

infringir  
 esta nuestra página de  
 5 de *absolución, amparo,*  
 aprobación, confirmación,  
 añadidura, suplemento,  
 decreto, declaración y mandato,  
 o con audacia temeraria contrariarla.  
 10 Y si alguno presumiera intentar esto,  
 sepa que incurrirá  
 en la indignación de Dios omnipotente  
 y de sus santos Apóstoles Pedro y Pablo.  
 Dado en Roma, junto a San Pedro,  
 15 año de la Encarnación del Señor  
 de mil quinientos cincuenta,  
 a veintiuno de julio <sup>67</sup>,  
 en el primer año de nuestro Pontificado.

## UNA ARTICULACION DE LA CONTEMPORANEIDAD DE KANT

Por A. FORNARI (Santa Fe)

### I. PRESUPUESTOS TEMATICOS Y METODO

1. En la presente exposición pretendemos situarnos en función de una lectura del texto integral kantiano. Ello mediante una formulación de las vicisitudes de su intención ontológica. La queremos reinteligibilizar contextualizándola en el debate filosófico que hoy nos parece significativo, introduciendo en él una instrucción kantiana. Pero para eso conviene previamente pasar por el desierto de la pérdida de esa misma intención ontológica; tal pérdida encuentra en el mismo discurso de Kant su complicidad. El epistemologismo de la prolongación neokantiana no es una contingencia arbitraria. Exacerba la evidente ansiedad epistemologista que recorre la Crítica de la Razón Pura. Pero en tal unilateralización el neokantismo se priva a sí mismo de la intencionalidad crítico-metafísica y antidogmática de Kant. En efecto, la preocupación epistemológica expresa la situacionalidad de Kant. Respondiendo a ella pretende liquidar un filosofismo paralizante de la aventura humana en el camino de la verdad, para recolocar al pensar en la veracidad, tras el abandono de seguridades, ideológicamente exigidas. El olvido epistemológico de la intención ontológica hace que la crítica se convierta en dogma.

Por tanto: una lectura hodierna de Kant puede pasar por la explicitación de una intención ontológica recuperable en el texto integral, allende los acentos de su situación inicial. Esto es: aprehendiendo tal referencia situacional como mediación para una reapropiación de dicha intención desde nuestra situación. Es posible detectar en Kant, al par de su crítica explícita de la metafísica racionalista, incapaz de fundar y limitar las pretensiones del reto epistemológico de su época, otra crítica, tal vez más implícita y germinal, ya del positivismo, ya de las filosofías de la praxis que lo prolongan, tanto bajo la forma de un saber absoluto inmanente-

<sup>67</sup> Traducimos "duodecimo kalendas Augusti", por "veintiuno de julio...".

mente posible de la historia, como bajo la forma de un escepticismo histórico-social funcionalista.

2. Sin embargo, articular la contemporaneidad de Kant implica testar el sentido global del texto kantiano en el banco de prueba heideggeriano de la diferencia ontológica. La cuña inomisible que Heidegger ha legado a nuestra época es que ya ningún pensamiento puede atrincherarse con ufanía en la indiferencia ontológica. Hoy, tal vez como nunca, la criticidad implica un paso por la discusión ontológica, si no quiere incurrir en una postulación estafadora de su deuda prefilosófica. La trascendencia crítica del discurso ideológico es correlativa a la compenetración que ligue "ente" y "ser" en su irreductible diferencia. Y es correlativa, por tanto, a nuestro acceso a esa diferencia en la identidad. Dice Lotz en artículo que citaremos, p. 22: "Esta distinción (entre ente y ser, A.F.) tiene consecuencias en el pensamiento; como la razón percibe al ser, la inteligencia puede comprender al ente; la manifestación del ser (alézeia) posibilita la asimilación al ente (ortózes), y en este fenómeno nosotros, gracias a la revelación del ser, dejamos al ente ser él mismo (. . .). Según esto, el ser es el fundamento por el cual el ente es él mismo, o sea, precisamente ente y se revela como él mismo". Mediante la minimización de la diferencia ontológica, Kant es un cómplice activo en el proceso de consumación de la historia del olvido del ser. Al respecto no necesita pruebas la insistencia con que Kant se sitúa en la abolición de toda metafísica especulativa; su fascinación por la fructuosidad cognoscitiva y la solidez estructural de las ciencias naturales; su pretensión de estar en lo definitivo acerca de la única metafísica posible como tratado del método; su candidez en cuanto a que, después de él, lo único que resta es la adaptación didáctica de su análisis trascendental. El neokantismo, visto en sus supuestos, es la institucionalización de la crítica kantiana en una especie de congratulación fenomenista, aburguesada en la autolimitación gracias a su autocensura metafísica. Y esto es también un rostro de Kant. Pero su peculiaridad es que desfigura la vitalidad kantiana integral.

3. Esta excitación interior al kantismo nos conduce a proponer una contemporaneidad de Kant como reconstrucción de su intención eútica perdida por la misma tradición kantiana.

Vamos, por tanto, a instruir nuestra problemática articulando la reflexión sobre la base de un trípode textual, dado por Ricoeur<sup>1</sup>, Kant<sup>2</sup> y Lotz<sup>3</sup>.

Desde Ricoeur colocamos el hilo orientador de este trabajo; recuperar el sentido crítico-metafísico de la filosofía kantiana. Los dos artículos que de él asumimos son suficientemente representativos de su comprensión de Kant y, tal vez, del kantismo inherente a su propia filosofía, que se coloca a sí misma en la tradición reflexiva. El pasaje por Lotz representa el pasaje de Kant por el filtro de la más sostenida reivindicación de la metafísica: la tradición tomista. Este señala cómo el olvido del ser en Kant es correlativo a su obturación de la diferencia ontológica. Sobre este aspecto se destaca la tradición neokantiana. Ahora bien, Ricoeur, al dialectizar Kant y Husserl, mostrando el fenomenismo de éste, por oposición a la intención ontológica de aquél, no hace más que recolocar en la prolongación neokantiana de Kant, que, a su vez, se fundamenta en el texto del filósofo de Königsberg. Por tanto, recuperar hoy la intención crítico-metafísica de Kant implica, de algún modo, erguirse contra Kant. Lo hacemos mediante la prestancia metafísica de Lotz. Como llave textual que dé cuenta de esa excitación interior al kantismo, juzgamos representativo, dentro de su límite propio, al Prefacio a la Segunda Edición de la Crítica de la Razón Pura. Es un texto que expresa globalmente la intencionalidad del pensamiento crítico de Kant. Pero entonces a esta altura del debate, el proyecto ricoeuriano reivindicante de la intención ontológica del caso, debe ser entendido como una crítica a la crítica de la metafísica. Esto es, una crítica al punto de partida de la obra de Kant. No evidentemente para restaurar una ontología precrítica, sino para prolongar esa misma intención crítica originariamente kantiana, no sobre un fantasma del pasado, sino sobre nuestra propia

<sup>1</sup> *Kant et Husserl*, en *Kant-Studien*, 46 (1954-1955), pp. 44-67 (desde ahora citaremos: R., K-H, p. . .). *La Liberté selon l'espérance*, en *Le Conflit des Interprétations*, E. du Seuil, 1969, pp. 393-415 (desde ahora citaremos: R., L-E, p. . .).

<sup>2</sup> *Prefacio de la Segunda Edición (1787)*, Crítica de la Razón Pura, Losada, 1961 (cita: Pref., p. . .).

<sup>3</sup> *A diferença ontológica em Kant, Hegel, Heidegger e Tomás de Aquino*, Revista Portuguesa de Filosofia, Janeiro-Março 1977, pp. 21-36 (sólo la parte de Kant y Hegel) (cita: L., D-O, p. . .).

situacionalidad dogmática: el imperio de una racionalidad instrumental en nuestra cultura y el despunte de críticas intrascendentes de esa racionalidad inmanentista.

## II. OMISION KANTIANA DE LA DIFERENCIA ONTOLOGICA

“En Kant, la diferencia ontológica no tiene relevancia; el ente no es atingido en cuanto ente, porque falta la revelabilidad del ser y así, no se supera el olvido del ser” (L., D-O ( p. 22). El Kant epistemológico, concentrado en la legitimación del saber constituido, inhibe una apropiación inmediata de las cosas como tales por el saber, puesto que tal pretensión es la madre del escepticismo en el plano teórico y del fanatismo en el práctico (Cf. Pref., p. 142). La actitud escéptica de Hume proviene de su haber abdicado de la crítica justo en el comienzo, sin prolongarla en una “ciencia formal”, colocándose así en contradicción con el hecho de la ciencia.

La quiebra de la inmediatez en nuestra relación con el ente, atingido ahora sólo en cuanto objeto determinado por la subjetividad, reduce el horizonte de la experiencia a la posibilidad de aplicación de la objetividad inmanente al sujeto: “no podemos tener conocimiento de los objetos como cosas en sí, sino en tanto que son objetos de la intuición sensible, es decir, como fenómenos. De esta parte analítica resultará desde luego que todo conocimiento especulativo posible de la razón debe limitarse únicamente a los objetos de la experiencia” (Pref., p. 137).

De ahí el resultado de la deducción trascendental de las categorías expreso en el § 27 de la Crítica: “no es posible ningún conocimiento a priori a no ser de *objetos* de una experiencia posible”. Lotz concluye de ello:

“De este modo, el hombre, al menos en el campo teórico, queda *excluido* no sólo de lo *en sí*, sino, como consecuencia, también de lo metafísico. Queda limitado a lo que le es abierto por las condiciones humanas del conocimiento, y por eso, arrojado en la finitud que le es propia, lo que equivale a excluirse de la comunicación con otras inteligencias, principalmente con la inteligencia absoluta. Sólo la razón práctica ultrapasa la finitud puramente humana, está en la comunicación con las otras inteligencias y, por tal medio, en su finitud, irrumpe un momento de infinitud y, con lo en sí, accede

a la metafísica” (L., D-O, p. 24). El olvido del ser pervierte al ente en lo aparente, “lo en sí en lo para nosotros” (Ibid.). El desarraigo ontológico del entendimiento conduciría a una desnaturalización de la mediación teórica como fortalecimiento y concreción de la intersubjetividad. Instalaría a la inteligencia en un solipsismo ontológico radical, excluiría de la cultura la pregunta por lo Absoluto. La cuestión del ser queda ridiculizada como la más abstracta de las cuestiones, permisiva de divagaciones arbitrarias y por ende inverificables en el campo de la experiencia posible. En aras de la seriedad es necesario contraer tal abstracción, reponiéndola en el ámbito categorial como manifestación de la espontaneidad del sujeto. Mas: “Quien coloca al *ser en la serie de categorías*, lo limita a un orden al lado de otros y desconoce así su significado omnicomprendivo” (Ibid.), puesto que el ser “según su sentido apropiado, dice precisamente el polo opuesto a la simple manifestación” (Ibid. p. 25).

Suprimida la connotación trascendente del ser, el entendimiento se desliga de toda responsabilidad ontológica y se instala en el ámbito de la manifestación. La razón —facultad de lo en sí— sólo da cuenta del carácter omnicomprendivo del ser a nivel de proyecto vacío, desustancializado e ideal. Así la razón con sus tres ideas-proyectos se restringe “a un accesorio regulador de la inteligencia en vez de ser fundamento y fuente de ella” (Ibid.).

La transferencia kantiana del descubrimiento del ser a un eventual intelecto intuitivo más que humano, y la supresión de todo acceso “abstractivo o reductivo” (Ibid.) al ser por parte de la condición humana, consagra la vacuidad ontológica tanto del entendimiento como de la razón: “Así como en el camino descendente de la constitución, la razón sin ser tiene como consecuencia la inteligencia sin ser, de la misma manera, en el camino de la manifestación ascendente, la inteligencia sin ser conduce a la razón sin ser... (Ibid.).

La restricción conformista del entendimiento a la objetivación de lo óntico-aparente, cuya única densidad es meramente funcional (motivar la espontaneidad del sujeto), se corresponde con la desontologización de la razón: ésta carece de toda connaturalidad positiva con el ser y por tanto nada de ontológico “le es comunica-

do por intermedio de la inteligencia, de la sensibilidad, y por tanto, del mundo" (Ibid.). La quiebra de la diferencia ontológica no está en la confusión del ente con el ser, sino en la fractura equívoca y a-dialéctica entre ambos: el ente no es constituido por el ser y éste no es manifestado por el ente. Para Kant, la tradición filosófica prueba que la atinición inmediata del ser como presencia por parte de la razón y del ente como cosa en sí por parte del entendimiento, es la causa de todos los dogmatismos desencadenantes del escepticismo o del fanatismo. Con tal prevención entrega las armas de la razón teórica, refugiándose en la trinchera de la finitud radical del ser-para-nosotros sin ser-en-sí, éste tan sólo recuperable por la razón práctica (Ibid. 26). El incondicional de la razón práctica o imperativo categórico perfora las fronteras del fenómeno ser-para-nosotros, reenanbolando la intención metafísica inhibida en el plano especulativo por las ilusiones dialécticas. Esta recuperación práctica de lo absoluto en sí, pretende impedir que lo incondicionado sea aprisionado por las figuras teóricas y prácticas de la pasión. Lo absoluto no podrá ser fuente de dominación y violencia, sino de cuestionamiento ante las claudicaciones de la praxis y las fascinaciones del saber.

Sin embargo entiende Lotz que ese pase de manos en la cuestión metafísica, abre la brecha por donde se infiltrará un dogmatismo tal vez más exacerbado: "Lo que aquí es justificado trascendentalmente por Kant es, sin embargo, el carácter absoluto del *deber* y no del *ser*, es el carácter absoluto del *creer* y no del saber (...); el espacio dejado vacío por él es ocupado por otra cosa" (Ibid., p. 27). Tal otra cosa, conjeturamos, puede ser tanto una autocensura de la racionalidad instalada en un fenomenismo que, si comenzó siendo *ascético*, finaliza en la autosuficiencia *escéptica*; o también un positivismo que identifica lo factual y lo racional, absolutizando lo establecido e ironizando todo lo que revele gratuidad y transcendencia como espúreo y disolvente; o, finalmente, una pretensión salvacionista de contar con el poder de instaurar el sentido total de la historia con el sólo desencadenamiento de la guerra de los intereses que, hasta ahora armonizados, nos retienen en la prehistoria.

Pero el cuestionamiento de Lotz a Kant no se orienta hacia

una lamentación romántica de un estilo precrítico de metafísica. Pretende sostener no sólo una intención ontológica, sino también una especulación metafísica, a la que le sea inherente el momento crítico, justamente gracias a la connaturalidad originaria de la razón con lo absoluto:

"... por el ser la razón tiene su sede en lo sin límites o *absoluto* y a ella le es inherente algo de *infinito*, lo que equivale a la comunicación con todos los espíritus y principalmente con el espíritu absoluto, y consecuentemente, la participación en el *punto de vista* absoluto. La asimilación de las cosas por esta razón hace que ellas en virtud del ser, se revelen precisamente en conformidad con aquello que son en sí y posibilita, así, la asimilación de la razón al ente tal como es en sí. Esta estructura que indica el núcleo más íntimo del conocer humano, a causa de la ligazón de nuestra razón a la inteligencia y a la sensibilidad, es constantemente sobrepuesta por aquello que para el hombre es apenas *aparente*, por lo cual es necesaria una crítica constante y una separación de lo en sí de los para nosotros" (Ibid., p. 26). Nos preguntamos: ¿en qué condiciones es metodológicamente posible soldar crítica y metafísica especulativa? ¿Bajo qué condiciones el acceso reductivo-abstractivo al ser puede dar cuenta de la sobreposición que sobre él efectúa lo apenas aparente? La ambigüedad que justifica esos interrogantes es la siguiente: o acatamos un discurso especulativo autolimitado y crítico que conserva apenas intencionalmente lo metafísico, con el continuo riesgo de tornarlo superfluo; o nos proponemos un discurso que dé cuenta especulativamente de tal intención metafísica, pero que, por conservar sólo intencionalmente el pasaje por la crítica, tiene el riesgo (la dificultad sistemática) de no realizarla. Pero, ¿cómo recolectar entonces, criticidad y metafísica, en un único proyecto discursivo, sobre todo ante una tradición de mutua exclusión? ¿Es posible una respectividad entre ellas? Algo parece cierto: que libradas a su unilateralidad ambas decaen en ideologías. ¿Puede iluminarnos hoy, en esto, Kant?

Pero Lotz cuestiona en Kant, también, su traslación radicalmente proyectiva y futura del ser como deber. El ser como "totalidad omnicomprendiva" es sólo un postulado regulador del proceso de totalización en el que nuestro conocer está comprometido. Así

la consistencia ontológica actual del ente, queda en el aire, esto es, en el puro fenómeno desguarnecido ante el proyecto técnico-científico que monopoliza la espontaneidad regulada y regulante del entendimiento dispensador de objetividad. La gravedad de esta imputación es algo más que una anticipación teórica; profundiza nuestra experiencia de la explotación ilimitada de la naturaleza, que lleva a su devastación, tras su desacralización en puro objeto privado de consistencia ontológica (¿de su creaturalidad?). Las exclamaciones ecológicas tal vez aún no cuenten con una conciencia de los supuestos ontológicos que darían relevancia cultural a sus suspiros.

El olvido de la función ontológica de la cosa en sí sustrae a la crítica su criticidad. Nuestro conocimiento refiérese a objetos que él no pone sino que le son dados. Conocemos en tanto somos afectados; pero sólo somos afectados por objetos. Si la espontaneidad a priori del sujeto no se refiere a priori a intuiciones de la sensibilidad, no puede constituir conocimiento, ya que sólo en ella los objetos (Gegenstand) nos son dados. Sin embargo, “éstos no son en cuanto tales, plenamente *justificados* en forma trascendental por Kant (...). En cualquier caso este ser no desempeña ningún papel decisivo dentro del análisis trascendental” (Ibid., pp. 26-27). Restringido a la categoría de existencia, sólo puede tener sentido aplicado al ámbito fenoménico.

### III. TRIUNFO DEL FENOMENISMO EN EL PROLOGO A LA “CRITICA DE LA RAZON PURA”

Aquí parece consagrarse esa abolición de la diferencia ontológica, apuntada por Lotz, vista la irrelevancia del ser de la cosa en sí para impedir la absolutización del ser-para-nosotros.

Todo “más” en el orden del saber es correlativo a la supresión de las interferencias trascendentes de la razón. La eficiencia del saber se corresponde con la desontologización del conocer. La ciencia adquirió estatuto histórico-universal cuando “...comprendió que la razón sólo descubre lo que ella ha producido según sus propios planes; que debe marchar por delante con los principios de sus juicios determinados según leyes constantes, y obligar a la naturaleza a que responda a lo que la razón propone, en vez de ser la natu-

raleza quien la dirija y maneje” (Pref., p. 130). La cosa en sí es una mediación que sólo tiene un rol ocasional; el suficiente como para impedir que la subjetividad sea una pura espontaneidad, cargada de objetividad, pero experiencialmente inefectiva: “La razón se presenta ante la naturaleza, por decirlo así, llevando en una mano sus principios (...) y en la otra, las experiencias que por esos principios ha establecido; haciendo esto, podrá saber algo de ella (...) como verdadero juez que obliga a los testigos a responder a las preguntas que les dirige...” (Ibid.). El seguro camino del saber “sólo debe buscar en la naturaleza (no inventar) aquello que la razón misma puso en conformidad con lo que desea saber, y que por sí sola no sería factible alcanzar” (Ibid.).

La historia de la metafísica reedita en Kant el escándalo cartesiano: “el camino que (la Metafísica) se traza no es firme ni seguro, y mil veces es menester de nuevo rehacerlo, pues no conduce a donde se deseaba llegar (Ibid. 131). El de la Metafísica es “un campo de combate” (no un laboratorio de construcción controlable del conocer) “en donde nunca ha adquirido uno de los combatientes el más reducido terreno para edificar con alguna duración el fruto de su victoria” (Ibid.). La desilusión kantiana se da dentro del marco de una comprensión del ser como presencia constante que orienta su lectura de la historia filosófica como prueba de la imposibilidad epistemológica de la metafísica. De ahí deduce Kant la fragilidad del compromiso ontológico de la razón; por tanto ella no puede dar cuenta, en el plano del saber, de su intención ontológica: “cuán poco fundamento tenemos para confiarnos a nuestra razón; ella que no sólo nos abandona en el asunto que más nuestro afán de saber excita, sino que, alimentándonos de ilusiones, al fin nos engaña” (Ibid.).

Fascinado por el modelo epistemático de la ciencia natural; teniendo en su trasfondo impensado una idea del ser de la cosa como lo presenta; siendo ello incompatible con el hecho de la ciencia y el mal ejemplo de la metafísica; para Kant debía ser impensable un “conocer” metodológico diverso de aquél que es capaz de dar cuenta de las determinaciones constantes del ente como objeto, en una naturaleza a priori, “considerada (...) como el conjunto de los objetos de la experiencia” (Ibid. 133). No le queda otro camino que

domesticar esa pasión metafísica que tiende a coagularse en ilusiones. Limita entonces esa *intención* de dar cuenta del campo de la *intuición*. Pero eso significa para la metafísica disponerse a un sometimiento imitativo y funcional, a cambio del plato de lentejas de la cientificidad. Tal es el sentido de la revolución copernicana: "Puedese hacer con la metafísica un ensayo semejante, en lo que toca a la intuición de los objetos. Si la intuición debe reglarse por la naturaleza de los objetos, yo no comprendo entonces cómo puede saberse de ellos algo a priori; pero réglese el objeto (como objeto de los sentidos) por la naturaleza de nuestra facultad intuitiva, y entonces podré representarme perfectamente esa posibilidad" (Ibid., p. 132), constituyendo "conocimiento", mediante la subsumción de lo dado en la intuición por conceptos de origen puro, que reglan necesariamente a todos los objetos de la experiencia.

Puesto que "sólo conocemos a priori en las cosas lo que hemos puesto en ellas" (Ibid., p. 133), queda plenamente justificado "un cambio de método en el modo de pensar (por el que se explique / A. F.) la posibilidad de un conocimiento a priori (que dé / A.F.) pruebas suficientes de las leyes que fundamentan a priori la naturaleza..." (Ibid.). Los planteos pretensivos de la metafísica son substituidos, en una primera instancia, por una disciplina trascendental como exposición sistemática y exhaustiva de los conceptos a priori puros: "...trascendental (...) no significa algo que va más allá de toda experiencia, sino más bien lo que la precede ciertamente a priori, con la exclusiva finalidad de tornar posible el conocimiento de la experiencia..."<sup>4</sup>. En el análisis trascendental, la intención ontológica adquiere estatuto científico y legitima el campo del conocer como dominio exclusivo de la ciencia triunfante. Tal el rol del sustituto crítico de la metafísica racionalista.

Sin embargo, la crítica no deja de estar acosada, de entrada, por el retorno dogmático. La nueva metafísica tiene "la rara fortuna que ninguna otra ciencia racional que se ocupa de objetos (...) posee, y que consiste en que una vez encausada, mediante la crítica, en las vías seguras de la ciencia, abarcará por completo todo el campo del conocimiento que le pertenece, dando término a su

<sup>4</sup> *Prologomènes à toute Métaphysique Future*, Vrin, 1941, p. 170, nota 1 (trad. Gibelin).

obra, que transmitirá después a la posteridad, a manera de patrimonio no susceptible de incremento, pues sólo tiene que tratar de los principios y límites de su aplicación, la cual a su vez ha sido determinada por ella misma (Pref., p. 136).

#### IV. LA PROLONGACION FENOMENOLOGICA DEL FENOMENISMO KANTIANO

Esta es la conclusión ricœuriana del contraste entre Kant y Husserl: "Husserl *hace* la fenomenología. Pero Kant la *limita* y la *funda*" (R., K-H, p. 67). ¿Cómo es posible tal afirmación en el contexto de lo que venimos diciendo? Para Ricoeur hay en Kant una "problemática del ser expresada en el rol de límite y de fundamento de la cosa en sí (...) (como / A. F.) medida ontológica del objeto en tanto fenómeno" (Ibid., p. 44). La legitimación de la ciencia que parecería concentrar la atención de Kant, es ininteligible sin la contrapartida del "sentido de los límites que posiblemente es el alma de la filosofía kantiana" (Ibid.).

Instruidos en nuestra reflexión, por Lotz, pensamos que justamente esta autolimitación es lo que constituye el aspecto del kantismo por donde se clausura el acceso al nivel ontológico, en la medida en que la adopción del límite no se prolonga en una tematización positiva sobre el sentido y fundamento del límite. Superar a Husserl mediante una vuelta a Kant, es dar un rodeo histórico esclarecedor que recoloca el debate en el kantismo mismo. La clausura en el fenómeno, señalada en Husserl por Ricoeur, es el modo fenomenológico de inserción en la tradición kantiana. La preeminencia de lo gnoseológico, el afán de pureza metodológica por sobre todas las cosas, el ideal de trascendentalidad reflejado en la búsqueda de una filosofía como ciencia estricta, son una reproducción de los ecos de la Crítica. De ahí el título de este parágrafo.

La temática husserliana de la *reducción* es homogénea a la crítica de Kant a la pretensión dogmática de atribuirle densidad ontológica a lo inmediatamente dado. La función del acto de reducción es reponer "la relatividad de lo que aparece a la conciencia operante" (Ibid., 46), recuperando un sujeto y un mundo que se omiten a sí mismos en la pretensión inmediata de objetividad: "En su intención estrictamente metodológica, la reducción es una conver-

sión que hace surgir el *para mí* de toda posición óptica (...); (todo lo que *es* afirmado en la actitud natural / A.F.) la *epojé* lo reduce a su aparecer. Es necesaria una conversación porque el *para mí* está de entrada disimulado por la posición misma del ente; tal posición que Husserl llama actitud natural (o tesis general del mundo) está ella misma disimulada a la reflexión: por ello es necesaria una accessis especial para quebrarle el encanto" (Ibid., 45).

La constitución del fenómeno pretende reponer más originariamente al ente, esto es, como apareciente; de ahí la sustitución de la cuestión del ser por la del sentido, pues aquella es una falsa cuestión, prereductiva, coligada aún a la actitud natural, a la postulación precrítica del ser en sí y por sí. La importancia de este planteo fenomenológico, para una recolocación de la cuestión del ser, estribaría en pensar la totalidad como totalización; o mejor, en dejar de pensar al ser como *dato* para repensarlo como *acto*. Ser no equivaldría a "fysis" como totalidad establecida e irrebalsable, sino a un *poder-ser desde un deber-ser* que en su revelación se anuncia como *absoluto* y cuya tematización no está en la línea de un progreso especulativo, sino de una respuesta práctica sobre la base de una regresión hermenéutica.

Ahora bien, en el contexto husserliano "la actitud natural es una restricción y una limitación; a su vez la *reducción*, a pesar de su apariencia negativa, es la reconquista de la referencia total del Ego a su mundo. En estilo positivo, la *reducción* deviene la *constitución* del mundo para y en lo vivido de conciencia" (Ibid.). Esto significa postrarse en lo que Lotz llama el extremo de la finitud radical, como fenomenismo ontológicamente distensionado y por ende acrítico.

Frente a él, la cuestión es "si el mundo como fenómeno agota toda la cuestión que aún se puede plantear sobre el ser de lo que aparece" (Ibid., p. 46), puesto que "la actitud natural es a la vez la disimulación del *aparecer para mí* del mundo y la disimulación del *ser del aparecer*" (Ibid.). En este nivel de cuestionamiento percibimos la identidad de perspectivas en Lotz y Ricoeur a propósito de sus críticas a Kant y Husserl, en la medida en que la singularidad epistemológica de la filosofía es, en los dos últimos, desnaturalizada en función de un ontismo científicista. El límite absolutizado

es un límite renegado del fundamento y distensionado, donde, de contrabando, se impone una afirmación ontológica naturalista, más estilizada. Para evitar tal regresión, la crítica (Kant) y la "vuelta a las cosas mismas" (Husserl) necesitan abrirse a un nivel de interrogación que dé cuenta de los supuestos originarios de la criticidad de la mismidad de las cosas: la metafísica. Sin embargo se trata de un avance desde la fenomenología y no de una reinstalación en la actitud natural. Razón por la cual dice Ricoeur que la fenomenología de Husserl, mediante "la reducción, al poner fin a esta omisión del sujeto, descubriendo el para mí del mundo, me ha abierto y para nada cerrado la problemática verdadera del ser; pues esta problemática supone la conquista de una subjetividad; implica la reconquista del sujeto, este ser para quien el ser se abre" (Ibid.).

Pero la fenomenología, al no retomar tales exigencias de la reducción por ella misma propuesta, se homogeneiza con las diversas formulaciones neokantianas, donde la especificidad del pensar se contrae, ya en un descriptivismo historicista, ya en el formalismo neopositivista, ya en una axiología esencialista "more platónico". Es la pérdida de "la medida ontológica del fenómeno y al mismo tiempo de la posibilidad de una meditación sobre los límites y el fundamento de la fenomenalidad. Por eso la fenomenología no es una *Crítica*, es decir, una inspección de los límites de su propio campo de experiencia" (Ibid., p. 57). Al confundir la problemática del ser con la posición ingenua de los entes en la actitud natural, Husserl sucumbiría a lo que en lenguaje kantiano se denomina la presunción de la sensibilidad. Esta sólo deja dos vías: o la abdicación escéptica, o la instalación en un formalismo trascendental, solipsista e históricamente ineficaz. La postulación de una "ciencia estricta" descarta el primer término de la alternativa, para consagrar "el triunfo total de la interioridad sobre la exterioridad, de lo trascendental sobre lo trascendente: todo lo que existe para mí, se constituye en mí y esta constitución es la vida concreta del yo" (Ibid., p. 62).

Para Kant, en cambio, "el espíritu (Gemüt) que la Crítica presupone como sujeto concreto, está siempre tendido hacia el objeto trascendental = X que escapa al fenómeno y *que puede ser la existencia absoluta de la otra persona*" (Ibid.).

La gravedad de la desontologización que nos preocupa adquiere toda su relevancia en la natural dificultad de la fenomenología para fundar una comprensión ética de la praxis. Si “su problema no es más la fundación ontológica, sino la autenticidad de lo vivido” (Ibid., p. 59), entonces sólo es posible una ética justificadora de la totalización existencial espontánea de la praxis, para que logre meramente su autoconformidad y su autenticidad desligada de toda responsabilidad alterativa e interpersonal. La autolimitación fenomenista lleva a la desnaturalización del nivel propiamente ético de la bondad y de la maldad, derivándolo hacia el nivel meramente técnico de lo correcto y lo incorrecto. Así la Ética es sustituida por la Ideología capaz de imponerse mediante la autoridad de la fuerza.

La reformulación de la “autenticidad de lo vivido” por parte del Husserl de la “Krisis”, para quien “fundar no significa más elevar a la intelectualidad, sino por el contrario edificar sobre el suelo primordial de lo predado” (R., K-H, p. 61), si bien implica abrir el planteo del “círculo hermenéutico” (tan radicalmente formulado por Heidegger) sin embargo traumatiza con el mismo vicio del fenomenismo a la cuestión hermenéutica, a la que, por tanto, habrá que sacar de ese impasse. El impasse del olvido solipsista de la transcendencia ético-metafísica de la “otra” persona que, como tal, se retrae, desde su presencia crítica, tras el fundamento del mundo.

Nuestra reflexión apunta a reponer como cuestión la dialéctica intrínseca entre hermenéutica y metafísica, como condición de posibilidad de un discurso crítico-liberador en tanto transideológico y ético, en medio de las exigencias políticas y la dinámica estructural de una formación social.

La falta de tensión entre “intuición del fenómeno” e “intención de la razón” —evidente en Kant— torna problemática la elaboración fenomenológica del nivel ético —Heidegger en la Carta sobre el Humanismo muestra esa afección de fondo que tiene su comprensión del círculo hermenéutico—.

La dificultad husserliana de compatibilizar el Cogito Trascendental y la Intersubjetividad, una vez que la categoría de constitución se unilateraliza en sentido idealista, marca esa conversión de la fenomenología a la tradición subjetivista de la modernidad. De

ahí la máxima dificultad para dar cuenta, en el marco metodológico de la fenomenología y su implícita opción ontológica, de la alteridad de la otra persona. ¿Cómo hacer para constituir la “en mí y sin embargo constituir la en tanto otra”? (Ibid., p. 63), es decir, ¿como existencia absoluta y no como sentido constituido? Para ello Husserl ensaya más que nada un rodeo táctico: una *síntesis pasiva* que vendría a ser una especie de *constitución al revés*, preeminentemente receptiva y benevolente. Sin embargo: “El enigma es que el otro, presentado desde su cuerpo y asido analógicamente por *síntesis pasiva*, tenga un valor de ser (Seinsgeltung) que lo extraiga de mi esfera primordial (...). Si el cuerpo del otro se constituye en mí, ¿de qué manera lo vivido del otro ahí adherido es presentado fuera de mí? ¿Cómo una simple concordancia entre los modos de aparición del comportamiento puede indicar un extranjero y no una cosa más sutil de mi mundo?” (Ibid., p. 64).

La categoría de constitución estructurada en referencia al ente como apareciente, carece de la plasticidad suficiente como para acoger la persona que se anuncia. Pues ésta, lo que radicalmente expone, no es un sentido, sino una *existencia absoluta*. Aquí se revela en todo su peso el plafón de la omisión ontológica inicial de la fenomenología. Absolutizado el orden de la constitución subjetiva, a lo más puede proponerse una especie de *para-ética* de la benevolencia simpática, que jamás podrá exigir intrínsecamente una praxis responsable de tal existencia absoluta, mediante un respeto activo y productivo. “Es aquí donde un retorno a Kant se propone, no evidentemente para perfeccionar una descripción del aparecer del otro, sino para comprender el sentido de la *existencia* que se anuncia en tal aparecer” (Ibid., p. 65).

Llegados a este punto, preguntamos: ¿cuál es la instrucción obtenida en este pasaje por Husserl? Justamente una radicalización coronante de la filosofía kantiana en tanto disolución de la diferencia ontológica. Arrinconado Husserl en su fenomenismo, salta en todas sus implicaciones esa veta efectiva de la obra de Kant. Si se omite esa derivación del kantismo queda banalizado el intento de una relectura de Kant.

Sin embargo, tal epílogo husserliano no es el final del texto integral kantiano. Más bien éste se abre sobre las antípodas de tal



consumación. Extrapolar la dicotomía entre la “Pura” y la “Práctica”, además de facilitar una multiplicación de Kant para cada gusto, omite, tal vez, la significación esencial de una dialéctica entre metafísica y praxis, de donde derivan las insuperables antinomias del especulativismo metafísico. Kant pretendió integrar su pensamiento en las cuatro grandes preguntas antropológicas. Cabe rastrear, allende la mentalidad neokantiana —Husserl incluido— la coherencia entre el Kant del inequívoco discurso ético, con el Kant de la diferencia ontológica. Ciertamente es que ésta aparece desdibujada por la preocupación epistemológica. Pero ésta revela sólo su concentración en la respuesta a su situación histórica. El triunfo cultural de la ciencia no podía dejar de significar para un espíritu metafísico aclimatado en el Iluminismo, sino un don que la reflexión debía acoger dentro de su intención metafísica. Basta hojear la Crítica de la Razón Pura y los Prolegómenos para percatare de que el problema de Kant es el de la metafísica. No, por supuesto, de la metafísica entendida bibliotecariamente; sino de reinteligibilizar para los hombres su propia intención de fondo, claudicante entre la esterilidad de “las escuelas” y la autosatisfacción positivista que se instalaba en su ambiente histórico-cultural. Después de todo, es esencial a la filosofía el no poder acceder a una coherencia con lo más genuino de su historia precedente, sino a costa de un deshacimiento en pro de la respuesta a los desafíos que la facticidad le propone.

#### V. HACIA UNA RECOLECCION DE LA INDOLE DE LA DIFERENCIA ONTOLOGICA EN KANT

La Crítica no tiene parangón con una fenomenología pura en el sentido husserliano, pues su horizonte final no está restringido a una reducción fenomenológica, sino a algo más: hay allí una “filosofía de los límites que en la Crítica ocupa tanto lugar como una investigación del dominio mismo de los fenómenos” (Ibid., p. 47). Tal es la indicación del Prólogo: “Es de por sí un tratado del método y no un sistema de la ciencia misma, aunque a la vez traza todos sus contornos, así en lo que a sus límites se refiere, como a toda su estructura interior. Porque la razón pura especulativa tiene la particularidad de justipreciar su propio poder...” (Pref., p. 135).

La Crítica no alcanza a ser explícitamente una fenomenología porque su fórmula inicial, “cómo juicios sintéticos a priori son posibles”, restringe el ámbito de “lo vivido” al impacto triunfante de la ciencia. “Importa menos descubrir cómo el espíritu conoce, que *justificar* la universalidad del saber por la función de síntesis de las categorías y finalmente por la función de unidad de la apercepción trascendental” (R., K-H, p. 47).

La Crítica es un estilo distinto (pero implícito) de fenomenología posible, porque la “revolución copernicana” montada sobre el formalismo trascendental de la Estética y la Analítica, es un resultado de la intencionalidad integral del *espíritu* (Gemüt), supuesto siempre, pero sólo limitada e indirectamente tematizado. Todo el aparato formal, expresivo de la espontaneidad objetivante del entendimiento, participa y explicita algo de la estructura del “Gemüt”. Como lo confiesa Kant a propósito de la síntesis trascendental de la imaginación, la *estructura integral del espíritu permanece secreta* dentro de los propósitos de la Analítica Trascendental. Por tanto, saliendo de la autolimitación analítica en función de la legitimación de la ciencia (mediante la determinación epistemológica de la objetividad), es posible reabrir el camino de esa fenomenología posible, centrada en un planteo más abarcante: el de las condiciones del acceso al ser de los entes que aparecen en el “Gemüt”. Este nuevo enfoque implicaría explicitar esa tensión entre ser y fenómeno, entre conocer y pensar, entre entendimiento y razón, tal como, desde la perspectiva tomista, nos lo proponía Lotz.

Esta óptica nos permite redescubrir la relevancia que tiene el supuesto de la “cosa en sí” como fundamento de la significación definitiva del “fenómeno”. La experiencia es el horizonte fenomenal que recorta y legitima la *intención del pensar*, en el *conocer por intuición*. Por eso es epistemológicamente ilegítimo un “conocimiento del ser”. ¿Pero desde dónde es posible establecer eso? Desde el pensar que, como apertura a lo incondicionado, es informado por el ser en el mismo acto de limitar la pretensión del fenómeno, tendiente a camuflarse mediante la reedición (estilizada en epistème) de lo que Husserl llama la actitud natural o tesis del mundo. Esto es: colocándose como discurso adecuado a la realidad sin más. En su misma imposibilidad de cerrarse en conocimiento, la razón kan-

tiana despliega su actividad positiva: “no es la experiencia quien limita a la razón, sino la razón quien limita la pretensión de la sensibilidad a extender nuestro conocimiento empírico, fenomenal, espacio-temporal, al orden noumenal” (R., L-E, p. 406). Tal es el sentido de la dialéctica puesta en funcionamiento por la decisiva distinción “entre el *Denken*, o pensamiento de lo incondicionado y el *Erkennen*, o pensamiento por objetos, que procede de lo condicionado a lo condicionado” (Ibid., p. 405). Es una dialéctica irrenunciable, pues “lo que nos impulsa de una manera necesaria a ir más allá de los límites de la experiencia y de todos los fenómenos es lo *incondicionado* que la razón necesariamente exige a la cosa en sí y con pleno derecho a todo lo condicionado; pidiendo así la perfección de la serie de condiciones” (Pref., p. 136).

Pero, ¿cómo puede ser pensada la positividad teórica de un no-conocer? ¿Qué significación efectiva puede tener esa “metafísica así depurada por la crítica pero también inmovilizada?” (Ibid., p. 136).

En primer lugar una significación negativa como “para vivir apercebidos de que nunca osaremos traspasar con la razón especulativa los límites de la experiencia (...); (ello gracias a / A.F.) una crítica que limita la razón en su empleo especulativo” (Ibid., p. 136).

Sin embargo, esta negatividad es sólo la contracara de “una utilidad *positiva*, y de la más grande importancia. Esto se comprenderá tan pronto como lleguemos a convencernos de que existe una aplicación práctica, y absolutamente necesaria, de la razón pura (la aplicación moral), en donde se extiende inevitablemente más allá de los límites de la sensibilidad, y para lo que en nada necesita del auxilio de la razón especulativa, por más que deba, empero, guardarse de no oponérsele, a fin de no caer en contradicción consigo misma” (Ibid., pp. 136-137).

Sostener positivamente la intención hacia lo incondicionado constituyente del pensar, implica pasar por una iconoclastia de los objetos absolutos, puesto que, en realidad, todo objeto es apenas fenomenal y condicionado. La conjunción del momento positivo y negativo de esta metafísica, implica recuperar, a través de una crítica de las idolatrías puestas por la subjetividad pretenciosa, y

a través de una destotalización de las sistematizaciones ilusorias que estrechan la intención sobre lo incondicionado en el brete de la intuición, recuperar decía, al proceso existencial de totalización que ninguna intuición puede colmar, puesto que está más allá de toda necesidad de autosatisfacción de una ansiedad óptica del sujeto. A tal proceso, por el contrario, le corresponde un ser absoluto, sólo anticipable en la autocrítica, en el respeto activo al otro y a nosotros, y en la esperanza de una iniciativa final del Otro. La crítica kantiana se separa de la de los humanismos absolutos (Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Marcuse) que, si en un primer momento purifican la cultura con la disolución de sus dioses objetivos (en el orden del tener, del poder y del saber), sin embargo, reintroducen en ella una cuña reaccionaria. En términos kantianos sería la reducción abusiva de la razón a la sensibilidad: canoniza un antropologismo contraproducente pues la fraternidad humana queda sin fundamento; ontifica al hombre, desarraigándolo de su desde-donde; suprime el sentido de la diferencia (Heidegger), desencadenando con buena conciencia, la instalación de la identidad, con lo que el mundo vuelve a llenarse de dioses.

La parálisis de la totalización en la ilusión es posible y real porque la totalización es real y porque, entonces, hay un pensar legítimo de lo incondicionado. La ilusión no estriba en apuntar demasiado alto, sino en apropiarse demasiado pronto del futuro, domesticándolo con los disfraces de la objetividad empírica. Ello conduce a la universalización abusiva del limitado orden fenomenal de la necesidad; concomitantemente canoniza al sistema económico-social establecido; finalmente incita un tipo de lectura crítica y de praxis negativa respecto a dicho sistema que no es suficientemente crítica en tanto su horizonte posible se cierra en la reposición de un nuevo orden fenomenal, esta vez comprendido como incondicionado. Al perderse la dimensión del verdadero absoluto se pierde conjuntamente la capacidad de sobreponerse al eterno retorno de lo mismo. Pero también ello nos previene ante la postulación —ambiguamente vigente de Lotz— de ligar especulativamente, sin más, con lo incondicionado. (Habrà que pensar en qué condiciones esa postulación puede tener validez para una reflexión crítica.)

Volvamos al Prólogo: ¿qué es lo que se pierde y qué lo que se

gana a través de esa metafísica útil en su conjunción negativo-positiva?: "... a pesar de la *pérdida* que debe sufrir la razón especulativa en el (campo / A.F.) que hasta ahora conceptuó ser de su propiedad, (...) la pérdida sólo alcanza al *monopolio de las escuelas*, pero de ninguna manera al *interés del hombre*" (...) "En el mundo ha habido y siempre habrá una metafísica, en efecto; pero a su lado se encontrará siempre una dialéctica de la razón pura, porque le es peculiar. El asunto capital y más importante de la filosofía, es, pues, concluir de una vez para siempre con toda su perniciosa influencia, suprimiendo la fuente de los errores" (Pref., página 140).

Desde nuestro contexto meta-epistemológico reformularíamos la frase final diciendo: suprimiendo la conciencia feliz ante el retorno histórico de las ilusiones. La metafísica contribuye a disolverse en ese retorno histórico, en la medida en que pierde la singularidad epistemológica que únicamente la funcionaliza para la verdad del otro (ella, por no partir de un objeto dominado es la que más problemas tiene para dar cuenta de la verdad), y le impide ser mediatizada por los intereses de la permanencia de la alienación. En esto Kant nos permite atisbar lo que llamaríamos "un estatuto hermenéutico de la metafísica". La metafísica se torna cómplice de las ilusiones cuando, por omisión o por posición, se constituye en un saber salvacionista que no indica las condiciones de acceso a lo que en tanto "ser", la sobrepasa a ella como "saber". Ya sea porque suprime en forma positiva toda exterioridad incondicionada; ya sea porque la incluye en su ilusión idealista, poniéndose como especulación incondicionada. La expropiación kantiana del monopolio de las escuelas, pretende justamente sustraer a la metafísica de su unilateralidad cosmologista y su consecuente especulativismo. Sin negar la conceptualización, pero sí desustanciando conceptos puestos en circulación desde la primacía de la "fysis", de modo que ya no pueden comunicar el *acto de ser* que se impone como exigencia práctica incondicional. Por eso la absolutización racionalista de un único nivel de objetividad es solidaria de un escepticismo ético o de un fanatismo que disuelve el principio real de la moralidad.

Esta es la pretensión de la crítica de la pura especulación:

“evitar de una vez para siempre el escándalo que tarde o temprano han de causar en el mismo pueblo las disputas en que los metafísicos (y como tales también los teólogos) se enredan sin crítica y que concluyen por falsear sus propias doctrinas. Por la crítica solamente pueden ser extirpadas las raíces del *materialismo*, *fatalismo*, *ateísmo*, *incredulidad*, *fanatismo* y *superstición*, que pueden perjudicar a todos en general, y finalmente del *idealismo* y del *escepticismo*, que ya son especialmente perjudiciales a las escuelas y que difícilmente pasan al público” (Pref., pp. 141-142).

La “metafísica dogmática-especulativa” oscila entonces entre la ingenuidad y la mala fe.

Una metafísica crítica solicita entonces una articulación mutuamente correctiva entre teoría y praxis, entre lo aparente del ser y el ser debido, prefigurada en la función análoga y concurrente de lo incondicionado, en la cosa en sí y en la persona como fin en sí: "... la gloria del kantismo está en haber sabido coordinar la investigación del aparecer, a la función límite del en sí, y a la determinación práctica del en sí como libertad y como totalidad de personas” (R., K-H., p. 67).

“Es preciso que se note también que aún cuando aquí se dice que no podemos *conocer* esos objetos como cosas en sí, queda reservado que, al menos, pueden *pensarse*. Pues si así no fuera se seguiría de ahí la absurda proposición de que habría apariencias (fenómenos) sin algo que en ellas apareciera” (Pref., p. 137). Ese algo que excede a la sensibilidad y al que, por tanto, el entendimiento no puede aplicarse para producir un objeto, es resguardado por la razón para “extender, conforme al deseo de la metafísica, nuestro conocimiento a priori, más allá de los límites de la experiencia, aunque sólo en un sentido práctico. Con el procedimiento indicado, la razón especulativa nos ha dejado al menos un lugar para esa extensión, aunque vacío y sin poderlo llenar ella misma...” (Ibid., p. 135). La ligazón entre el momento crítico-negativo de la razón pura y el crítico-positivo de la razón práctica es esencial en tanto se posibilitan mutuamente. La exigencia del momento práctico limita al conocimiento para que no se degrade en un manoseo especulativo de las realidades trascendentes. Pero, la reivindicación del campo donde el entendimiento domina, no convalida un cientismo

positivista que diluye la incondicionalidad de la cosa misma en la absolutización de lo apareciente como "dato" o "hecho". Por eso, la crítica de la razón pura es también una crítica de la percepción pura que canoniza al fenómeno, desligándolo de lo incondicionado que lo posibilita, tanto desde las espaldas como desde el horizonte: "... hemos subrayado la función *limitativa* de la cosa en sí respecto a las pretensiones del fenómeno; esta filosofía de los límites (...) encuentra en el plano práctico su expansión, pues el otro es aquel contra quien no debo obrar. Pero al mismo tiempo la idea de un reino de los fines muestra el carácter positivo del fundamento de lo en sí. Sólo que la determinación del en sí jamás se torna teórica o especulativa, pues permanece práctica y ética. El único mundo inteligible en el que puedo *colocarme* es aquél al que accedo por el respeto; por la autonomía de mi voluntad y por el respeto de la autonomía del otro *nos transportamos al mundo inteligible a título de miembros (Kant)*" (R., K-H, p. 67).

Entonces, ese mundo ya no es dominio de la especulación suficiente, sino que el conocimiento encamina hacia lo que sólo es accesible en el compromiso práctico. Pero el compromiso de nuestra libertad en el mal nos priva de la plenitud del compromiso respetuoso. En este contexto adquiere relevancia el rol de la reflexión metódica como una mediación de la que disponemos, en medio de la ambigüedad, para discernir lo efectivamente alcanzado según el ser-debido incondicional. En este contexto, tal vez, también toda la legitimación kantiana de la ciencia puede ser leída como esfuerzo por asegurar una mediación —el saber universal y necesario— cuya efectividad técnica y homogeneidad lingüística puede tener un valor ético incalculable para la servicialidad y la comunicación entre las existencias absolutas (personas y pueblos) en el marco del reino de los fines, cuya construcción es una duda que la metafísica está llamada a recordar y exigir. Si una afirmación del ser fue puesta en suspenso a nivel crítico-negativo, lo fue para reconquistarla depurada de toda connotación naturalista y recargada con todas sus implicaciones histórico-sociales.

El conocimiento es universal y necesario en tanto se estrecha, delimitando su radicación en la intuición a priori respecto a una eventual intuición originaria creadora de su objeto. Pero las cosas,

tal como las intuimos, no son como podrían ser en sí mismas. Desde entonces, los fenómenos quedan tensionados por su misma deficiencia ontológica y el mismo saber universal determinado en su ambigüedad.

"No es el conocimiento fenomenal el que limita el uso de las categorías a la experiencia, es la posición del ser por el Denken quien limita la pretensión de un conocimiento de lo absoluto: conocimiento, finitud y muerte están ligados por un pacto indisoluble que no es reconocido sino por el acto mismo del Denken que se sustrae a esta condición y la considera en cierto modo desde fuera" (R., K-H, p. 55).

El análisis trascendental es el momento del discurso filosófico que cabalga sobre las dos faces de la cosa, en sí y para nosotros. Las ciencias están afincadas en el "para nosotros fenomenal" y no pueden pretender igualarse ni sustituir una filosofía de la creación. Ellas suponen la cosa en sí que, aunque teóricamente problemática, pues es un concepto cuya posibilidad no garante su realidad, inhibe al conocer valerse de la intuición más allá de la experiencia posible, donde justamente perderían las ciencias su científicidad. El concepto de cosa en sí impide que el entendimiento dé rienda suelta a una sensibilidad fascinada que lo desvincule de la experiencia posible.

En los paralogismos y antinomias de la ilusión trascendental se disuelve la distinción preventiva entre sentido y uso de las categorías. Pero ello no es el fracaso de la razón en sí misma, sino de una sensibilidad igualada a la cosa en sí, porque "Kant nunca duda que lo que coloca al objeto radicalmente fuera es la cosa en sí. La referencia del fenómeno por sobre sí mismo es el objeto no empírico, la X trascendental" (Ibid., p. 57). Este segundo plano ontológico se sostiene a través de toda la Crítica mediante la ya apuntada distinción entre intención e intuición: "Kant disocia radicalmente la relación a algo (...) y la visión de algo. El *Etwas = X* es una intención sin intuición. Esta distinción sostiene a aquella otra entre pensar y conocer; sostiene no sólo la distinción sino también el acuerdo" (Ibid.); esto es, la diferencia y la identidad. Por eso no hay fractura a-dialéctica entre esa objetividad puesta por la subjetividad problemática y previa de la cosa en sí. La subsunción de

la multiplicidad en la síntesis categorial, por donde trasciende la unidad sintético-originaria de la percepción, confiere objetividad, pero no pone el objeto. “Así la función realista de la intencionalidad (el objeto X como correlato de la unidad de la apercepción) atraviesa de parte a parte la función idealista de la objetivación de mis representaciones” (Ibid.). Puesto que la relación al objeto = X es intención sin intuición, es necesaria la limitación sustitutiva en el plano especulativo, a través de una objetividad como imposición reglamentada de la unidad a la diversidad. No hay por tanto objetividades paralelas y yuxtapuestas sino una dialéctica de discursos y modos de presencia que son posibles como distintos y articulados. “La objetividad surgida de la objetivación y la objetividad previa a esta objetivación remiten por consiguiente la una a la otra (...); la idealidad trascendental del objeto remite al realismo de la cosa en sí y éste conduce a aquella” (R., K-H, p. 57).

Esta dialéctica entre conocer y pensar posibilita, en la crítica de la ilusión trascendental la promoción de una convivencia desideologizada, con lo incondicionado. La destotalización de las sistematizaciones totalitarias, permite asumir lo incondicionado en la libertad y reabrir un nuevo estilo de totalización centrado en la esperanza: “Yo espero allí donde necesariamente me engaño formando conceptos absolutos: Yo, libertad, Dios” (R., L-E, p. 405). Allí, en cambio, donde la razón se minimiza adoptando el método del entendimiento, queda también vehiculizada la praxis instrumental entre los hombres, pues ellos ya no son personas sino objetos. Tal es la sugerencia kantiana en la crítica a los paralogismos de la subjetividad. “Los sofismas de la sustancialidad del Yo toman hoy un relieve particular con la crítica nietzscheana y freudiana del sujeto; no carece de importancia reencontrarle su raíz y su sentido filosófico en la dialéctica kantiana; ésta condenó por anticipado toda pretensión de dogmatizar sobre la existencia personal y de saber la persona; la persona no se manifiesta sino en el acto práctico de tratarla como un fin y no meramente como un medio” (Ibid., 406).

## VI. METAFISICA Y PRAXIS

La función de horizonte que desempeña la “razón” en la cons-

titución del “conocimiento”, instituye, en la dialéctica de la razón especulativa, una filosofía de los límites del saber objetivante, dando lugar a las exigencias de la causalidad libre. Esta, en la dialéctica de la razón práctica, retoma esa filosofía de la especulación regulada, desencadenando las condiciones prácticas de totalización de la existencia histórica desde la apertura al reino escatológico. Para explicitar este momento positivo de la metafísica kantiana, cuyo punto de partida es la relación ética interpersonal y cuyo despliegue es la religión y la historia, retomaremos la problemática de la Crítica de la R. Práctica y la prolongaremos en la filosofía de la historia implicada en su filosofía de la religión (Ensayo Sobre el Mal Radical y La Religión en los Límites de la Simple Razón). Metafísica e Historia se implican en Kant, puesto que desde él, “el problema del absoluto es un problema *práctico*. El absoluto no puede ser alcanzado por la razón teórica. La razón es sin duda el lugar de la totalidad y del incondicionado. Pero esa totalidad *debe* ser ahora realizada por la libertad en la historia. Y esta perspectiva da a la libertad una dignidad totalmente nueva”<sup>5</sup>. “En esta nueva perspectiva la libertad deberá realizar en el mundo el Soberano Bien político y la comunidad ética correspondiente a las dos dimensiones de su existencia: externa e interna, debiendo ser, en rigor lógico, el primero dependiente del segundo y ser consumado por éste. La historia recibe así un sentido político-religioso”<sup>6</sup>.

### 1. La Crítica de la Razón Práctica

La Crítica de la Razón Pura dejó un vacío ontológico orientado, cuyo acabamiento solicita a la voluntad. La irrupción intempestiva del imperativo categórico: “Obra de tal manera que trates a la humanidad tanto en tu persona como en la persona de todos los demás, al mismo tiempo como un fin y jamás simplemente como un medio” (Fund. Metafísica de las Costumbres), suscitaba en una mentalidad especulativa esta cuestión: “No sería necesario conocer al otro en tanto otro y enseguida respetarlo? El kantismo sugiere una respuesta completamente diferente. Sólo en el respeto

<sup>5</sup> F. J. Herrero, *Religión e Historia en Kant*, Gredos, Madrid, 1975, p. 262.

<sup>6</sup> Ibid., pp. 263-264.

mismo, como disposición práctica, reside la única determinación de la existencia del otro" (R., K-H, p. 65). Del otro como tal, como persona, no hay intuición posible, pues no está ni en la línea del descubrimiento ni de la constitución; su alteridad no proviene de una posición de objetividad, sino de una exposición revelante y por tanto, renegable; de una propuesta que exige una respuesta práctica sobre la base de un reconocimiento gratuito. El formalismo del imperativo expresa en el plano del discurso esa gratuidad: no hay descripción capaz de presentar a la persona; la omisión descriptiva es correlativa a un pudor de no-objetivación; sólo una reflexión sobre las condiciones a priori de posibilidad puede disponer a priori para acoger cualquier persona posible. La anterior limitación del conocer por el pensar, impide reeditar un pensar sobre el modelo del conocer. Puesto que la humanidad es un *fin objetivo* supremo, es también "la condición limitativa suprema de todos los fines subjetivos" y por tanto, "la condición limitativa suprema en el uso de todos los medios", nos dice Kant. Por tanto, el mismo conocer, como fin subjetivo, autónomo en su límite, queda regulado por la metafísica crítico-positiva de la praxis. Si la humanidad fuera mero *fin subjetivo*, tematizado por una fenomenología de la simpatía, entonces quedaría abierta la vía para un manoseo de la persona en aras de tácticas históricas sólo reguladas por la estrategia de una egolatría radical, que confunde el bien con la propia satisfacción, con la felicidad de lo Mismo.

"Lo que permanece como admirable es que Kant no buscó otra situación para la persona, más que su pertenencia (como miembro o como jefe) a una totalidad práctica y ética de personas. Fuera de ahí ella no es más una persona. Su existencia no puede ser sino una *existencia-valor*. Las revelaciones efectivas del otro no superan necesariamente el nivel del útil o de la mercancía" (Ibid., p. 67). El lugar de la persona en el reino de los fines es alcanzado, en Kant, "por un movimiento de regresión al fundamento de la buena voluntad, por consiguiente, por la radicalización del itinerario de la libertad. La pluralidad y la comunicación de las conciencias no pueden tornarse objeto de una descripción si previamente no son instauradas por un acto de *posición de fundamento*" (Ibid., p. 66).

Una filosofía política que pretenda configurarse desde un ho-

rizonte de liberación, no puede prescindir de la explicitación de una antropología del ser personal, que reponga la mera intención humanista en su realización metafísica. Así se gana un parámetro autocrítico irrevocable que es fuente de toda crítica no satisfecha con la pura negatividad y que, por tanto, desde ya, solicite testimonios materiales del respeto. A la verdadera trascendencia metafísica, sin embargo, no se la debe concebir equívocamente desencarnada de la historia. La trascendencia liberadora no se refiere, ni a un "tópos ouranós", ni a un postulado "u-tópico", porque para ella, la figura originaria de la incondicionalidad del ser es la Persona. Por eso también, de ella no pueden dar debidamente cuenta ni un discurso puramente especulativo, ni un discurso puramente negativo. Deberá ser un discurso que sintetice dialécticamente la intención verdadera de ambos y, en tal sentido tendrá que ser hermenéutico, para adecuarse a la vocación de la praxis intencionada desde la incondicionalidad personal, y así involucrarse, como discurso, en ese movimiento de la historia como esfuerzo por plasmar, cada vez, una polis digna de la persona ya presente, y que es exigencia incondicional concreta de un "reino de los fines". Desde entonces, ninguna táctica de transición podrá instrumentalizar con buena conciencia.

Esta perspectiva histórico-social de una esperanza anticipada en la caridad y en el sacrificio como servicio alterativo, que es el reconocimiento y efectación radical de lo incondicionado, queda abierta en la Dialéctica de la Razón Práctica, en tanto crítica de todo hedonismo romántico de la expansión del Eros, tal como viene propuesto en el pensamiento de Marcuse. Gracias a tal Dialéctica, la filosofía kantiana de la voluntad no se agota en una respectividad infecunda y formalista entre arbitrio y ley. La presencia de una tercera dimensión —el soberano bien (que no es el último latido de una bóveda especulativa, diluida ya en la crítica de la ilusión trascendental)— es la explicitación de la idea kantiana de totalidad: "... esta totalidad no está dada sino solicitada; no puede ser un dato, no sólo porque la crítica de la ilusión trascendental la acompaña sin cesar, sino porque la razón práctica, en su dialéctica, instaura una nueva antinomia; lo que ella exige efectivamente es que la felicidad se adjunte a la moralidad; exige en consecuencia

añadir al objeto de su intención, para que sea completo, lo que ella excluyó de su principio, para que sea puro" (R., L-E, p. 407).

El filósofo no puede permitirse una esclerotización de la historicidad, en el sentido de prometer, por un modelo especulativo, la síntesis entre la felicidad y el bien (la justicia); ni tampoco cometer el abuso de negarla escépticamente —lo que es otra manera de producirla—. Por lo contrario, debe sostenerla como trascendentemente necesaria: "por tanto como no dada, sino simplemente, esperada..." (Ibid., 408) a modo de coronación sobreañadida y gratuita de nuestro esfuerzo en promover la totalización.

Los postulados de la razón práctica pura son el reconocimiento explícito de una fe en la existencia de la totalidad, que no puede ser sabida por nosotros en su "como-es", puesto que aún *debe-ser* realizada en la totalización práctica, dando cuenta de esa referencia vacía a lo incondicionado por parte de la razón pura. La eficiencia de la razón crítica, tras haber limitado la intuición al campo de la experiencia posible, gracias a la intención incondicional que le es inherente, muestra que no es arbitraria "la creencia existencial envuelta por la exigencia de completud, de totalidad, que constituye a la razón práctica en su pureza esencial" (Ibid. 409).

Entonces, ¿cuál es el sentido de esa libertad postulada allende su prueba a partir del deber? Mientras la razón teórica tenía sólo la idea de libertad, la razón práctica procede desde la "realidad objetiva" de la libertad que, como tal puede realizar efectivamente la liberación. Este pasaje de la libertad como idea, a la liberación como totalización real de la libertad, adquiere su justificación en la tercera formulación del imperativo categórico (Fund. Met. de las Costumbres). Allí la libertad personal puede efectivamente realizarse, participando en una sociedad de personas, en un reino de fines, donde sólo se es realmente libre, entre libres. Sin embargo esto —la libertad social— sólo atinge su condición de posibilidad en el postulado de la inmortalidad, que nada tiene que ver con un salvacionismo individualista y evasivo. De tal libertad social "la razón, en tanto práctica, exige la completud; pero ella cree, bajo el modo de la espera, de la esperanza, en la existencia de un orden donde esa completud pueda ser efectiva" (Ibid., 411). La eternidad "es la dimensión temporal práctica" (Ibid.) que rebasa el tiempo-

representación de la Estética, y que nos impide caer en la "ilusión temporal" que nos conduce a la inmanentización opresiva de lo escatológico. En tal sentido es un aspecto esencial de una metafísica histórica y realista. "La inmortalidad kantiana es entonces un aspecto de nuestra exigencia de efectuación del soberano bien en la realidad; pero esta temporalidad, este *progreso hacia el infinito*, no está en nuestro poder; no podemos concedérselo; sólo podemos encontrarlo" (Ibid., p. 410). Sólo Dios es la causa adecuada de esta posición institucional de la síntesis entre justicia y felicidad —bien soberano— que no está en nuestro poder *el darla por instituida*. "Si el postulado de la inmortalidad despliega la dimensión temporal-existencial de la libertad, el postulado de la existencia de Dios manifiesta a la libertad existencial como el equivalente filosófico del don" (Ibid. 411). Dios no es un dato objetivo que se impone. Es una propuesta implícita que nos toca desde el fondo de nuestro espíritu y de nuestra praxis, exigiéndonos hacer de nuestra idea de libertad una realización liberadora. A El lo reconocemos en la medida en que nos proponemos ser totalmente coherentes con nosotros mismos como incondicionados, queriendo el soberano bien, no como utopía ocasional, sino como lo que debe poder realizarse. Así "la espera teórica se articula sobre la exigencia práctica" (Ibid.), de manera que la hipótesis existencial se va verificando en la moralidad de la praxis. Por ella nos tornamos dignos de la felicidad que, en la plenitud (ahora sólo inicial y sacramental) de la historia (plenitud que se verifica propiamente en el momento ético-religioso de la historia personal y social), será dada y gozada en toda su densa evidencia. Sólo ahí la "idea-límite" de una historia universal concreta será una "situación".

## 2. Filosofía de la Religión

¿Por qué ese *ya* de la plenitud está hipotecado por el *todavía-no* que impide radicalmente una congregación de todos los hombres frente al ser-presente, al que todos podrían saber contemplativamente en la paz perpetua? ¿Por qué la grandeza del pensar tiene que aparecer en la deficiencia epistemológica de un saber postulante, provisional, especie de pariente pobre en el banquete de la "objetividad"?

Porque en nuestra libertad nunca dejamos de abrigar compromisos con el mal, ese mismo poder de realización del bien “que el deber nos imputa, es en realidad un no-poder; la *inclinación al mal* se convirtió en *naturaleza mala*, aunque el mal no sea más que una manera de ser de la libertad que le viene de la libertad” (Ibid., p. 413). Así, la causalidad real de la libertad postulada en la Dialéctica de la Razón Práctica, enfrenta un desafío que ninguna potencia especulativa, ningún entusiasmo político podrán ya minimizar, so pena de incurrir en una ingenuidad corrompida por la mala fe. “El *postulado* de la libertad debe desde ahora atravesar, no sólo la noche del saber, con la crisis de la ilusión trascendental, sino aún la noche del poder, con la crisis del mal radical. La libertad real no puede brotar como esperanza prescindiendo de ese Viernes Santo especulativo y práctico. Nunca estuvimos más próximos del Kerygma cristiano: la esperanza es esperanza de resurrección, de resurrección de entre los muertos” (Ibid., p. 413).

Una filosofía política de la liberación, para ser tal, debe pensar positivamente el momento constitutivo que representa la autoridad y el estado en la realización de la libertad; pero debe atravesar esa positividad por una crítica de las figuras políticas del mal, incluyendo no sólo al estado totalitario reaccionario que pretende colocarse como lo incondicionado en lugar de la persona y del pueblo, sino también al sociologismo que diluye la especificidad de la problemática política, en la pura negatividad social dialéctica (espontánea en sus efectos sobre los cuales se omite toda intención orgánica y responsable de control). Entonces sustancializa mediaciones conceptuales utópicas (entre ellas la abolición del estado), válidas como instrumentos críticos provisionales, sustituyendo, con conciencia feliz, las exigencias materiales, políticas y culturales de las personas del presente, mediante una recolocación ideológica del saber absoluto (de la razón acrítica) en la que se deposita la legitimidad absoluta del poder.

¿Qué es lo que se olvida en esto, desde un punto de vista metafísico y antropológico? Justamente que: “Rectificar nuestras máximas, es lo que podemos, pues lo debemos; regenerar (resucitar A.F.) nuestra naturaleza, la naturaleza de nuestra libertad, no lo podemos. (...) El no-poder que significa el mal radical se descu-

bre en el lugar mismo de donde procede nuestro poder” (Ibid., p. 413).

Pero hay más.

Esta perversión ideológica de lo escatológico es el mal. Tal vez el mal en principio más fácilmente detectable por los teóricos y profesionales de la política y por todos los que tienen una expansión más o menos segura de su existencia gracias a un poder “a la mano”. Ese mal es apuntado fácilmente por ellos, justamente porque es la pretensión de disolver su objeto (el poder teórico y práctico). Pero la Comunidad que anuncia el Kerigma y que, como comunidad, no puede renunciar a una forma de institucionalidad, no debe, sin embargo, caer en la trampa de la política. Como Comunidad meta-política, resguardadora de lo escatológico a través de las vicisitudes de la historia en la que ella misma está complicada puede caer en la tentación de privilegiar su amor propio y, por tanto, de unilateralizar su presencia crítica sobre aquellos que parecen expropiarle el depósito kerygmático a ella confiado. Si así lo hiciera entra ella misma en la negación práctica de lo escatológico. Y lo grave es que *a un nivel reduplicativo del mal*. Este mal emerge “en ese campo de contradicciones y de conflictos determinado, por una parte, por la exigencia de totalización que constituye la razón, a la vez teórica y práctica, y, por otra parte, por la ilusión que atrapa al saber, por el hedonismo sutil que vicia la motivación moral, finalmente por la malicia que corrompe las grandes empresas humanas de totalización” (Ibid., p. 414), esto es, las naciones y las religiones. Por ello una Comunidad Eclesial escatológica debe, por el contrario, privilegiar su crítica, atendiendo a esto: que “El verdadero mal, el mal del mal, no es la violación de una prohibición, la subversión de la ley, la desobediencia, sino el fraude a la obra de totalización” (Ibid. 414). Ese fraude es siempre una desobediencia subversiva a lo Incondicionado, tras la mistificación de lo condicionado en todas las falsas síntesis. “Desde entonces, la regeneración de la libertad es inseparable del movimiento por el cual las figuras de la esperanza se liberan de los ídolos...” (Ibid.).



## VII. CONSIDERACIONES FINALES SOBRE HERMENEUTICA Y METAFISICA

Metafísica y Crítica, especulación históricamente irregularada y librada a la pura legalidad lógica, o reflexión autorrestringida a un campo coyuntural de experiencia y de problematización que deriva en una criticidad historicista, son dos estilos inicialmente excluyentes. Sin embargo parecen converger en la postulación de un estatuto metodológico inmediato para la reflexión filosófica. Si la especulación sin más es, tal vez, sólo una idea-límite, adecuada a una instancia Final de Juicio sobre la realidad consumada, sin embargo la filosofía disuelve su lugar cultural si reniega, no sólo de una perspectiva crítica sobre las totalizaciones en que se configura la existencia histórica, sino también de una tematización del fundamento real desde donde su juicio objetivante gana legitimidad.

La conjunción entre metafísica y crítica posiblemente pueda hoy plasmarse, si la intencionalidad metafísica de fundamentación que ha caracterizado históricamente a la filosofía, se torna en la instancia donde se articula un "proyecto discursivo" en el que la reflexión totalizadora se mediatiza explícitamente, acogiendo diversos niveles metodológicos de tematización del sentido. Como reflexión ella está a priori intencionada hacia el fundamento desde donde se articula el sentido de cada formación histórico-social y, por tanto, no dispone de un método como si su objeto estuviera predefinido. Pero es precisamente su "precariedad epistemológica" la posibilidad de una mediatización de métodos que, asidos desde la cuestión del sentido y fundamento de la totalidad, se destotalizan, en la reflexión, en tanto intenciones metodológicas clausas, para ser funcionalizados respecto a la articulación reflexiva, al par crítica y recolectora, de un sentido que no es producto de la especulación. Metafísica y crítica se excluyen si la reflexión se cierra en su inmediatez del cogito, construyendo un discurso separado en el que sólo se articula a sí mismo un sujeto individual.

"La Crítica (se opone /A.F.) al *dogmatismo*, es decir a la pretensión de avanzar sólo con un conocimiento puro formado de conceptos (...), y con el auxilio de principios como los que la razón emplea desde ha largo tiempo, sin saber de qué manera y con qué derecho los ha adquirido. Dogmatismo es, pues, un procedimiento

dogmático de la razón pura *sin una previa crítica de su propio poder*" (Pref., p. 142). Una metafísica que no indica el desde dónde concreto de su crítica totalizadora, dice todo y no dice nada. Una autonomía reflexiva que sólo acaba cuando le faltan ocurrencias para nuevas derivaciones lógicas, puede tener un valor como constructora de "modelos". Pero una metafísica históricamente crítica sólo gana positividad cuando reconoce y se determina desde un *fundamento* y un *sentido* dialécticamente trabados.

Su sentido le adviene en la promoción de la libertad éticamente religada. Entendemos lo ético en un doble sentido complementario. Como discernimiento hermenéutico de lo bueno y de lo malo desde la exigencia absoluta de la persona en los otros y nosotros. Y como recuperación de tal exigencia en las fuentes lingüísticas fundacionales del sentido de la historia universal fáctica.

Lo anterior no debe conducir precipitadamente a la sustanciación de un ethos cultural concreto del que se haría depender inmediatamente tal historia universal, puesto que ésta es sólo un proyecto de la libertad, una idea límite, con ambiguas concreciones en nuestro pasado y presente fácticos. Tal es el motivo por el cual esos depósitos simbólicos de sentido deben ser críticamente recuperados desde el imperativo de la persona. Este instaura un debate entre los diversos conjuntos simbólicos, testando al par su capacidad de respuesta histórica, su poder de absorber y reimpulsar la dinámica crítica. En tal debate, ese mismo imperativo incondicional de la libertad personal (que es un a priori reflexivo pero histórica y fácticamente referido), irá precisando y enriqueciendo su sentido, al par que develando judicativamente a la fuente simbólica de sí mismo: aquélla que es más originante porque con más intensidad lo fundamenta.

Tal fundamento tampoco podría ser buscado como si fuera un mero proyecto ideal que sólo "se inspira" en las fuentes simbólicas, desontologizándolas en mero lenguaje convencional o, por el contrario, en un mero factum que "es porque es" y al que se le puede atribuir una densidad ontológica por el mero hecho de "estar" o porque tuvo circunstancias históricas posteriores favorables como para prosperar y perdurar. Con ello se invalidaría la dialéctica que exigimos entre sentido y fundamento. Por el contrario, aquí debe

ser abierta una dimensión discursiva en la que tal lenguaje sea pensado, no sólo como hablado por los hombres, sino sobre todo como hablado a los hombres (Ricoeur). Aquí es donde la razón debe hacer respetar sus fueros exigiendo la reposición de un nivel, no ya especulativo sino reflexivo, que dé cuenta sobre la condición última de posibilidad de la libertad y de la historia, de la tradición que nos embarca y de la liberación que nos embarga. Tal condición última de posibilidad, para ser coherente, no puede ser sino un Ser Personal Absoluto, que, en tanto Creador funda como real y da sentido a toda tradición como tal. Y que en tanto Poder Único y Absoluto de donación de plenitud escatológica a quienes lo aguardan en la esperanza y la justicia, funde como real (para que no sea una pasión inútil) y dé sentido a toda liberación como tal. Sin embargo, esta metafísica escatológica de la creación no puede colocarse como especulación autofundada. Ella permanece doblemente hermenéutica: en tanto tributaria del suelo simbólico de las culturas; y en tanto que el "lógos" que sistematiza históricamente tal religación metafísica, es y debe ser, cada vez, destituido (como sea preciso) por la crítica y reinteligibilizado desde las fuentes, para que los intereses, a través de las "ilusiones dialécticas" que siempre acompañan a la razón, no hagan de él un ídolo. Todo esto, hasta que El venga de nuevo...

Por E. BRITO, S.J. (Santo Domingo, R. D.)

Objeto del presente artículo es sugerir tanto la promesa como los límites de la Cristología hegeliana al hilo de sus tres temas omnipresentes: Encarnación, Muerte, Resurrección<sup>1</sup>. En torno al primero de ellos, evocaremos las cuestiones del motivo de la Encarnación, de la unión hipostática, de la divinización y de la kénosis (cf. *infra* 1). El tema de la Muerte nos llevará a destacar el arraigamiento de la Cristología de Hegel en la *theologia crucis* luterana y la gran verdad unilateral de esta teología atormentada (cf. *infra* 2). Complementariamente, el tema de la Resurrección manifestará la ausencia de la dimensión propiamente pascual en la Cristología hegeliana, centrada en el Calvario; ello equivale a indicar la vía de su absolución (cf. *infra* 3).

### 1. Cur Deus homo?

La cuestión del "motivo de la Encarnación"<sup>2</sup> parece conducir a un dilema: de ser éste la excelencia de la Encarnación (Escoto), ¿no se convertirá la Pasión en algo añadido, accidental? Si se hace de la Pasión el centro de todo (Tomás), ¿no se convertirá Dios en un medio para promover los fines de la Creación?<sup>3</sup> El dilema sólo se resuelve si el hecho de centrar la Encarnación en la Pasión con-

<sup>1</sup> No nos es posible en el espacio del que disponemos considerar además de estos tres temas "constantes" en todas las presentaciones de la Cristología hegeliana de la madurez —*Fenomenología, Lecciones sobre la filosofía de la religión, Enciclopedia*— las "variantes" que aparecen sólo en una u otra obra; ni tampoco explicar el diferente enfoque que recibe cada uno de los temas comunes según las perspectivas de las diversas obras. Cfr. al respecto nuestra tesis de doctorado en teología *La Cristología de Hegel*, Univ. Cat. de Lovaina, 1976, pp. 619-644.

<sup>2</sup> Cfr. un resumen de la historia de la cuestión en H. U. v. Balthasar, *Karl Barth*, Colonia, 1962, pp. 336-344. Para la evolución de la problemática protestante previa a Hegel —discusión entre infra- y supralapsarios, "Föederal Theologie" (J. Coccejus), pietismo de Bengel—, cfr. W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte*, Maguncia, 1965, pp. 381 ss.

<sup>3</sup> Cfr. H. U. v. Balthasar, *El misterio pascual en *Mysterium salutis**, Madrid, 1971, vol. III, t. II, pp. 143 ss.