escenario penal como contexto básico en el que Kant vive, entregado a las fuertes impresiones de la novedad, desde mayo de 1784. Por lo demás, no se trataba de una mera relación contemplativa. Kant estaba enojado con los tutelados en la cárcel porque rompían su tranquilidad y es fácil pensar que, en estas condiciones, no tuviera demasiadas contemplaciones con los presos. Eran culpables, desde luego. Además, con sus cantos rompían la serenidad del estudio del filósofo que, de esa manera, no podía concentrarse en explicar al mundo qué era la verdadera ilustración. Desde luego, fuera lo que escribiera Kant por aquel año, debía tener que ver con la denuncia de una hiriente culpabilidad.

Puede que Kant no tuviera en mente el mito de la caverna de Platón, paradigma básico de la Ilustración filosófica. En todo caso, lo tenía delante, ante sus ojos. Cansado de oír los gritos de la cárcel, cuando escribe a su amigo Hippiel, Kant muestra una paternal preocupación por la vida eterna de los reclusos, que apenas esconde un interés bien propio. Es verdad que con ello introducía una variación sobre el mito platónico radicalmente imprevista. Los encadenados no pasan el tiempo descifrando sombras, identificando apariencias, secuencias regladas de fenómenos hábilmente preparadas por quien, a sus espaldas, maneja el fuego del proyector de imágenes, sino que se entregan con pasión a un ejercicio mucho más molesto. Cantan cómodamente plegarias al Dios todopoderoso. Esta comodidad, esta aparente felicidad de los cantos superpuesta a la culpabilidad, escandaliza a Kant. Por eso escribe a su amigo Hippiel para que intervenga ante sus guardianes. Cumpliendo todas las previsiones platónicas, estos vigilantes son presentados como “gente temerosa de Dios”. Kant dice entonces: “No creo que tengan razón alguna para temer ningún presunto peligro para la salvación de sus almas por el hecho de bajar el tono de sus voces, de manera que dejen de ser oídas incluso con las ventanas cerradas”.⁴ Al contrario, nos sugiere Kant. Puesto que son canciones piadosas, serán tanto mejor oídas por Dios, y por sus guardianes, si no implicaran un abuso —la palabra es de Kant— respecto a sus vecinos. De esta manera, el silencio se nos presenta como algo fundamental en el orden metafórico de la ilustración. Si los presos cantan, los filósofos no pueden pensar. Como en el mito de Platón, las libertades de los presos son una amenaza para el filósofo. Así explicaba Platón, irónicamente, por boca de Sócrates mismo, la razón fundamental de su propia muerte. Con demasiado

4 La noticia la ofrece Manfred Kühn, en su excepcional biografía sobre *Kant*, Acento, Madrid, 2003, p. 382.

arrojo, Sócrates había intentado liberar a los encadenados y forzarles a contemplar la luz. Complacidos por sus juegos de sombras, hábilmente organizados por los sofistas, los presos habían puesto en peligro su seguridad. Kant extrema las condiciones de la filosofía y reclama una disciplina oportuna. “Lo único que se les pide a los presos es que bajen el diapasón de sus voces hasta un grado lo suficientemente tolerable para que los piadosos vecinos de nuestra ciudad puedan sentirse a salvo en sus casas”. No podemos dejar de apreciar aquí una susceptibilidad extrema de los piadosos vecinos. Sólo por el mero hecho de escuchar los cánticos de los penados, ya no se sienten seguros en sus casas. Quizá esta susceptibilidad tiene que ver con la propia ilustración filosófica, que sigue teniendo problemas con otras formas de vida. Es necesario disciplinar a los presos y a los encadenados, cambiar sus formas de vida, porque son un peligro para el filósofo. El ilustrado, al parecer, vela por su seguridad al extender la ilustración. Este parece el mensaje. A fin de cuentas, no se trataba de un escenario tan diferente del de Platón. Como vemos, la seguridad del filósofo sigue implicada en el asunto. Sólo entonces, con unos presos maduros, Inmanuel Kant podría disfrutar de su casa, dispuesta “a un silencioso aislamiento de los ruidos de la ciudad y del mundo”,⁵ sobre la que dominaba el único retrato de Rousseau, el hombre que había desdeñado la casa como lugar natural del hombre y reivindicado el claro del bosque como espacio de libertad. Así que la retórica de la ilustración como culpabilidad bien pudiera venir de este escenario cotidiano de Kant, que le mostraba hasta qué punto la tutela culpable encarcelada era compatible con la comodidad, con la pereza e incluso con la alegría de las canciones. Lo decisivo es que todo aquello era incompatible con la seguridad y la serenidad del filósofo.

Ya Burckhardt, en su regreso a Berlín en 1882 había identificado una cierta falta de generosidad en el espíritu de la antigüedad helenística. Blumenberg lo ha recordado no sólo con motivo de su experiencia berlinesa ante el friso del templo de Pérgamo. La misma falta de generosidad se podía apreciar en el sencillo hecho de que Platón se hubiera negado completamente a revelar las relaciones vitales objetivas que daban a su relato de la caverna la fuerza que nos ha impresionado siglo tras siglo. No se trataba de una mera idea, sino de experiencias reales. Ese origen del mito en la vida cotidiana había sido cegado en el relato platónico, de la misma manera que Kant pasó por alto que estaba trasladando, quizá con precipitación, la experiencia de la culpabilidad de los presos a los tutelados inmaduros no menos culpables. En el caso de Platón, ese origen vital del mito venía dado por las noticias comunes de las minas de plata de Atenas, donde los esclavos, la clase más desdichada de hombres, vivían permanentemente encadenados en las grutas en las que cavaban, sin ver otra cosa que las sombras de

5 Kühn, o. c. p. 384.

la luz y la comida que le lanzaban sus guardianes. La pregunta de Burckhardt era algo más que la expresión de una duda. “¿No se apoyará la caverna platónica en impresiones de esas minas?”, nos dice.⁶ Con ello, expresaba su amargura ante la tesis que Nietzsche asumiría sin reservas, incluso con la emocionante previsión de la necesidad de su repetición en el mundo moderno: que la cultura estética de los griegos se sostenía sobre un inhumano sufrimiento. Para Burckhardt, como es sabido, aquí había un motivo más para el cercano pesimismo. Los mismos hombres que habían identificado aquello de lo que el ser humano podía sentirse más orgulloso, eran los que habían establecido la medida de la infamia que se puede cometer contra el ser humano. De la misma manera, Kant no quiere reconocer plenamente las experiencias sociales que dan sentido a su diagnóstico sobre la ilustración y que tienen que ver con su respeto como filósofo oficial y el valor superior de su tranquilidad sobre los miserables cantos de los presos. Todo esto nos permite sospechar, si bien sea como una hipótesis, que a la propuesta sobre qué sea la ilustración le es internamente necesario el olvido de las experiencias cotidianas del filósofo, así como de las proyecciones terribles con que juzga a sus contemporáneos. Platón ve a los ciudadanos de la democracia ateniense como si fueran los esclavos de las minas. Kant ve a los tutelados por el paternalismo político, religioso y social como los presos culpables que ante su casa cantan frenéticos. Esta interpretación de estados cotidianos de la gente ajena a la filosofía como si estuvieran inmersos de forma inconsciente en los peores suplicios, es propia del patetismo de la ilustración. La idea de la ilustración, ese es el espíritu del reproche de Blumenberg, olvida que estas interpretaciones proyectan sobre los demás sensaciones, valores, dolores y emociones que nos son propios. Estas proyecciones son otros tantos préstamos que la imaginación hace a la retórica de la ilustración. Pero el filósofo apenas se pregunta por el realismo de sus proyecciones. Jamás sospecha de su patetismo. Nunca se pregunta qué se esconde tras la violencia de esa interpretación de sus contemporáneos como tutelados culpables o como esclavos encadenados, a pesar de todo felices, pero siempre peligrosos.

2. PROYECCIONES

Blumenberg ha llevado las cosas al punto de que sea el filósofo el que explique su retórica, y no el ciudadano. Este punto es necesario en un filósofo como Kant, que ha partido de la necesidad de justificación ante el poder universal de la crítica. En realidad, Blumenberg ha visto un autoritarismo en la ilustración,

6 Blumenberg, *Salidas de Caverna*, o. c. p. 524-5.

aunque de naturaleza completamente diferente del que vieron Adorno y Horkheimer. Lo que en Fichte emerge como una dictadura de la razón, a través del grito “se les obligará a ser libres”, ya estaba anunciado en ese tribunal que sentencia culpabilidad de la minoría de edad que debe ser castigada con el recordatorio de la obligación de emanciparse bajo la amenaza de la descalificación moral subsiguiente. Todo esto reclama una interpretación de las franjas oscuras de las propuestas ilustradas. Si hemos de decirlo con Freud, esas franjas oscuras, de ser iluminadas, nos revelarían un saber social reprimido por el filósofo, en el que quizás pueda hacer pie un confuso pesimismo contrario al frágil optimismo ilustrado. Sólo una ilustración a medias, una ilustración que no ilumina sus propios supuestos retóricos, ni controla sus propios saberes, podría mantener ese optimismo. Platón nos da un ejemplo de esos lados reprimidos de lo que sabemos acerca del hombre. Para él había algo peor que vivir esclavos o encadenados. Más asombro le producía reconocer que se podía ser feliz viviendo encadenado. El dolor siempre fue visto por Platón como un elemento interno a la liberación. Sólo por el dolor, el síntoma verdadero de ser filósofo antes de serlo, se podía recordar.⁷ Pero el distraído de su verdadero estado mediante el juego placentero de luces y sombras, los juegos infinitos de las imágenes, este no puede recordar, ni identificar su verdadero estado, ni apreciar el dolor. Feliz en sus juegos, se dirigirá contra su liberador. He ahí la razón de la muerte de Sócrates. La escena de Kant no es menos inquietante, en esta misma línea. Los presos se pasan el día entonando himnos de alabanza a Dios. Era una señal acerca del poco placer que debían experimentar ante la perspectiva de la liberación prometida por la ilustración, una que pasaba por recordarles a cada instante su culpabilidad.

Cuando comparamos los dos escenarios reales que están detrás de las retóricas más célebres sobre la ilustración, descubrimos algo común a ellas.⁸ De los relatos ha desaparecido el dolor. En los dos relatos, los presos han dejado de sufrir. Los encadenados de Kant entonan himnos de alabanza a Dios. Los de Platón viven felices en sus combates agónicos para descifrar sombras y profetizar el futuro. Desde luego, que los encadenados de las minas y los presos prusianos eran otra cosa. Pero en el relato, los presos son metáforas. De hecho, sólo son dibujados en tanto molestan al filósofo, ponen en peligro su vida, impugnan sus creencias y hábitos. El dolor en todo esto es más bien fruto de una proyec-

7 “El círculo es inequívoco en Platón: para que alguien pueda llegar a ser filósofo tiene que serlo ya. Trasladado al mito de la caverna, esto significa que sólo un cierto malestar e insatisfacción con las sombras, manifiesto como ansia de saber y apartarse de lo múltiple podía preparar para el papel del filósofo dominador”. *Salidas de Caverna*, o. c. p. 117-8.

8 La relación real entre Kant y Platón tiene como lugar central el capítulo de *Kritik der reinen Vernunft*, “Von den Ideen überhaupt”, AK. III, pp. 247 ss. Cf. Blumenberg, o. c. p. 77.

ción. Lo sufre más el filósofo que aquel a quien se trata de liberar. El filósofo interpreta como dolor lo que ve. Pero en realidad le duelen los cánticos de los presos, no su sufrimiento. De la misma manera, lo que le duele a Platón es la felicidad de los encadenados, no que lleven sus cadenas. Sin embargo, contra todas estas evidencias, el filósofo insiste en que alguien, desde fuera, debe liberar a esos hombres que, como es natural, viven ajenos a la existencia de una liberación. La dificultad básica de la ilustración tiene que ver con una transferencia: alguien desde fuera, el filósofo, compara el estado habitual de sus paisanos con el estado de los encadenados. Pero en lugar de proyectar sobre ellos los cánticos de alabanza que verdaderamente escucha, supone en ellos el dolor de la prisión que sólo siente en sí mismo. El filósofo es así víctima de una mimesis incontrolada. El elemento vital de la comparación entre el suplicio de la falta de ilustración —que el filósofo percibe como una pérdida terrible en caso de que se produjera en él— y la situación de los penados debería ser el dolor de los encadenados. Pero este dolor no existe. El dolor, si existiera, haría inevitable la memoria y el afán de liberación. Si ese dolor no existe, el filósofo es un aguafiestas. De hecho, desea hacer sentir a los demás su dolor filosófico específico, la experiencia mental de que él sufriría mucho si estuviera preso como ellos en la carencia de la filosofía. Pero el filósofo tiene su filosofía, así que ni sufre, ni ve sufrir. Todas sus propuestas acerca del deber de emanciparse se basan en evidencias que sólo se dan en su imaginación y que en él se han cumplido no como deber sino inclinación propia. La descripción de la situación habitual del presente como prisión y culpabilidad inmadura choca con las evidencias que Platón y Kant tenían a la mano: los presos de la civilización, por lo que parecen, no son especialmente desdichados. ¿Cómo se puede organizar para ellos un mensaje de liberación? ¿Acaso no sería más efectivo que el filósofo se ocupara en disolver el dolor que únicamente él siente cuando *interpreta* la vida de los demás como dolorosa y cuando cree que puede ser uno de ellos? ¿Acaso no sería mejor que el filósofo se emancipara del miedo que siente ante aquellos a quienes interpreta encadenados, que se aclarase acerca de su inseguridad que padece ante ellos?

No reflexiono sobre el valor de la compasión en nuestra sociedad ni analizo hasta qué punto se ha convertido en un espectáculo. Como es natural, no me quiero implicar en un análisis acerca de lo que está en el fondo de esa proliferación del tratamiento estético del dolor. Se trata del contenido aristocrático de la filosofía y de la heterogeneidad del filósofo frente a los demás, por lo menos esa que le lleva a decir que sus paisanos viven en una minoría de edad culpable. En este sentido, Blumenberg ha propuesto acabar el proceso ilustrado exigiendo que el filósofo se aclare acerca de sí mismo y de su compulsión liberadora. Vayamos a ese momento en que el filósofo regresa de la luz a las sombras de las cavernas y entabla un diálogo con los encadenados. Entonces nos dice Platón que el filósofo

sofo no será competitivo para dialogar con los encadenados acerca de las sombras, ni siquiera podrá orientarse entre ellas, y hará el ridículo por no ser capaz de identificarlas. Platón dice: “¿No movería a risa y no obligaría a decir que precisamente por haber salido fuera de la caverna había perdido la vista y que, por tanto, era contraproducente intentar salir de la caverna?”. En suma: el filósofo habría perdido capacidad de adaptación al mundo de las apariencias en que viven sus paisanos. El diagnóstico de la ilustración parece lastrado de esta falta de vista. ¿Por qué se empeña en describir como una prisión algo que no es doloroso, sino agradable a quienes lo viven? La metáfora misma sobre la que se levanta la ilustración es así fácilmente impugnada. La protesta de Kant ante los vigilantes hubiera merecido esta respuesta de los penados y de los mismos carceleros: ¿por qué no nos deja en paz con nuestros cantos?

3. PROBLEMAS CON LA UNIDAD DE LA RAZÓN

¿De dónde viene ese modelo del filósofo como comparativo ontológico de humanidad, como criterio de existencia auténtica? Sabemos el veredicto que una ilustración fiscal ha lanzado sobre sus contemporáneos: son perezosos y cobardes. “Es ist so bequem, unmündig zu sein!” [Werke, ed. W. Weischedel, XI, 53], dijo Kant. Cuando analizamos su vida, tampoco nos resulta imposible imaginar que alguien observara con razón: “es tan cómodo ser uno de esos filósofos mayores de edad”. Cuando recordamos algunas experiencias de estos filósofos auténticos no tenemos especiales motivos para la admiración. Así que, en la figura tímida y pulcra de Kant ha visto Blumenberg un gesto irreparablemente hosco. ¿A qué esa violencia de juicio? Puede ser un poco molesto codearse con encadenados felices y locuaces, ¿pero hasta el punto de recordarle a cada paso su culpabilidad? ¿Es sabia esta retórica fiscal desde el punto de vista mundano? ¿Es coherente?

Al fin y al cabo, Platón siempre tenía un comparativo ontológico. Su sentido de la aristocracia era normativo y material. Podíamos pensar que entre los ciudadanos normales y los aristócratas de la Academia había la misma proporción que entre los esclavos de las minas y los ciudadanos normales. De hecho, con esa proporción juega todo el mito de la caverna, al que le subyace una especie de *Pasaje de la línea* constitutivo de la sociedad, paralelo al que describe las fases de la *episteme*. Pero Kant no tiene ni esa ordenación proporcional del mundo ni ese esquema material de vida superior en el que cifrar el ideal ilustrado y sus degeneraciones aritméticas. A Blumenberg le parece incoherente mantener la escenografía de los condenados y de la culpabilidad en un universo que, como el kantiano, ya no tiene un esquema de conducta normativo material con el que

compararse. Pues efectivamente, el mandato moral de ser en fin en sí mismo rompería con todo modelo normativo material y aseguraría una radical auto-referencialidad en la forma de vida.

Si tomamos en serio los dos grandes supuestos antropológico-morales kantianos, la naturaleza abierta del ser humano y el imperativo del cierre autónomo que ha de emprender al elevarse a fin en sí, tesis que proceden de la misma dimensión del ser racional, entonces tenemos dificultades para juzgar la vida de la gente como si no cumplieran estos supuestos. Si no hay un modelo material de vida, sino sólo el cierre de nuestra forma de vivir producido por el gesto autónomo de elevarse a fin en sí, inevitable en seres que son inteligencias, entonces parece prematuro juzgar que determinadas formas de vida sean culpables, por muy cobardes y perezosas que nos resulten. Si asumimos el carácter formal de los imperativos kantianos, y la imposibilidad de cumplimiento pleno de las exigencias morales en el tiempo de nuestra vida, debemos abstenernos de esos juicios.⁹ Cualquier contenido de conducta de nuestros contemporáneos respecto a su propio tiempo y talento puede ser comprendido como resultado posible de la decisión autónoma por elevarse a fin en sí a condición de que no nos haga violencia ni nos emplee como mero medio, algo que casi siempre depende más de nosotros que de él. El paternalismo, la culpabilidad y la cobardía no dejarían entonces de ser una adscripción externa, basada en ideales aristocráticos que, mientras tanto, no tendrían justificación, pues en todo caso aquellas formas de vida también serían fruto de la misma autonomía. De esta manera, y este es el punto central, la teoría moral kantiana chocaría con su retórica ilustrada que, al parecer, sabría demasiado acerca de la interioridad humana como para hablar de culpabilidad. La libertad básica de la moral, y la ausencia de comparativo material normativo que le es propio, chocaría con el juicio de culpa y cobardía que la retórica ilustrada adscribe a quienes no interpretan el deber ser como lo imagina el filósofo. De esta manera, Kant habría introducido como una norma lo que en todo caso no podría ser sino una preferencia sociológica, apegada a sus usos personales, a sus comodidades propias y, si fuéramos un poco exagerados, a sus cobardías. Podemos entender que su vida fuera grata para él y podemos perdonarle que tuviera una tendencia a considerarla como modelo. Pero sólo sería justo entenderla como uno de los frutos posibles de la libertad. No sería necesario proyectar sobre quien no la encarnara el juicio radical de cobardía y culpabilidad.

9 Todas estas son tesis kantianas. Para Kant, como recuerda Blumenberg, “la vida es demasiado corta para dar cabida a la plena realización del sujeto moral, sometido a una exigencia despiadadamente excesiva respecto a la medida de ese tiempo que no admite que las condiciones físicas sean indiferentes frente a los méritos del sujeto para ser feliz”. *Salidas de Caverna*, o. c. p. 150.

La retórica fiscal de Kant, así, afecta a la teoría de la razón propiamente dicha, y realiza una operación que la *Crítica* habría debido prohibir. Con agudeza, Blumenberg señala que la propia *Crítica de la razón pura*, como proyecto moderno colmado por el éxito, tenía como finalidad generar un sentido cerrado de experiencia, un huerto concreto, en el que desplegar un trabajo capaz de poner límites a la imaginación. En el fondo, nos ofrecía “una vuelta a la caverna de una legalidad específica de las apariencias”.¹⁰ De hecho, esa construcción de experiencia tenía que ver con la creación de un ámbito de seguridad, de comodidad. Las leyes de la experiencia eran otros tantos dispositivos de “protección contra lo desconocido exterior, en la angostura de un espacio acorazado aunque a cambio amparado por la exactitud e instalado en la previsión”. Era difícil de explicar que las mismas cautelas y la misma compulsión antropológica de base, la seguridad y la comodidad, merecieran en la moral el nombre de pereza y cobardía.¹¹ Hubiera sido extraño decir por ello que la *Crítica de la razón pura* era una manifestación de culpabilidad.

Con toda claridad, la tesis de base es que no existe tránsito alguno entre la física y la ética, entre la razón pura y la práctica, entre los fenómenos y los noumenos. Kant parece juzgar como razonable al hombre que busca ansioso seguridad en el conocimiento y como cobarde al que la busca en la moral. Dado que él mismo ha volado los puentes desde la experiencia al deber, y ha demostrado inviable la seguridad teórica definitiva, debería haberse mostrado más comprensivo con los mecanismos psíquicos para eliminar inseguridad y desdicha en la moral. Si, en efecto, “nada en el mundo de la objetividad teórica remite a lo que debe ser”,¹² entonces se puede hablar todo lo que se quiera de incapacidad en el uso moral del entendimiento, una incapacidad más bien constitutiva, pero no de culpabilidad. Desde luego, la genealogía de la cobardía que nos ofrece Kant era muy precisa y se basaba en un análisis antropológico certero que tiene a la muerte como horizonte. Pero si este análisis es verdadero, entonces la inmadurez no parece señalar a un estado que, por lo que concierne al ser humano, pueda quedar completamente atrás. Si esto es así, no parecería muy relevante afirmar que resulta cómodo ser inmaduro. Más bien habría que decir que no hay manera de mantenerse en la incomodidad que produce la inmadurez endémica al hombre. Luchar contra el prestigio de la comodidad sería entonces más bien inviable. Sería más persuasivo proponer una retórica sobre modelos distintos de comodidad. Sucede lo mismo con la supuesta batalla de Kant contra la felicidad. Sería mejor plantearla en términos de una batalla por otra hermenéutica de la felici-

10 *Salidas de Caverna*, o. c. p. 618.

11 Esta coherencia entre antropología y moral era necesaria en Kant, como recuerda Blumenberg, *Salidas de Caverna*, o. c. p. 233.

12 *Salidas de Caverna*, o. c. p. 616.

dad, una que no creyese que todavía necesitemos reforzar el hedonismo. Pero en todo caso, desde la forma de la ley moral, no se puede crear realismo moral, un mundo común de evidencias morales, sin usar los elementos psíquicos que se ponen en marcha en la construcción de realidad. Frente a los críticos conservadores de Kant, que pretenden impulsar una normatividad que afecte al contenido material de los actos morales, Blumenberg se ha atenido a las consecuencias tolerantes del formalismo ético. Sí, puede que la pereza sea la base subjetiva de la comodidad, pero ¿quién no desea fundar su vida sobre ciertas repeticiones más o menos automatizadas? Una vez más: si el ser humano tiene una naturaleza abierta, y de su razón teórica no se deriva cómo cerrarla, entonces bien puede ser que los resultados prácticos aceptables sean varios posibles. La lógica, la posibilidad, en suma, no es “un instrumento autónomo para arreglárselas con el mundo [...] porque su referencia de realidad no está a nivel con la ética: la lógica carece de referencia de realidad”.¹³ Por eso, la ética tiene que producirse desde sí misma. En un momento de su libro, Blumenberg habla con cierto enojo del absolutismo pedagógico: si el hombre no tiene “una imagen definida de sí mismo, a cuyas expectativas pueda aferrarse”, entonces la ilustración no puede ser otra forma de proyecto pedagógico único. La denuncia del autoritarismo y de la dependencia de los viejos tutores no puede ser la reclamación de otro monopolio educativo material.

La descripción que hace Kant de la comodidad nos retrata sin contemplaciones, es cierto, pero no parece fácil escapar a ese retrato cuando se lleva como él una vida reglamentada hasta el segundo. Respecto a las dependencias personales y tutelas no parece que las sentencias de culpabilidad lanzadas sobre los demás sean menos externas que las que otros podría lanzar sobre nosotros. Si nadie tiene el hilo de la salida de la caverna, entonces nadie puede decir qué salidas son falsas. Si el verbo “sich aufklären” es en verdad reflexivo,¹⁴ entonces ¿en qué podría anclar un juicio que establece de manera objetiva y externa tal curso de conducta como ilustrado? Leyendo el pequeño artículo sobre la Ilustración, por un instante parece que escuchamos a Panecio, como si *Physis, logos, ethos* fueran un organismo o pudieran serlo, lo cual no es de extrañar, ya que Kant, en esta época, está releendo los *Oficios* de Cicerón para contestar a Garve.¹⁵ Pero

13 *Salidas de Caverna*, o. c. p. 621.

14 Cf. *Salidas de Caverna*, o. c. p. 451.

15 En efecto, sabemos que Kant deseaba contestar el libro de Garve sobre *Observaciones filosóficas y ensayos acerca de los libros sobre los deberes de Cicerón*, editado en 1783. El libro en cierto modo era una revisión particular del libro de S. Pufendorf, *De los deberes del hombre y del ciudadano según la ley natural en dos libros*, ahora editado por Salvador Rus en el CEC, Madrid 2000, igualmente basado en Cicerón. Cf. Kühn, 391ss. De esa revisión de *Los Oficios* surge la *Grundlegung* kantiana, la verdadera crítica radical de la comprensión estamental de la dignidad humana.

estas tres dimensiones no son orgánicas al hombre. Al contrario, son parte de lo que Weber llamó la separación de las esferas de acción. Un libro cosificado que nos transmite el saber sin que ejerzamos el entendimiento, un director espiritual que sustituye mi conciencia moral y me dicta lo que debo hacer, un médico que me prescribe una dieta sin que yo ejerza mi criterio acerca de lo que me sienta bien o no: esta comodidad, todo esto y mucho más que en nuestra época ha llegado a identificarse con la bio-política, es algo más que un capricho. Podíamos expandir los ejemplos, desde luego, y llevarlos a la comodidad en la educación de nuestros hijos o en la averiguación de nuestro derecho. Incluso esa especial variación que la comodidad sufre en la época burguesa, la condición de posibilidad de la misma: basta con que se pueda pagar. Wenn ich nur bezahlen kann... es una comodidad que, no conviene olvidarlo, se conquista con duro esfuerzo y trabajo, que ni es cómodo ni es alegre. Pero todo estos hechos son quizás otros tantos procedimientos que evidencian la necesidad en nosotros de seguir viviendo en un mundo común no sólo en las representaciones de los fenómenos, sino en nuestras percepciones acerca de nosotros mismos.

Es curioso que el libro de Blumenberg no haya dedicado un capítulo a Kant. Sin embargo, todo él está atravesado por comentarios que tienden a mostrar que, en el fondo, Kant no ha roto definitivamente con Platón. Si no vale ninguna *paideia* desde fuera, tampoco vale la kantiana, con sus juicios de “esto es culpable, aquello es cobarde, esto otro cómodo”. Así que respecto a lo que nunca sabremos nada, no deberíamos tener un juicio tan seguro como todo esto. Blumenberg aquí es un serio discípulo de Husserl: la verdadera ilustración hace *epojé* respecto al *ethos* del otro. Desde luego: ni dependencia de la filosofía ni dependencia de la no-filosofía. Si todo lo que confiere dignidad al ser humano es universalizable, entonces ya va siendo hora de que digamos que una filosofía capaz de juzgar la culpabilidad e inocencia de la gente no forma parte de la dignidad humana. El viejo kantiano decepcionado que es Blumenberg de repente nos parece mostrar el motivo. Se requiere más coherencia en Kant. Si la teoría puede vivir sin retóricas y estar segura con ello, la ética no puede hacerlo. Pero entonces la retórica de la culpabilidad es pésima, autoritaria. Si “la filosofía se descubre arte de la resignación y domeña la energía de grandiosas expectativas cuya decepción puede llevar a que se vuelvan en cólera contra el mundo”¹⁶, entonces una retórica más filosófica debería dejar de juzgar en términos de culpabilidad, ya que no puede ofrecer evidencias teóricas acerca de lo que significaría madurez. Ahora vemos el motivo profundo de la crueldad de Kant. La expectativa grandiosa de una filosofía universalizada no ha sido reducida en él. De ahí que sólo pueda reconocer que, si no ha llegado a ser universal, se debe a

16 *Salidas de Caverna*, o. c. p. 649.

la culpabilidad de los sujetos. Una filosofía como modo de vida que asume su particularidad debería escapar por igual a Platón y a Kant. Esa sentencia culpabilizadora parece fruto de la cólera producida por la decepción de la expectativa grandiosa de universalizar la vida filosófica, de extender lo que el filósofo llama emancipación, sin poder nunca concretarlo de veras. En suma: la perspectiva narcisista de hacer del filósofo el auténtico y verdadero hombre.

En este sentido, las diferencias de un espíritu forjado en Kant con un espíritu forjado en Platón deberían ser decisivas. Es muy coherente que la historia del platonismo haya reforzado no tanto la idea de desencadenar a los que no son filósofos, cuanto la idea de someterlos mejor para dirigirlos de manera apropiada. Esta es la ineludible salida de quien, contra Kant, no ha conocido los abismos entre la teoría y la ética. Ese viejo desconocimiento seguiría vivo en el discurso del rectorado de Heidegger en 1933. La *anamnesis* ofrecería en Platón sólo el punto de partida de una cooptación. El que recordara, filósofo que por fin llega a la autoconciencia, se desencadenaría a sí mismo. Como el analista de Freud, el filósofo no obligaría a recordar. Sólo despertaría el placer de hacerlo a las almas selectas y afines, y esto por la felicidad de volver a ver juntos los arquetipos que contemplaron en otra vida. El esfuerzo de hacer memoria es el placer de revivir, aunque hoy sepamos que es el placer del éxtasis ante una posibilidad estética aceptada como propia. El camino de la *paideia*, en este sentido, aunque una mediación, no sería universalizable y con ello la dignidad del gobernante no podría democratizarse. Al contrario, la *paideia* explicaría la existencia de la caverna y el escaso número de salidas. Aunque sea cómodo este presente perpetuo de los encadenados entregados a las imágenes nuevas, placenteras, brillantes que nunca han de faltar, y que los sofistas en cada momento sirven a su público, la belleza de los arquetipos es más refinada y vibrante. La geometría y la proporcionalidad en la *episteme* y en los estamentos sociales se volvería a presentar en los grados de belleza y en el placer estético asociado a ella y a sus copias. Desde luego, cada uno tiene derecho a considerar excelente un placer, un conocimiento, una belleza. Lo intolerable en Platón y en Nietzsche, tanto como en Jünger o Hitler, es que esta superioridad estética implique el mando político y la desigualdad constitutiva de un estatuto.

El problema kantiano surge del mantenimiento de estos ideales aristocráticos en un universo que, de manera coherente, sólo puede aspirar a ser democrático. El esfuerzo kantiano surge directamente de la previsión estoica y averroísta de que todos participamos en el entendimiento, en el *logos*. Esta participación substituye la necesidad de la *anamnesis* y su connotación aristocrática. La tesis básica de Kant reside en que el *logos* está a nuestra disposición y, aunque puede ser inhibido tanto como la memoria, todos compartimos de manera universal los contenidos *a priori* de su estructura. Sin embargo, mientras que

esas estructuras *a priori* generan realismo en el ámbito de la teoría, no generan el mismo sentido de realismo en la ética. Esa pérdida de realidad común en la ética es la que llamó la atención de Kant en su escrito sobre la ilustración. Así que el *logos* en la ética, al contrario de lo que sucede en la *Physis*, no produce experiencias materiales realistas, pero tampoco experiencias arquetípicas diferentes, como era el caso de la *anamnesis* platónica. Así que Kant debería haberse enfrentado al problema del mundo moral común con plenitud de conciencia y, en este sentido, a la necesidad de la retórica para construirlo. Si esta retórica ha de ser propia de un universo democrático no puede empezar culpabilizando. Es más, la tesis de Kant sugiere que ciertas preguntas, conectadas con la inclinación metafísica del ser humano, son internas al uso del *logos* y nadie puede detenerlas. Pero el *logos* como tal no puede presentar más que aporías. Por eso, en el ámbito ético, para dotarse de realidad ética común, el *logos* sólo puede hacer pie en la retórica verosímil del mito, a cambio de renunciar a la certeza.¹⁷ Se trata así de una imaginación ética, que esté en condiciones de sustituir en el terreno del mundo común a los esquemas de la imaginación teórica y que le ponga límites a la condición histórica de la fantasía, a esa imaginación reproductiva entregada a una mimesis indomable de lo azaroso. Como es natural, esta retórica, de la que he hablado en otros sitios,¹⁸ no se ejerce desde una heterogeneidad entre el filósofo y el oyente. Antes bien, en la medida en que procede del símbolo y del mito,¹⁹ acoge por igual al filósofo y al oyente en una supuesta competencia hermenéutica común a ambos. Que el mito nos acoja o deje de hacerlo no es un asunto de culpabilidad, sino de accesibilidad. Hacer circular los mitos es el único comparativo ontológico que no implica autoritarismo, porque como hace tiempo recordó Kerenyi, el mito permite muchas encarnaciones originales diversas. Una razón consciente de su propio mito me pareció una consigna verosímil hace ya mucho tiempo y hoy quizás con más motivo me lo sigue pareciendo. Blumenberg creo que se sentiría satisfecho si pudiéramos en relación la incapacidad de la razón pura a la hora de crear un realismo ético con la insuperable necesidad del mito para el hombre. Aquí me gustaría añadir que Freud fácilmente podría unirse al consenso. El mundo común puede seguir siéndolo gracias a la continua proliferación de la hermenéutica del mito en que, finalmente, la retórica tiene su ejercicio preferido desde siempre. El trabajo de la ilustración, así, sería más bien el de un intérprete tolerante que el de un fiscal agresivo.

17 "El mito disuelve las aporías del *logos* al precio de no poder ofrecer su certeza". *Salidas de Caverna*, o. c. p. 97.

18 Cf. J. L. Villacañas, *Sistema filosófico y esferas de acción*. Daimon. 2002.

19 Cf. mi *Summula*, Heraclea, Madrid, 2002, para las relaciones entre mito, ética y esferas de acción. He procurado desplegar de manera informal esta relación en mi *Latidos de la Ciudad*, Ariel, Barcelona, 2004.

4. UNA FENOMENOLOGÍA DE LA HISTORIA

Pero esta retórica de la culpabilidad, que a Blumenberg le parece tan cercana a la definición dogmática de una forma de vida, y ajena en el fondo a la teoría kantiana de la razón, esconde según nuestro autor una mala filosofía de la historia. En este punto, cabría decir cuanto antes que toda filosofía de la historia sería mala. El supuesto de que existe algo así como un estado de madurez respecto al cual se sería culpable por no asumirlo, constituye, desde luego, la clave fundamental de la filosofía de la historia. Robespierre y Stalin lo han usado con generosidad. Kant siempre es menos drástico. Para él, a la altura de 1784 se debía ser consciente de los derechos y deberes, de las normas capaces de asegurar cierta salud anímica, de los principios de una dieta correcta, de las exigencias de contribuir al conocimiento y técnicas humanas. Estar a la altura de los tiempos era para Kant fácil y sencillo. Bastaba con dejar a los espíritus en libertad y sólo con ello se tendría poco menos que asegurada la configuración de un consenso con el que transformar los estatutos de las instituciones públicas, incluida aquí la constitución política. El programa de la filosofía estaba fijado para siempre y parecía sencillo asegurarlo en su expresión progresiva. De este modo, la culpabilidad podía cifrarse con facilidad en la desobediencia a la norma perenne de la razón. La crítica parecía haber fundado un terreno sólido y para Kant sólo se trataba de asegurar sus fuertes principios. Esta visión de las cosas le parece a Blumenberg infundada. De hecho, es una de esas construcciones grandiosas respecto a la que la filosofía debería enseñar a despedirse, o por lo menos aprender ella misma el modo de hacerlo.

Frente a esta filosofía de la historia claramente normativa, Blumenberg propone una fenomenología de la historia.²⁰ Como es natural, no existe en nuestra autor la pretensión de proponer una teoría general, para la cual sin duda tendríamos que analizar el problema de las generaciones, puesto en circulación en

²⁰ La primera discusión filosófica que recuerdo con Fernando Montero Moliner tuvo precisamente este asunto como tema. Era en el colegio mayor San Juan de Rivera, y corría el año 1973. Estaba en mi primer año de carrera y vino a dar una conferencia invitado por los seniors del colegio, entre ellos Carlos Moya Espí. Su tema era el método fenomenológico y mi objeción, que él desbarató con facilidad, consistía en que los límites de la fenomenología tienen que ver precisamente con un adecuado reconocimiento del carácter fluido de la historia. La esencia de la historia no parecía afín a la aprehensión esencial de la fenomenología. Pues no se trata aquí del mero suceder temporal, sino de un suceder concreto y material, lleno de un contenido que parece contaminado de facticidad. Hoy no puedo sino apreciar que Montero tenía razón. Sirva esta mención para recordar a Montero en Salamanca, lugar en el que, en el año 1981, daría mi primera conferencia universitaria justamente celebrando el segundo centenario de la KrV y precisamente compartiendo mesa con el mismo Montero Moliner. Quiero recordar aquí a quienes fueron nuestros amables anfitriones: Mariano Álvarez y Cirilo Flórez.

el párrafo 74 de *Ser y Tiempo* por Heidegger, y luego por Ortega. Esta fenomenología tendría que aprender mucho de esa antropología basada en Freud que Harold Bloom utilizó de forma magistral en su libro *La ansiedad de las influencias*. Al mismo tiempo, podría recibir elementos de la teoría de la recepción, de Jaus, y de la irrenunciable transformación de la obra en la propia recepción hermenéutica. Todo esto podría traerse a mención cuando pensamos las dificultades de que un problema dado pueda pasar a la generación siguiente con la misma fuerza normativa. La misma noción de culpabilidad no rige en el paso de una generación a otra. Lo que Bloom ha reconocido sutilmente es que la ansiedad de la deuda entre generaciones es más fuerte que la herencia de la culpa ante la norma. Hay en juego en ese tránsito una libertad más profunda que no puede abordarse con prejuicios acerca de madurez o capacidad unívocas desde el punto de vista normativo. El programa ilustrado, construido con una normatividad muy fuerte e incisiva, no puede garantizar su futuro con retóricas coactivas. Por muy sólidos que sean sus fundamentos normativos, el impulso de creatividad, que la misma norma moral avala y que, en último extremo, quiere luchar contra el tedio y la ansiedad de la repetición, es todavía más fuerte. No verlo así sería ir contra la naturaleza de las cosas. Sin embargo, forma parte de esta naturaleza misma tanto la existencia de inteligencias que prefieren vincularse al terreno de juego de las normas materiales, como la de otras que prefieran indagar lo que hay más acá de las seguridades normativas. Si hay algo a favor de la filosofía de Kant reside en que en ambos casos se requiere la afirmación de la libertad, un punto de no retorno para la inteligencia. Con cierto afán propio de un espíritu de paradoja, ahora comprobamos que esa libertad queda más garantizada rebajando las pretensiones normativas ilustradas que fortaleciéndolas.

El caso es que esa libertad básica de la inteligencia creadora, con sus ansiedades y deudas, se aprecia en cualquier fenomenología de la historia. Blumenberg ha dicho: “cada época es fase de incubaciones de objeciones y contra-argumentos con cuya virulencia busca ella darles fin y hallarse al fin”²¹. No se habla aquí de una vinculación a los que fueron problemas de la generación anterior, sino objeciones y contra-argumentos que muchas veces significan más el abandono de las viejas cuestiones que su culminación. En estos abandonos una época también se puede encontrar a sí misma. En este caso concreto, Blumenberg ha recordado que un año después de que Kant definiera el proyecto ilustrado y decretara que quien no se vinculara a él sería caracterizado como culpable, estallaba la disputa del panteísmo, por la cual se expresaba la rebeldía romántica ante el mundo asegurado por la *Crítica*, un mundo que de repente parecía irrespirable en su seguridad. De la misma manera que Lichtenberg se

21 *Salidas de caverna*, o. c. p. 452.

pasó la vida apreciando en sí mismo cuántas supersticiones podía todavía albergar su alma, a pesar de su meticulosa atención ilustrada, la filosofía de repente mostraba hasta qué punto no había norma alguna que pudiera vincularla a la norma de la filosofía crítica. Como Hamann sugirió una vez, todo en Kant depende de la buena voluntad de acogerse a su noción de voluntad buena. Esa buena voluntad había desaparecido en el mismo instante en que se definió la voluntad buena. “La cuestión quedaba apartada, y no contestada”, recuerda Blumenberg. De repente, el mundo que prometía un conocimiento indefinidamente ampliado, no respondía con suficiencia a la curiosidad humana. De eso es testigo el romanticismo. La realidad antropológica parece hablarnos de una libertad que está más allá de una normatividad vinculada esencial y exclusivamente a la claridad de mirada. Un testigo de la época, Goethe, comprendió que el color era siempre una línea de frontera entre la luz y la oscuridad. Su hostilidad a la idea de Newton tenía que ver con su rechazo de la idea de que la luz fuera una realidad completamente blanca. De la misma manera, Blumenberg ha visto que la pluralidad de la libertad impide quedarse satisfecho con la luminosa claridad del fenómeno científico. La fenomenología de la historia debe sencillamente registrar la pluralidad que esa libertad genera.

La historia como huella de la libertad humana: esa es la enseñanza de quien ya no presta oídos tan fieles a la teoría del progreso. Quizá por eso Blumenberg ha llevado el título de historicista con orgullo. En la historia, desde luego, también podemos comprender lo que resultó vencido y también podemos asumir que en ello hay un sentido posible para nuestra libertad. Pero incluso un kantiano debería ser sensible al hecho de que todo lo forjado por la libertad humana es, desde cierto punto de vista, esencial. En este mismo sentido, debería comprender que nada debe perderse. Ahí el alejandrismo hincó sus raíces en la necesidad de mantener viva la aventura del hombre. Quizá entonces la consigna de liberarnos de las cadenas de la caverna no se escuche de forma tan intensa. “Las cavernas guardan antiguas sabidurías. Son lugares de asilo de lo vencido y dejado atrás, de una sabiduría de secretos en lugar de serlo de la ciencia y sus conocimientos. No hay repetición en la historia, cierto. Pero los cambios de dirección resultantes de la decepción o del hastío ante promesas excesivas despiertan recuerdos de lo que no puede haber sido tan repulsivo, cuando se soportó durante tanto tiempo”.²² Blumenberg, que vio en la modernidad la reacción ante las promesas incumplidas de la religión cristiana, ha reclamado de la modernidad que renuncie a verse a sí misma como la miope heredera de esas mismas expectativas, transferidas ahora a una razón salvadora. En ese sentido, el gesto fiscal de Kant es, se nos antoja, mucho más antiguo. Las resistencias ante su gesto, y

22 *Salidas de caverna*, o. c. p. 454.

la emergencia de sentimientos más complejos comenzaron a circular con la reacción de Novalis al criticismo, pero se habían escuchado antes, con la reacción de Herder a Voltaire. Todo esto ha sido estudiado. Blumenberg nos recuerda, sin embargo, que el fruto de esta literatura ha sido casi siempre otra forma de pedagogía que no tiene nada que ver con el autoritarismo platónico ni con la actitud fiscal kantiana. En las novelas románticas siempre hay un preceptor, desde luego. Pero uno que se ha desarmado normativamente. Se trata por lo general de un preceptor que relata, como sucede en los libros de Kierkegaard, y que asume la naturaleza literaria de la retórica. Quizá debamos asumir esta radical implicación del relato en la pedagogía de un ser que, mientras tanto es meramente histórico. *Historia magistra vitae*, dijeron los clásicos. Una fenomenología de la historia, y un magisterio de la narración sería así, junto con la metodología del conocimiento científico, un mapa filosófico que no tendría dificultades en llamarse heredero de la ilustración y su corrección misma. Ya no estaría tan concentrado en demostrar la naturaleza moral del ser humano, sino que, dándola por supuesta, hablaría a su humanidad libre e inteligente. La normatividad de la libertad, en este caso, sería más bien la divisa de ese alejandrismo: no olvidar ningún relato del que la propia libertad y creatividad humana puedan extraer enseñanzas en cada uno de nosotros.

JOSÉ LUIS VILLACAÑAS BERLANGA