LESZEK KOLAKOWSKI

Kant y la amenaza de la civilización*

MIS observaciones también podrían llamarse ¿en qué medida Kant nos es útil en la lucha contra la esclavitud?, o: “contra la jerga del hombre concreto”. Debo confesar que no soy investigador, ni conocedor de Kant, tampoco puedo considerarme kantiano. Soy, si así puede decirse, un simpatizante, sobre todo en lo que se refiere, en cuestiones epistemológicas y éticas, a un aspecto del conflicto entre el pensamiento kantiano y el pensamiento histórico radical. No pretendo sugerir para cada una de estas cuestiones mi propia interpretación de Kant. Más bien prefiero plantearme el siguiente problema: ¿todavía tiene la antropología filosófica kantiana una importancia real en el esclarecimiento de los problemas claves de nuestro tiempo y en preocupaciones más perturbadoras? ¿Podemos, tal vez, evocarla cuando intentamos reflexionar sobre las tensiones de nuestra civilización? No se trata aquí de discutir las opiniones políticas o sociales de Kant en el sentido de considerarlo como un demócrata radical que quizá había anticipado en algunos puntos el pensamiento socialista, tal como lo sostienen Vörländer y otros kantianos socialdemócratas. No nos interesa aquí la manera en que Kant reaccionó ante la Revolución francesa, si fue realmente —conforme a la famosa comparación de Heine— un Robespierre filosófico. Estos puntos no resultan particularmente importantes en nuestro planteamiento. Las actitudes políticas de Kant deben interesar obviamente a un historiador; pero parece evidente que ellas no nos pueden proporcionar respuestas definitivas a los desafíos contemporáneos. Quizá debemos dirigir nuestra

* Traducción del polaco del libro de Leszek Kolakowski *Si el diablo puede ser salvado y otros sermones*, 1982. por Jan Patula.

atención sobre todo a lo que pertenece a su teoría del conocimiento y la moral, a lo que ha provocado que el criticismo llegara a ser un acontecimiento trascendental en la historia de la cultura europea. Finalmente debemos preguntarnos si en esa teoría se encuentran algunas pautas orientadoras o, por lo menos, algunos puntos de apoyo. Es cierto que de estos últimos tampoco podemos deducir directamente respuestas importantes para nosotros, pero a pesar de todo pueden considerarse como condiciones necesarias para la sobrevivencia de nuestra cultura. Mi respuesta a esta interrogante es afirmativa y por lo tanto trataré de comprobarla brevemente.

La teoría de Kant que fija las condiciones para el conocimiento teórico y práctico es, en el fondo, trascendental y no antropológica. En este aspecto comparto la interpretación elaborada por el ala lógica de la escuela de Marburg, interpretación que, por otra parte, ha sido divulgada ampliamente. No estoy de acuerdo con la comprensión psicológica de esta teoría. En este sentido todas las formas y las categorías con las cuales tenemos que percibir los objetos y también recrearlos no son particularidades de la psicología humana ni atributos casuales del género humano, sino condiciones necesarias para cualquier experiencia posible. Pero esto se refiere a todos los seres racionales, puesto que son ellos los que determinan a la razón misma y no a un género en especial. Lo mismo se aplica a la razón práctica; los principios morales, a pesar de que se formulan de manera incondicional, sólo designan las condiciones formales indispensables para cada norma y por esto tienen validez para cada ser que actúa libremente, porque posee libre albedrío. Lo cual significa, a su vez, que la humanidad no es un objeto natural dado en la naturaleza, y que lo humano no es una categoría zoológica sino moral. Este punto fue subrayado, en muchas ocasiones, entre otros por los partidarios del socialismo ético. Asimismo, lo humano no se determina por unos atributos particulares que lo distinguen de otros géneros, sino por su participación en la esfera de las necesidades racionales, expresadas epistemológicamente como un conjunto de juicios sintéticos *a priori*, y también por su participación en la esfera de los imperativos morales incondicionalmente obligatorios, que no es posible establecer empíricamente.

De esto resulta, primero, que de lo que hace la gente no puede derivarse lo que debería hacer. Al expresar así este principio Kant comparte, obviamente, su postura con la tradición positivista y con la radical empirista. Pero tanto en su fundamentación como en el sentido y las consecuencias, la tesis de Kant difiere considerablemente de ambas tradiciones. Para él no se trata de que los juicios no puedan deducirse de las opiniones descriptivas, y por lo cual toda la esfera de los valores y de las normas morales tendría que dejarse a las decisiones arbitrarias de cada hombre por separado, ya que en el estado de los fines y las obligaciones no puede hablarse de ninguna legalidad "objetiva". Por el contrario, se trata de un problema: puesto que de las observaciones de las actitudes humanas, no pueden surgir las distinciones entre el bien y el mal, tampoco pueden surgir algunas reglas del deber; entonces ¿cómo pueden descubrirse esas distinciones y reglas en la esfera autónoma de la razón práctica y cómo establecer normas absolutamente obligatorias, independientemente de la simple experiencia?

¿Logró Kant descubrir esa esfera de los imperativos incondicionalmente obligatorios? ¿Puede alguien detentar el derecho de tal descubrimiento sin evocar las fuentes religiosas de la certeza? Esa cuestión, aunque es fundamental, la dejo de lado. En cambio trataré otra, independiente de ésta. ¿Puede nuestra civilización perdurar, en términos generales, sin una fe en la distinción entre el bien y el mal, entre lo permitido y lo prohibido moralmente, lo cual no depende de nuestras decisiones arbitrarias y por ende no coincide con la distinción entre lo que es dañino y lo que es provechoso? Todo indica que al decir que las normas morales coinciden con los criterios utilitarios significa decir que no existen ningunas normas morales, puesto que lo que es provechoso para un hombre o un grupo de personas es dañino para otro hombre u otro grupo, o que igualmente lo que es dañino en un momento dado, para un hombre o para un conjunto de personas, les puede resultar provechoso a largo plazo. Kant se dio cuenta, naturalmente, de esta paradoja cuando se opuso al utilitarismo popular de la Ilustración; sabía también que la cuestión no era el destino entre tal o cual código moral, sino una distinción entre el bien y el mal; es decir, del destino del hombre.

A Kant se le reprochaba a veces que había sido un ingenuo predicador, sin conciencia de la realidad de la vida, y que había esperado que la gente actuara bien por la pura conciencia del deber, sin tener ningún otro motivo. En realidad nada le fue más ajeno que esta idea. Por el contrario, la ingenuidad en el juicio de los motivos reales y de los modos de actuación humanas la compartieron los entusiastas utilitaristas de la Ilustración, quienes creyeron —ciertamente, y no sin excepciones— que una vez que se hicieran desaparecer las equivocadas instituciones políticas y los prejuicios religiosos, inmediatamente volverían a funcionar los instintos innatos de solidaridad y de amistad, los cuales asegurarían perpetuamente a la humanidad una armonía y un orden sin conflictos. Pero Kant no creyó en eso; cuando fue profesor en esa pequeña ciudad provinciana llamada Königsberg, en donde, podemos suponer, no se conocía mucho de dramas y tensiones de la vida, elaboró un cuadro de la naturaleza humana mejor que el de los presuntuosos intelectuales de moda en París. No albergaba esperanzas de que la humanidad pudiera seguir, respecto a los comportamientos prácticos, las exigencias establecidas en su teoría moral; su doctrina del mal radical se dirigía claramente contra el pensamiento utópico y no era un suplemento casual de su antropología, sino que se relacionaba estrechamente con su ciencia de la libre voluntad, ya que la libertad presupone siempre tanto la capacidad para cometer el mal como el mal fáctico. Además en su *Comprobación de la metafísica de la moral* escribió: “aun cuando nunca hubiera acciones derivadas de fuentes tan puras, sin embargo, para nosotros no se trata de que si esto o aquello realmente sucede, sino de lo que debería suceder conforme a los imperativos emitidos por la razón en sí e independientemente de cualquier fenómeno, es decir, se trata de las acciones aún no comprobadas hasta ahora por el mundo y cuya realización podría cuestionar en gran medida quien se base exclusivamente en la experiencia, y también las que sin embargo y por su parte impone la razón irresistible...”

Así pues, a Kant le parecía fundamental que nunca tratemos de derivar las reglas del deber o los indicadores del mal y del bien de lo que la gente realmente hace, conforme a la

experiencia; es decir, que no debemos aceptar la antropología y la psicología como bases de la ética. La ética puede existir en lo general sólo en tanto que mantiene una distinción clara entre los impulsos naturales y los deberes, entre lo que hacemos y lo que debemos hacer, entre las motivaciones reales, por más triviales que éstas sean, de nuestras acciones y las normas establecidas como leyes. Esta distinción era fundamental para Kant y también conserva su validez para nosotros. Pero a pesar de que la distinción parece evidente, en realidad es objeto de diferentes cuestionamientos. Nuestra civilización estaría expuesta a un peligro de descomposición si nos dejáramos convencer de que los criterios del bien y del mal pueden establecerse en absoluto, o, peor todavía, de que ellos pueden deducirse de los comportamientos reales de las gentes, de los instintos o del desarrollo efectivo de los procesos históricos. Desde el punto de vista empírico la cuestión de la legitimidad de los juicios y de los criterios del bien y del mal resulta indudablemente sin sentido; en los límites de la experiencia no existe nada que sea el bien y el mal, a no ser que aceptemos a esas categorías como hechos psicológicos o sociales. Mucho más peligrosa se evidencia la tentación de aceptar la opinión según la cual tanto la mencionada tal distinción como las normas del deber pueden establecerse legítimamente, ya sea con base en lo que descubrimos en nuestros mecanismos biológicos, o en los procesos históricos. El primer caso significa simplemente que siguiendo nuestros impulsos naturales **nos** guiamos por su voz y, además, que somos unos **santos**. El segundo implica aceptar la tesis según la cual todo **lo que** resulta victorioso históricamente es automáticamente **justo**, incluso en su aspecto moral.

En muchas ocasiones los neokantianos llamaron la atención sobre lo absurdo de la última opinión, divulgada sobre todo entre los marxistas. Se trata no tanto del llamado error naturalista, cuya falsedad impugnó la filosofía empirista desde tiempos inmemoriales, sino de su significación cultural. Si aceptamos esa opinión pseudohegeliana, resulta inevitable que nos queda sólo una guía irrefutable: debemos colaborar con lo que resulta victorioso o, por lo menos, con lo que parece contener en sí la promesa de una victoria. (Digo "opinión

seudohegeliana”, porque la orientación passeísta de Hegel le impedía extender los juicios establecidos históricamente hacia el futuro y afirmar, por lo tanto, que pueden triunfar en él. La actitud futurista de los neohegelianos, incluyendo a Marx, quitó, sin embargo, ese freno y nos autorizó a buscar las tendencias en los procesos históricos que poseen buenas perspectivas de resultar victoriosos y, por consiguiente nos estimuló a adherirnos a ellos, precisamente por esas razones.)

Esta cuestión es decisiva para la vida de la civilización. Si realmente renunciamos a la convicción de que existe una distinción entre el bien y el mal, independientemente de nuestras decisiones, es decir, que hay una distinción que no podemos establecer arbitrariamente en cada caso particular, sino que existe de antemano —no importa que provenga de una tradición religiosa o que nosotros la reconozcamos como el imperativo kantiano de la razón práctica— entonces no existe en el fondo un límite que nos prohíba participar por motivos morales en cualquier acción, sino que sólo parecerá que hemos contribuido con nuestra participación a la victoria de una tendencia. Con tal que resulte victoriosa, nuestra participación será también justa desde el punto de vista de la definición moral, aunque lleve el nombre de Hitler o Stalin. Responder a ese dilema diciendo que en la historia la gente no proporcionó numerosas pruebas fehacientes de que el *Decálogo* influyó realmente en las acciones, significa cometer el mismo error que Kant mismo fustigaba.

No se trata exclusivamente de un error lógico, sino también de un error antropológico. Desde el punto de vista antropológico es absolutamente diferente violar las normas, cuya validez se reconoce, que nulificarlas. El imperativo kantiano, según el cual las reglas del deber nunca pueden deducirse de lo que realmente hacemos, permanece como una condición previa para cada sociedad que no tenga intención de desmembrarse. Este es un asunto de suma importancia y debemos estar concientes de la vigencia de estas reglas aun cuando las violemos. El imperativo kantiano aparece como una premisa; todas las culturas que pretendan mantenerse vivas por el hecho de reconocer que el bien y el mal no están determinados por unas circunstancias históricas, sino que las preceden. En este punto

la herencia de Kant es importante no sólo porque pudo exponer esa premisa con todo el vigor necesario, sino también porque demostró que su legitimidad es defendible en la medida en que coincide con el principio de Hume que postula que el deber nunca puede deducirse del ser, de la experiencia y de la observación de los hechos. La búsqueda de los criterios del deber (los cuales surgen de un proceso histórico o están sumergidos en él) nunca puede conducir a su descubrimiento en forma incondicional. La crítica del empirismo desde el punto de vista que no permite descubrir esos criterios a partir de la experiencia o a partir de los procesos históricos y de que, por esta razón, deja en suspenso la cuestión del bien y del mal o la anula como una cuestión mal planteada, no es sólo la crítica de todo lo que resulta ser más irrefutable en el empirismo, sino que también es una crítica moralmente injusta. Dado que nunca resulta posible descubrir algo incondicionalmente obligatorio en lo que está históricamente condicionado, entonces todos los intentos de establecer el bien y el mal por la vía de una especulación histórica no sólo resultan lógicamente erróneos, sino que suenan a hipocresía porque no son otra cosa que intentos por consagrar el oportunismo moral. La intención —como puede observarse en múltiples ocasiones entre los marxistas— es justificar todo lo que parece ser políticamente provechoso en un momento dado y al mismo tiempo poder afirmar que es moral en sí y no con base en una decisión arbitraria. De ello resulta la conversión del oportunismo en una férrea ley moral.

En resumen, sin una fe en la que la distinción entre el bien y el mal no dependa nunca de circunstancias políticas cambiantes y en que no pueda decidirse entre lo provechoso y lo dañino, nuestra civilización estará amenazada por la descomposición. Kant nos dio la prueba más importante y más fuerte para fundamentar esta irreductibilidad no como un asunto de la revelación sino de la razón misma.

Esta distinción se refiere únicamente a los marcos más generales de la teoría kantiana de la moral, es decir, a la presencia misma de la distinción entre el ser y el deber ser, así como entre el bien y el mal. Dado que esta distinción está arraigada, según Kant, en el libre albedrío de los seres racionales,

les, no puede comprobarse empíricamente; por esta razón obliga a todas las personas a asumirla. De esto se desprende de manera natural —también en el caso de reglas más detalladas y mejor definidas— que todas las personas, con base en su libre voluntad, están en la misma posición como sujetos moralmente actuantes, del mismo modo que son objeto de comportamientos posibles visto desde el punto de vista moral. Todo esto lleva a reconocer que los derechos y los deberes mutuos son idénticos sólo por la simple razón de que son personas.

Quiero abordar ahora la cuestión clave en la actual comprensión de la herencia kantiana con respecto al problema del llamado “hombre abstracto” de la ilustración, al cual se le opone el “hombre concreto”, tanto en la jerga del historicismo conservador como del revolucionario. Considero que mi tarea es defender la herencia kantiana en contra de la jerga del “hombre concreto”.

Kant creyó sinceramente, con respecto a la dignidad, en la igualdad inalienable de los hombres por ser sujetos racionales y libres para actuar. En este aspecto siguió ciertamente la teoría del derecho natural del siglo XVII, así que se le puede considerar como un continuador de Puffendorf y Grotius, aunque él sustentó su teoría sobre otras premisas antropológicas. También creyó que todas las normas, si tienen un contenido moral, se refieren a todos los individuos sin excepción, además de que cada uno tiene derecho a reivindicar sus razones, también sin excepción, porque cada individuo debe ser tratado como un fin en sí y no como un medio.

Precisamente esta parte de la teoría kantiana, al igual que toda la teoría del derecho natural, fue objeto de numerosos ataques desde el inicio del siglo XIX. Se le objetaba que no existe el hombre en general sino sólo hombres concretos. ¿Pero qué significa el hombre concreto? De Maistre pasó a la posteridad con una famosa observación: tuvo la suerte de encontrar franceses, alemanes, rusos, pero nunca vio a un “hombre”. Puede seguir preguntándose: ¿vio realmente a un francés, a un alemán o a un ruso? No, sólo pudo ver al señor Dupont, al señor Müller, al señor Ivanov, pero nunca algo que fuera más que un francés, un alemán, un ruso. Sin embargo, entendemos bien que tuvo en mente de Maistre: el llamado hombre con-

creto no es un hombre concreto en el sentido en que debe considerarse un individuo sino que, en cambio, es un ser determinado nacionalmente y como tal se opone al "hombre en general", es decir, al que es igual en su dignidad a cualquier otro.

A este respecto, en la teoría del derecho natural, que incluye a la teoría kantiana, está incluida la exigencia según la cual a cada hombre individual le corresponden ciertos derechos fundamentales en virtud de la naturaleza humana común. El postulado kantiano de que existe el hombre individual a quien debe tratarse como un fin en sí, significa que ningún hombre puede ser propiedad de otro; es decir, que la esclavitud se opone al concepto mismo de humanidad. Si en nombre del "hombre concreto" se rechaza la existencia de todo lo que es común a todos los hombres, se rechaza asimismo la única base de los derechos humanos. El principio de los derechos humanos puede ser legítimo sólo bajo la condición de que cada hombre pueda reivindicar sus derechos por la simple razón de ser hombre; es decir, bajo la condición de que cada uno posea una participación igualitaria en la naturaleza humana; en otras palabras, sólo en virtud de la teoría del "hombre abstracto". En cambio, el "hombre concreto", en el sentido común de la palabra, es sólo "concreto" en cuanto que es determinado por indicadores más particulares y no por la naturaleza humana común. Desde este punto de vista no parece importante cómo se designa esas categorías más particulares: según la raza, la nación o la clase social. En cualquier caso, la intención ideológica condensada en la jerga del "hombre concreto" consiste en tratar de anular el principio general de los derechos humanos o privarlo de su fuerza y así permitir a ciertos segmentos de la humanidad considerar a otros segmentos como objetos naturales. Esto significa, en el fondo, y no en las declaraciones ideológicas, legalizar la esclavitud.

Para profundizar en esta temática son dignos de análisis los postulados de la llamada nueva derecha francesa. En mi opinión ésta debe tomarse en serio. Se distingue por una cierta apertura, por ser consecuente y por estar dispuesta a expresar directamente sus tesis, lo cual es característico de todos los movimientos en ascenso. A los portavoces de este movimiento,

se les tilda de racistas o incluso de nazis. Ellos, a su vez, responden que nunca han postulado ninguna teoría de las razas superiores o inferiores, ni han justificado el antisemitismo o, en términos generales, el odio racial. Probablemente esto es verdad, ya que no profesan doctrinas de ese tipo. Su inspiración, tal como parece, no proviene del nazismo, sino más bien es la continuación de una antigua tradición de la reacción antiilustracionista, cuyos diversos exponentes son Bonald, De Maistre, Savigny y, más tarde, Nietzsche y, finalmente, Sorel. Su ideología se expresa en forma de reacción en contra del "hombre abstracto" y en defensa del hombre determinado históricamente. El primer número de su revista *Elements* del año de 1981 está dedicado íntegramente a la lucha contra la teoría de los derechos humanos y lleva un título significativo: *Droits de l'homme: le piège* (los derechos del hombre: una trampa). No hablan en absoluto de que existen unas razas mejores, unas naciones superiores, etc. Explican, primero, que la teoría de los derechos del hombre es de origen bíblico, judeocristiano, independientemente de la manera en que la filosofía moderna la haya formulado. Esto es también cierto. En segundo lugar sostienen que esta teoría no puede fundamentarse de ninguna manera en el materialismo histórico, ya que la humanidad forma una unidad sólo desde el punto de vista biológico y, por el contrario, la humanidad no existe en el sentido cultural. Argumentan que diferentes "cristalizaciones" culturales han producido sus propios sistemas de normas y valores y, por consiguiente, la teoría de los derechos humanos es una expresión del imperialismo cultural que intenta imponer a todas y cada una de las civilizaciones nuestra doctrina particular judeocristiana, con lo cual aniquilan diversidades culturales. Los ideólogos de la nueva derecha francesa son paganos y así se presentan. Desearían regresar al concepto de hombre prebíblico, presuntamente bajo una concepción griega, tomar las culturas históricamente establecidas como la base de cualquier antropología, y rechazar el concepto filosóficamente destilado bajo el nombre del "hombre abstracto".

Es cierto —de lo cual tanto Kant como los neokantianos estuvieron concientes— que el concepto de humanidad en el sentido cultural no es una descripción empírica, ni puede

extraerse de una observación empírica, ni de las investigaciones históricas, sino que tiene que fundamentarse moralmente. Si tal fundamentación puede realizarse mediante el descubrimiento de los principios de la razón práctica, que son totalmente autónomos, sin una necesidad de evocar una tradición religiosa, es, en mi opinión, una cuestión aparte. En ambos casos hay que reconocer que el concepto de humanidad, en el sentido cultural, es moral; es decir, un concepto que es necesario presuponer en cada reconocimiento de los derechos del hombre y no puede establecerse ni empírica ni históricamente. Si, como en el caso citado, se rechaza tal concepto y asimismo se rechaza el principio de los derechos del hombre, ya no falta nada para legitimar la esclavitud y el etnocidio ni es necesario incitar a ello en tal o cual caso particular. Basta que aquellos que viven en una civilización dada puedan tratar a las personas como objetos naturales. Para comer camarones o manzanas no necesitamos ninguna teoría capaz de convencernos acerca de la inferioridad de los camarones o las manzanas en relación con los seres humanos. De igual manera, no importa que algunas partes del género humano se califiquen según los criterios biológicos, racistas o históricos, o por medio de su relación con una nación y una cultura, si se ignora al despreciado "hombre abstracto". El resultado será siempre el mismo.

Igualmente llegamos al mismo resultado cuando definimos lo "concreto" con categorías clasistas. La jerga del "hombre concreto" frecuentemente aparece en la ideología marxista bajo diferentes variantes. Como es sabido, la herencia de Marx en este aspecto, como en tantos otros, es ambigua. Por un lado, Marx creyó que las personas recuperarían su individualidad real al liberarse de la obligación de venderse como fuerza de trabajo que viene como consecuencia de la economía mercantil. Esta liberación se logrará al erigir al comunismo. Por otro lado, Marx esperaba que la individualidad del futuro se identificaría total y espontáneamente con la sociedad, ya que existe una sociotécnica a través de la cual se logra tal unidad, a saber, la supresión de la propiedad privada y la centralización de los procesos productivos en manos del Estado. En esta perspectiva, la cuestión de la llamada libertad negativa, en la acepción ilustracionista, pierde su significado, dado que esta libertad

presuponía la existencia de los conflictos de intereses entre los individuos y expresaba pues de una manera particular la situación de una sociedad burguesa. En cambio, en la soñada comunidad del futuro los intereses y las aspiraciones del individuo no serán limitados por las necesidades de otros hombres, sino, más bien, las necesidades de todos se complementarán mutuamente. Esta teoría ha sido refutada como un anuncio de la esclavitud estatal, particularmente por los anarquistas desde el principio y no después de la victoria del marxismo retocado y convertido en la ideología oficial de un Estado policiaco. Sin embargo, hay que constatar también que en la doctrina marxista original no existió una barrera que hubiera reconocido los derechos del hombre como inalienables. Esto ocurrió por la simple razón de que al ver a la sociedad burguesa dividida en clases sociales antagónicas, pareció entonces que reconocer los derechos universales del hombre hubiera significado abrir una grieta en el paradigma de la lucha de clases y, en cambio, en la comunidad perfecta del futuro los individuos se identificarían solo con la "totalidad".

Los socialistas neokantianos estuvieron conscientes de este problema. El principio kantiano según el cual al hombre se le debe tratar siempre como un fin en sí y nunca como un medio, significó, para ellos, que cada hombre, por separado, debe coincidir con la idea de socialismo, y no a través de la sociedad, la clase social, la raza, el Estado, la civilización. La idea de socialismo pretende, a su vez, liberar a las personas de las situaciones en las cuales funcionan como mercancías y no como sujetos morales. Argumenta que la idea socialista sólo puede ser fructífera en el momento que asimilara al paradigma kantiano, pero la filosofía marxista de la historia no ofrece bases para ello; sin embargo, ésta puede coincidir con la teoría kantiana de la moral cuando renuncie a las pretensiones desesperadas y moralmente peligrosas en el sentido de superar la dicotomía entre los hechos y los valores, entre la descripción histórica y los ideales normativos. Este tipo de propuestas fueron, obviamente, objeto de burlas por parte de los ortodoxos, quienes consideraban que la idea socialista no necesitaba de ningunas bases éticas, ya sea porque —como lo afirmaban muchos marxistas alemanes— se dedicaba a analizar exclusi-

vamente el desarrollo histórico y, por consiguiente, la idea socialista está exenta de valorar acciones, ni, mucho menos, puede incluir presuposiciones normativas y ello porque —como lo siguieron sosteniendo Lenin y Trotski no existe ni puede existir una ética fuera de la teoría de la lucha de clases.

Quizá la importancia de esta discusión se revela hoy en día más apremiante que entonces. El “hombre abstracto” kantiano, desprestigiado y al que debe tratarse como un fin en sí, es cada uno de nosotros; su libertad, vida, derechos ciudadanos y derechos de autodeterminación están amenazados por la expansión del totalitarismo. Ciertamente es lícito afirmar que el paradigma kantiano no debe interpretarse en el sentido utópicamente amplio, al suponer que sería posible sustituir las llamadas relaciones “reístas” por las relaciones puramente humanas. Existen y seguirán existiendo unas esferas de la vida y de las relaciones sociales en donde las personas se comunican más bien como representantes de instituciones anónimas que como personas humanas exclusivamente. Así pues, existen esferas burocráticas y tecnocráticas en la comunicación interhumana y sería ingenuo imaginarse que llegarán a ser eliminadas por completo.

Tampoco del paradigma kantiano pueden deducirse indicaciones claras acerca de sí mismo y de cómo éste puede aplicarse en las luchas, los conflictos y las guerras. Pero al reducirse a su mínima expresión, el paradigma kantiano postula que nadie puede ser propiedad de otro, es decir, prohíbe cualquier forma de esclavitud. En las antiguas instituciones esclavistas algunas gentes no eran otra cosa que simples mercancías que se poseían, compraban y vendían por personas, al igual que se comerciaba con otros objetos. En la economía de mercado —sostienen los socialistas neokantianos— las personas siguen funcionando como mercancías, y aunque son libres están obligados a vender su trabajo, su fuerza y sus capacidades personales. A ello hay que añadir: sustituir este estado de cosas por otro en el cual los hombres se convierten en la propiedad estatal —en esto se basa el ideal del comunismo— significa sustituir algo imperfecto por otro infinitamente peor. La esclavitud estatal, que es el resultado inevitable de una total estatización, no posee teóricamente ningunos

límites, dado que abandona el valor inalienable del hombre. Y sin este principio la idea socialista tiene que llegar fatalmente a ser un socialismo esclavista, una sociedad en la cual los hombres se reducen a ser elementos del proceso productivo, llegando a ser, precisamente, un objeto de la propiedad estatal.

Insisto en que es de suma importancia, aunque el contexto sea secundario, saber cómo los individuos pierden su condición de seres libres para transformarse en objetos: ya sea que se trate a los hombres de otras razas u otras culturas como objetos naturales, ya sea que se considere a una nación como el valor supremo frente al cual los individuos quedan como instrumentos, ya sea, finalmente, que se entregue a un Estado omnipotente el derecho de poseer a las personas como sus instrumentos. Así pues, no importa que el principio en cuestión sea formulado en categorías biológicas, históricas o culturales; en todos los casos la jerga del "hombre concreto" sirve de base para la esclavitud del hombre. Desde este punto de vista, tanto las doctrinas propiamente racistas como las corrientes filosóficas que sostienen el carácter cerrado de las culturas y asimismo imposibilitan el uso del concepto general de hombre, y, finalmente, las ideologías comunistas totalitarias, son igualmente hostiles. Precisamente su plataforma negativa común consiste en cuestionar la humanidad como una categoría universal aplicable a cada individuo; categoría en la cual se asientan la inviolabilidad, la insustituibilidad y la irreductibilidad de la persona humana. Todas esas corrientes mencionadas resultan ser antikantianas, anticristianas y antihumanas.

El reconocimiento del principio de los derechos humanos por algunos estados comunistas que se sintieron políticamente obligados y lo hicieron con desagrado y de manera puramente verbal, no cambia nada esta cuestión; al igual que la reticencia de los movimientos racistas o radical-nacionalistas a desechar abiertamente el principio de los derechos humanos.

Los dueños de los estados comunistas saben muy bien —y tienen razón desde su punto de vista— que este principio se opone a su ideología, aunque pocos se atreven a decirlo. Mao Tse Tung era una excepción que vale la pena mencionar porque condenó abiertamente la teoría de los derechos humanos por considerarla una invención burguesa.

En resumen, pese a que la idea de la dignidad humana, que nos corresponde a todos de igual manera, es más antigua que Kant porque tiene un origen bíblico, a éste debemos no sólo el intento de fundamentar la dignidad humana independientemente de la religión revelada, sino también la clara distinción que hizo entre ella y todo aquello que podría descubrir cualquier investigación antropológica o psicológica. Gracias a Kant sabemos que nuestro conocimiento de la historia y de la antropología no puede revelarnos la legitimidad de esta idea, de la misma manera que no lo puede hacer la fisiología. Olvidar esta distinción resulta extremadamente peligroso y podría traer consigo graves consecuencias. Cuando se intenta deducir los derechos del hombre de la historia o la antropología, éstos serán siempre derechos exclusivos de grupos particulares, de razas, clases sociales o naciones que por esos mismos derechos se sienten autorizados a aniquilar o sojuzgar a otras comunidades. La humanidad es un concepto moral, y si no lo reconocemos así no dispondremos de ningunas bases apropiadas para cuestionar la esclavitud y la ideología.

1981