

ORIENTACION Y EXCENTRICIDAD

Luis Eduardo Hoyos Jaramillo

“Sin embargo, no sabríamos de nada más eficaz para impulsar al hombre a aspirar con todas sus fuerzas hacia la luz, que la conciencia de la noche desde la cual fue elevado a la existencia”.

F. W. J. Schelling (Sobre la esencia de la libertad humana)

RESUMEN

El texto siguiente forma parte del seminario sobre “Problemas de Ética y Metafísica” que es dirigido por el autor y que cuenta con la participación de estudiantes de filosofía. Su carácter es por tanto, provisorio y en cierto sentido incompleto. Quiere ser una recreación de la problemática del orientarse racionalmente en un mundo, guiada por una inspiración de claro origen kantiano.

1. LA RAZON COMO CRITERIO ORIENTADOR DESDE LA “METODOLOGIA TRASCENDENTAL” KANTIANA

En 1786 Kant publicó el ya bastante célebre opúsculo titulado **Qué significa orientarse en el pensamiento?** (1) en el que la nueva perspectiva crítica de su filosofía quería terciar en la llamada “disputa sobre el panteísmo”

(1) Kant I., *Cómo orientarse en el pensamiento*. Trad. Carlos Correas. B. Aires Ed. Leviatán 1982.

protagonizada en aquel entonces por Jacobi y Mendelsohn. Pero más que terciar en el sentido de ser algo así como la tercera opción, o la opción mediadora, o la reunión de los dos momentos antagónicos, lo que hace Kant es aprovechar la oportunidad para difundir los definitivos resultados del método crítico y afirmar el único criterio de orientación válido para la exigencia subjetiva que se halla encubierta detrás de toda pretensión de verdad de la metafísica dogmática.

A la hora de la verdad, el pequeño texto iba dirigido a enfrentar la posición de Moses Mendelsohn basada en la idea de que a través de un "cierto medio conductor" llamado "sentido común", o "sana razón", o "simple entendimiento humano" se podía arribar a la evidencia demostrativa de los objetos suprasensibles (especialmente a la existencia de Dios). Por este camino, pensaba Kant, más mal que bien se le había hecho a la filosofía ya que la ambigüedad con que se definía ese "medio conductor" especulativo y el poder que se le atribuía corría "el peligro de servir de principio al delirio místico (Schwärmerei) y a la completa abdicación de la razón" (2). Por lo demás, este punto de vista de Kant, que adquiere aquí semejante fisonomía coyuntural, no es en nada diferente al asumido en su diálogo crítico con la tradición de la filosofía. Con esta actitud está mostrando nuevamente su resistencia frente a todo tipo de conocimiento no discursivo (intuitivo) que no sea derivado o referido a la captación; y, en definitiva, está devaluando desde su mentalidad ilustrada, toda revelación, sobre todo aquella que se esconde tras una forma demostrativa (o sea, discursiva) y excluye de su imperio toda sospecha.

Después del examen crítico de la "metafísica especial" tradicional, que fue llevado con todo el rigor de un autoanálisis de la razón en su uso especulativo e ilusorio en la *Crítica de la razón pura*, Kant se sintió suficiente seguro para afirmar que en su obra no había un solo problema metafísico que no hubiese quedado resuelto o del que no se hubiese ofrecido al menos la clave para resolverlo (3).

La situación de su pensamiento respecto de la "filosofía dogmática" estaba, pues, definitivamente afincada en el momento en el que era un hecho casi consumado la segunda y decisiva edición de su obra principal. Y esa situación no era otra que la de la crítica. Por tal motivo hay que pensar que su escrito contra Mendelsohn no era sino la feliz ocasión para afirmar públicamente el asunto fundamental de su filosofía. A saber: el encuentro del *estatuto orientador de la razón autónoma*. Quizás haya que ir más lejos aún y señalar que en la misma *Crítica de la razón pura* la

(2) O. C. Págs. 34-35.

(3) Cfr. Kant, I. *Crítica de la razón pura*. AXIII. Madrid Alfaguara Pag. 10.

metafísica especial tradicional no es sino la ocasión, el pretexto, para autoafirmar dicho estatuto. Con todo, no es menos cierto que por ir lejos y rápido se puede dejar de ir con cuidado.

Kant asume la tarea de la crítica como autoexamen *de* la razón, lo cual equivale a decir que el examen es hecho *por* la razón *a* la razón. Así, la crítica se coloca en la paradójica situación de dar salida a cuestiones que la razón “no puede rechazar” pero que “tampoco puede responder” y a eso se le llama “destino singular” de la razón teórica. La situación de la crítica es, pues, algo así como trágica. Pero eso sólo es aceptable si se comparte, o por lo menos se comprende, el presupuesto de que tras el sistema de la metafísica se encuentra el mismo sistema de la razón.

Que tan legítimo es ese presupuesto, equivale para Kant a preguntar por la propia legitimidad de la razón, o sea por su presencia efectiva en la vida del hombre, esto es, en el conocimiento y en la práctica.

Por mucho que se considere “destructiva” la crítica de Kant no debe nunca exagerarse tan evidente y justo calificativo como para olvidar que el examen sobre la posibilidad del conocimiento metafísico está movido en última instancia por la expresa convicción de que la metafísica especial tradicional es al menos posible como disposición natural (*metaphysica naturalis*) y que en el fondo el sistema de ésta no es otra cosa que la expresión acrítica (dogmática) de la misma naturaleza sistemática de la razón.

Pero una sistemática dogmática de la razón mantiene encubierto lo que ésta razón sea y a lo que en realidad tienda. Por eso la crítica kantiana no puede en ningún caso ser otra cosa distinta a la defensa de un *derecho*. Un derecho que si bien es legítimo como disposición natural se torna totalmente ilusorio al querer plenificarse teóricamente como ciencia: el correcto uso de la razón en la metafísica es la *práctica*. Ella es la verdadera expresión de su *interés tético dogmático* y esto sólo puede entenderse a través de la destrucción crítica y a la luz de lo que ella deja en pie como el único fundamento subjetable; a saber: la razón autónoma y orientadora.

Aceptar esto, el más importante presupuesto del racionalismo crítico kantiano, es más, reconocerlo no como motivo velado a lo largo de toda la tarea crítica sino como resultado de la caída de todos los “*entia rationis*”, como fundamento incommovible, implica aceptar el ingreso a la metodología crítica trascendental. Esta tarea es, efectivamente, la que quiere promover Kant al abrirse paso públicamente una vez con el opúsculo de 1786 en el que exhibe su postura crítica en la cuestión más importante de la metafísica tradicional (el problema de Dios) y hace ver que tal postura es el único criterio orientador dentro de la asombrosa actividad humana de la filosofía.

La segunda parte de la *Crítica de la razón pura* que lleva el título de “Doctrina trascendental del método” y que apenas si ocupa la última octava parte del texto, es uno de los más importantes pasajes de la totalidad de la obra de Kant ya que allí expone el programa de un sistema de los conocimientos fundado en la razón, cosa que era confesa intención del autor desde el principio y para cuya realización era indispensable someter a semejante catarsis de la crítica el empleo especulativo de la “suprema facultad” de todo el saber. En tal sentido, la *Crítica de la razón pura* debía ser aceptada como propedéutica del sistema general.

En el capítulo II de la mencionada parte se ocupa Kant de establecer cuál es el único uso correcto y el objetivo final de nuestra razón teórica. Esto lo hace después de haber sometido a la facultad especulativa a una estricta *disciplina* y antes de exponer la *arquitectónica*.

En la *disciplina* se “reprime” y “elimina la constante inclinación” de la razón pura a hacer uso de procedimientos positivos (constitutivos de la experiencia, etc.) para legitimar su conocimiento. Y en la *arquitectónica* se presenta el proyecto sistemático propiamente dicho. A lo largo del capítulo II se muestra que el *canon* o uso correcto de nuestra razón pura (teórica) es la práctica, esto es, que su legítimo valor está fuera del ámbito especulativo. Esto significa que todo su conocimiento (o sea, la metafísica) tiene en última instancia un carácter hipotético y que dentro de tal esfera no se puede *fundar* un conocimiento objetivo, sino, a lo sumo, *defender* un derecho. Pero esa defensa de un derecho, como lo hubo de mostrar antes la *disciplina*, si tiene algún valor es en la práctica: “. . . en lo que al *uso práctico* se refiere, la razón tiene derecho a postular algo que de ningún modo podría suponer en el terreno de la mera especulación sin argumentos suficientes. En efecto, aunque todas estas suposiciones (hipótesis) van en contra de la perfección de la especulación, el interés práctico de la razón no se preocupa de ella” (4).

La práctica confirma, así, su *primacía* sobre el uso teórico especulativo de la razón. Sólo desde esa perspectiva se puede entender el giro copernicano operado al interior de la metafísica especial para hacer ver, por ejemplo, de qué modo la moral teológica se convierte en teología moral. En otras palabras, cómo el “ser necesario” y “realísimo” es un *supuesto* (hipótesis) al que nos lleva la interna necesidad práctica de la ley moral y no al contrario; es decir, no es Dios el que impone la ley.

Con todo y que esta inversión va a acabar con la pretensión objetivizante de la razón especulativa ello no va a quitar que aquí haya un fundamento que respalde cierta pretensión de verdad, aunque ella sea tan sólo hipotética.

(4) O.C. A776. B804. Ed. cit. Pág. 612.

Es connatural a nuestra razón el que tenga sus asuntos por verdaderos. Ahora bien, este “tener por verdadero” (Fürwahrhalten) se basa en fundamentos objetivos, pero también en “causas subjetivas en el espíritu del que formula el juicio” (5).

Cuando tenemos algo por verdadero con fundamentos objetivos y subjetivos suficientes, a esto lo llamamos *saber* (tal puede ser el caso de la ciencia). Cuando tenemos por verdad algo con conciencia “de que es insuficiente *tanto* subjetiva *como* objetivamente” a esto lo denominamos *opinión*. Podemos, asimismo, llamar *convicción* a la suficiencia subjetiva y *certeza* a la objetiva de algo tenido por verdadero.

Puede darse el caso de algo tenido por verdadero con suficiencia subjetiva (o sea, convicción) y con conciencia de su insuficiencia objetiva (esto es, sin certeza cognoscitiva ni positiva). A esto se le llama *creencia racional*. Y este es, propiamente, el caso de la metafísica. La *creencia racional* es *convicción moral y no lógica en la existencia* del ente suprasensible.

Es en este campo, más que en ningún otro, donde se hace indispensable la *orientación* racional, pero siempre con conciencia de que el criterio de ella es un *fundamento subjetivo* y no objetivo, esto es, con la conciencia de estar en un terreno exigido subjetivamente con *derecho* pero no *fundado* ni mucho menos impuesto dogmáticamente.

Semejante exigencia respaldada por mi creencia racional es la que hace posible la *fundación* de la moralidad, pero, en el fondo, no es otra cosa que la creencia en la razón como fundamento subjetivo no sólo del tener por verdadero sino también del orientarse en general. Desarrollaré en ese sentido la presente reflexión.

En lugar de poner en duda el presupuesto de todo el programa crítico de la filosofía trascendental kantiana, o sea, la convicción anteriormente señalada de que en el fondo de toda *disposición* a construir un sistema de metafísica se halla la tendencia de la razón a la unidad de los conocimientos (que Kant denomina “uso regulativo teórico” de la razón) y el interés práctico de *fundar* el terreno de su autonomía (que es llamado por él “uso legislativo”), en lugar de ello, lo que haré a continuación será, si se quiere, abominable. Daré por sentado que el único criterio existente para orientarse en el mundo y en la vida es la razón y describiré la imagen que me inspira para sujetarme en tal aserto.

(5) O.C. A820. B848. Ed. cit. Pág. 639.

He de dejar en claro, sin embargo, que lo que me sujeta en mi convicción es, por una parte, una imagen y que esto hace de la presente reflexión algo más inspirador que demostrativo y, por otra, que lo pensado por mí al mentar *razón* no es algo con valor regulativo para la unidad de un sistema de todos los conocimientos ni algo que posea el significado de la autoridad universal de la ley moral.

Con todo, la imagen es de nítido origen kantiano.

2. UNA IMAGEN INSPIRADORA

En el texto que he citado al principio, Kant se ocupa de defender el derecho de la razón a asumir ella, en virtud de la autoridad de sus demostraciones, la tarea de fundar todo conocimiento. En la medida que consideremos la objetividad de ese conocimiento es evidente que tal tarea de la razón debe tener un carácter diferente al de la defensa de un derecho, ya que su legitimidad está dada justamente en esa referencia suya a lo objetivo. Pero en la medida que la pregunta por la posibilidad de un conocimiento metafísico nos da como resultado su carácter subjetivo (como *exigencia subjetiva*) la razón debe hacer valer el derecho a esa exigencia en lo que es, esto es, en su naturaleza subjetiva, y mostrarse como único criterio orientador: "... aquí interviene *el derecho de la exigencia* de la razón —en tanto fundamento subjetivo- a admitir y suponer algo que la razón no puede atreverse a saber por medio de fundamentos objetivos; interviene, por tanto, el derecho de la razón a *orientarse* en el pensamiento, en el espacio de lo suprasensible inmenso y pleno de tinieblas para nosotros, únicamente por su propia exigencia" (6).

Lo que hay, como hemos visto, detrás de esta exigencia, es precisamente esa misma razón que nunca se pone en duda; su tendencia orientadora es la que hace mucho más importante valer el derecho de su exigencia en el terreno práctico que en el teórico. Pero, lo que es muchísimo más relevante: su esencia se nos plantea como orientadora con total independencia del ser trascendente al que se refería *con derecho* en su discurso metafísico. Se nos presenta, pues, *ella misma* como orientadora.

De la inutilidad en que consiste la pretensión objetiva de su actividad teórica, pretensión que tiene como único garante la autoridad de la lógica, ha mostrado el autoexamen crítico de la razón que puede sacarse un *derecho de la exigencia* a "admitir y suponer" lo que no puede fundar (ya no simplemente defender) con plenitud objetiva. Este derecho es fundamento subjetivo del tener por verdadero y de él se saca algo más determinante todavía:

(6) Kant. "Cómo orientarse en el pensamiento". Ed. cit. Pag. 43.

la razón no sólo en el ámbito de los “conocimientos” no-objetivos, sino ella misma en cuanto lo que es, consiste en ser una facultad orientadora. Y esto, exagerando todas las dimensiones, impregna cada rincón de la vida del hombre al convertirse en *todo* el fundamento subjetivo del orientarse en el mundo. He aquí la imagen inspiradora:

Extraída del mismo contexto que vengo presentando es la exposición que hace Kant de algo ya concebido por él en el período, llamado pre-crítico y que había sido entendido como “primer fundamento de la distinción de las zonas dentro del espacio” (1768). En esa exposición muestra el filósofo alemán que el “*sentimiento* subjetivo” de diferenciación del lado izquierdo y el lado derecho de mí mismo es el fundamento último de la orientación geográfica. Esto es, que si yo abstraigo toda referencia a los objetos en la orientación espacial me encuentro con que en mí mismo tengo la base de la orientación, la cual es, por supuesto, objetiva, es decir, referida al espacio y a los objetos en él, pero que está en mí como *sentimiento* apriori de diferenciación.

“*Orientarse* —escribe Kant— significa, en el propio sentido de la palabra: encontrar a partir de una región celeste dada (dividimos el horizonte en cuatro regiones) las demás regiones y sobre todo el *Oriente*” (7).

Este es, sin duda, el sentido común de la expresión *orientarse*. La referencia a un objeto en el cielo cuya constancia en el aparecer está asegurada para la observación, como es el caso del sol, es imprescindible en el acto de orientación. Yo me coloco de tal forma que a mi derecha quede el lado por donde apareció el sol, y a partir de ese instante sé localizar sin problema el occidente, el sur y el norte.

Para Kant no sería eso posible si con *independencia* de la referencia (objetiva) al aparecimiento del sol no hay en mí el sentimiento de la diferencia entre la izquierda y la derecha. De esta manera se observa cómo partiendo de una noción común es introducido el concepto de un *fundamento subjetivo* en el orientarse. Para orientarme, “necesito absolutamente el sentimiento de una diferencia en mi propio *sujeto*, a saber, la diferencia entre la mano derecha y la mano izquierda” (8).

Este punto de vista subjetivista en el orientarse es radicalizado por Kant hasta el grado de afirmar que aún en el caso de tener en cuenta todos los *datos objetivos* “me oriento *geográficamente* sólo por medio de un funda-

(7) O.C. cit. Ed. cit. Pag. 37.

(8) O.C. Pág. 38.

mento subjetivo de *diferenciación*” de tal forma que si llegase a ocurrir algún día, “por milagro”, que los mismos astros que estamos acostumbrados a ver cambiaran de posición, que los que quedaban al este estuvieran ahora al oeste y viceversa, un astrónomo se desorientaría sin remedio. “Pero entonces lo asiste de un modo totalmente natural la facultad de diferenciación por el sentimiento de la mano derecha y la izquierda que le ha sido dada por la naturaleza y a la que una ejercitación frecuente ha hecho habitual; y así este astrónomo con sólo mirar la estrella polar, no sólo advertirá el cambio ocurrido sino que también podrá *orientarse* a pesar del mismo” (9). Si se amplía esta noción del orientarse, que es aquí entendida en sentido geográfico, y la pensamos como orientación en el espacio dado en general, esto es, de manera *matemática* (10), veremos más exagerada aún la imagen que se nos ofrece.

Estamos en medio de una habitación completamente oscura. La disposición de sus objetos nos es conocida previamente y aun puede ser que seamos nosotros los autores de tal disposición. Es decir, que se trate de nuestra propia habitación. Pero es el caso que estando allí han sido totalmente desarrreglados los objetos, las paredes mismas han sido cambiadas de lugar. Un no sé qué genio maligno desordenador se complace en verme desorientado en la oscuridad, en la oscuridad de mi mundo. Es en este momento que no puedo yo apelar más que a la ayuda de mi “facultad de determinar la situación según un fundamento *subjetivo* de diferenciación” de los lados izquierdo y derecho. Este fundamento subjetivo se alza en la oscuridad desde mí mismo y me orienta no obstante esta oscuridad.

Es obvio que el sentimiento subjetivo del orientarse del que habla Kant está referido a una forma de la objetividad que es espacial y a los objetos. La independencia del carácter subjetivo de la diferenciación de las esferas del espacio con respecto a los objetos, independencia que se destaca en la imagen de la habitación oscura, debe ser entendida como *sometimiento* de los objetos al orden subjetivo de quien se orienta y no como exclusión de los objetos. Así, pues, se trata de un fundamento subjetivo del orientarse en el mundo de los objetos, esto es, de un *orientarse objetivo*. Pues no por ser subjetivo el fundamento ha de estar éste sin mundo, por así decirlo. Al contrario, lo requiere, pero no depende de él sino que se mantiene en él como prioritario, aun en el caso de ser oscuro el entorno. Esto es característico de la filosofía kantiana, inscrita toda ella dentro de lo que se supo llamar nueva revolución copernicana del pensar.

Tenemos aquí la orientación espacial, basada en un criterio subjetivo, como imagen o prototipo de toda orientación en general. Desde la perspec-

(9) O.C. Pág. 39.

(10) O.C. pág. 39.

tiva copernicana de Kant se trata de ver que, dado que giramos alrededor del sol como una pieza más entre piezas, no hay más oriente ni ley que los puestos por nosotros. No hay, pues, más principio de orden y orientación para el hombre que el prescrito a priori desde su soledad.

El poder subjetivo de orientación en el espacio tiene, después de todo, una referencia objetiva y por ello quizás no sea ésta la imagen más indicada para mostrar cómo es posible orientarse en el pensamiento puro, ya que la condición de éste es totalmente distinta por no referirse a objetos cuando ha sobrepasado los límites de su captación. Allí, como lo muestra la "metodología", no tengo yo más criterio de orientación que un fundamento totalmente subjetivo del tener por verdadero.

"Orientarse en el pensamiento en general significa, por tanto: dada la insuficiencia de los principios objetivos de la razón, determinarse en el tener por verdadero según un principio subjetivo de la razón" (11).

Puesto que tal exigencia es mucho más importante en el uso práctico de la razón que en el teórico podemos pensar muy bien que lo que está a la base de aquel uso es justamente esa *razón orientadora* que nos pone no en el *saber*, ni en la *opinión*, sino en la *creencia racional*. "Una pura creencia racional es, por tanto, el indicador o el compás por el que el pensador especulativo puede orientarse en sus incursiones racionales en el campo de los objetos suprasensibles, por el que el hombre de razón común aunque (moralmente) sana puede trazarse un camino plenamente adecuado al fin total de su destinación, tanto desde el punto de vista teórico como del práctico; y esta creencia racional es también la que tiene que servir de fundamento a cualquier otra creencia e incluso a toda revelación" (12).

Con todo y que la *creencia racional* (vgr, la convicción de la existencia de Dios, sin otro fundamento de verdad que un tener por verdadero subjetivo) es un *postulado* moral y tiene más importancia en el uso práctico que en el teórico, Kant va a fundar un orden legislativo como propio de la razón práctica y va a insistir en el hecho de ser esta creencia orientadora la única alternativa que la crítica muestra al dogmatismo especulativo y la piedra de toque contra el misticismo.

En efecto, la razón en su uso práctico tiene a la base su esencia orientadora pero es primordialmente legislativa y esto por el simple motivo de contener en sí la universalidad de la ley que es constrictiva de la particularidad

(11) O.C. Pág. 41.

(12) O.C. Pág. 55.

de mi inclinación natural. “La libertad de pensar (que no es distinta para Kant a la de hablar y a la de actuar) significa el sometimiento de la razón a ninguna otra ley sino a las que ella se da a sí misma; y lo contrario de esto es la máxima de un *uso sin ley* de la razón” (13).

Vemos de nuevo que tanto en el caso de la imagen del sujeto en la oscuridad como en el de la *creencia racional* el problema de Kant es el de *la orientación en general fundada en un criterio subjetivo*. En el primer caso se trata de una orientación en el espacio de los objetos físicos, en el segundo en el ámbito de los hiperfísicos, esto es, en el de los no-objetos.

No hay duda de que la idea de un criterio subjetivo racional que *oriente* a la metafísica especulativa hacia la práctica está en buena parte fundada sobre el carácter autónomo de la razón, sobre algo que retóricamente pudiéramos llamar la certidumbre de la soledad del hombre.

Sin embargo, el fundamento que se requiere de la moral no puede ser meramente subjetivo, sino que tiene que responder a cierta exigencia de universalidad. En tal sentido, la naturaleza orientadora de la razón debe dar paso a su esencia legislativa universal; como si ya estuviéramos perfectamente enrutados hacia el norte y sólo nos faltara hacer valer lo nuestro con seguridad objetiva; como si, en definitiva, en el terreno de la acción no fuera más ténebre la oscuridad y más indispensable el principio racional subjetivo de la orientación.

Para pensar si es necesario un principio orientador en la práctica o si es *criterio suficiente* la moralidad legislativa quisiera distanciarme de la imagen kantiana y ver qué tan legítimo es en general un fundamento subjetivo de la orientación.

3. UNA IMAGEN DISTANCIADORA

Si se nos ocurriese pensar la imagen con la que está recreada la filosofía subjetivista de Kant desde una perspectiva *no centrada* en ella nos veríamos por lo menos en un sitio próximo a una consideración filosófica *no centrada* en general en el sujeto. Con una tal consideración la búsqueda de un criterio orientador en el sujeto se nos haría, en general, problemática.

Concibo *excéntrica* a la perspectiva que hace del fundamento subjetivo del orientarse un problema, sirviéndome del uso que le asigna a este término

(13) O.C. Pág. 61.

Carlos Astrada en su estudio sobre la filosofía de Schelling, que figura como preliminar a la traducción de la obra **Sobre la esencia de la libertad humana** (14).

Astrada dice allí que la afirmación de la autonomía moral alejada de todos los supuestos del teísmo metafísico acentúa “la crisis y descrédito de la teodicea” en la filosofía del siglo XIX. “El hombre deviene moralmente autónomo y se afirma en su poder de autodeterminación”. Sin embargo, “. . . en el terreno de la problemática metafísica no se pasa, . . . de una concepción teocéntrica a una antropocéntrica, puesto que la nueva situación especulativa va a desplazar al hombre de todo centro para asignarle una posición excéntrica y casi a la deriva en la totalidad del ente” (15).

Para el siglo XX es incluso más familiar que para el pasado la perspectiva *excéntrica*, dada, entre otras, la probada insuficiencia de la *razón moderna* en la autodeterminación. Dentro de esta línea de análisis, por ejemplo, se nos ofrece un modo de ver el asunto que problematiza expresamente la concepción orientadora subjetiva de Kant. La usaré tan sólo para distanciarme de la forma clásica racionalista de ver el fenómeno de la orientación.

En los apartados No. 23 y No. 24 de **Ser y tiempo**, que forman parte del capítulo titulado “La mundanidad del mundo”, Heidegger va a la misma imagen que ha servido a Kant para exponer la condición subjetiva del orientarse en el espacio, y muestra cómo la orientación en él debe entenderse forzosamente como *acercamiento*. Tal cosa supone, obviamente, que nuestra espacialidad, por así decirlo, tiene que comprenderse como el ser ya en el espacio de nosotros mismos. Sobre eso, entonces, la “esencial tendencia a la cercanía” del “ser-ahí” es el factor fundamental de su *ser en*; y este factor es el que nos pone en una dirección *en* ese espacio *en* el que ya estamos. Es decir, que en cuanto *des-alejador* el “ser-ahí” en el espacio (“ser en”) tiene el carácter de la *dirección*. “Todo acercamiento ha tomado ya por anticipado una dirección hacia un paraje desde el cual se acerca lo desalejado para hacerse encontradizo en su sitio” (16).

En todo *des-alejamiento* hay, pues, una dirección inherente y estos dos (desalejamiento y dirección) no pueden ser entendidos sino como estructuras del *ser en el mundo*. En el ser en el mundo se da inmediatamente la dirección y orientación en ese mundo juntamente con el des-alejamiento. De esta forma, la orientación en el espacio no se da en el sentimiento subjetivo de la

(14) Schelling, F.G.I. **Sobre la esencia de la libertad humana**. Estudio preliminar de Carlos Astrada B. Aires. Juarez editor S.A. 1969.

(15) O.C. Ed. cit. págs. 59-60.

(16) Heidegger., M. **El ser y el Tiempo**. México. Fondo de Cult. Económ. 1977, pag. 124.

diferencia de mis dos lados sino en el estar ya en un mundo. “Derecha e izquierda no son nada *subjetivo* para lo que tenga el sujeto un sentimiento especial, sino que son direcciones del ser el ‘*ser-ahí*’ ‘*en una dirección*’ dentro de un mundo en cada caso ya ‘*a la mano*’. ‘*Con el mero sentimiento de una diferencia entre mis dos lados*’, jamás podría orientarme en un mundo. El sujeto con el ‘*mero sentimiento*’ de esta diferencia es una construcción que no repara en la verdadera constitución del sujeto, a saber, en que con este ‘*mero sentimiento*’ es y NO PUEDE MENOS DE SER el ‘*ser-ahí*’ en cada caso ya en un mundo para poder orientarse” (17).

La habitación que es quizás mi propia habitación y cuyos objetos están puestos en el orden contrario que yo dejé, tiene que ser forzosamente el lugar donde yo me oriento y esto es tanto o más imprescindible para mi orientación que el sentimiento subjetivo de la diferencia: “El ser yo en cada caso ya en un mundo no es menos constitutivo de la posibilidad de la orientación que el sentimiento de la derecha y la izquierda” (18).

Esta perspectiva *excéntrica* quiere resaltar el hecho de que en la expresión “YO me oriento EN el mundo” es más relevante (o más “constitutivo de la posibilidad de la orientación”) el *en* que el *yo*. Y esto porque el *yo* está ya inmediatamente *en*.

La manera de ver así el asunto sirve para distanciarnos de la forma clásica subjetivista de concebir el fenómeno de la orientación. Pero así como es cierto que la perspectiva kantiana no estaba centrada en el sujeto sólo para la espacialidad, sino que pretendía destacar el fundamento subjetivo como necesario de toda orientación, asimismo el modo excéntrico de ver el asunto afecta en general toda orientación buscada en un criterio subjetivo. Esto nos coloca en una situación un poco diferente a la que nos plantea la imagen que hemos utilizado como distanciadora (válida con exclusividad para el fenómeno de la orientación espacial) y nos empuja a acometer la reflexión hacia otro lugar, si bien teniendo el “estar inmediatamente en un mundo” como base de la perspectiva excéntrica de la orientación. El mundo *en* el que estoy, y ya no solamente al que estoy referido, no es cualquier mundo. Es, ciertamente, un mundo ya constituido y, entre otras cosas, una determinada dinámica social apropiadora de la naturaleza. Pero la naturaleza no se ofrece tan sólo para la apropiación y el conocimiento, esto es, exteriormente, sino que dinamiza en mí, interiormente, muchos de estos procesos. Es decir, yo soy *en esta naturaleza*. Pero puesto que *ella* está en mí, puedo decir: *yo soy ya naturaleza*. El carácter de la dirección *en* un mundo tal está, ciertamente, determinado por el *acercamiento*, pero semejante acercamiento está ya

(17) O.C. Ed. cit. Pág. 124,

(18) O.C. Ed. cit. pág. 125.

provisto de la dirección que establece previamente mi ser natural. Como quien dijera: acerco para comer.

En cuanto apropiada y conocida tal naturaleza es *reducida* o bien a un, digamos, producto o bien a un determinación conceptual o comprensiva; pero esto no quita en nada, por más mediación que haya, un algo suyo *irreductible*.

La irreductibilidad de la naturaleza no se constata en el conocimiento ni en su aprovechamiento ya que en cualquiera de estas formas es ella explicada y apropiada, sino en los efectos que son promovidos desde la dinámica interior, la cual mueve de múltiples maneras la acción.

Pero no por darse esa constatación es ella reducida. Pues lo que se nos da a posteriori por los efectos es la noticia de la intervención de muchos factores que *hacen tomar* la *dirección* de la acción sin que en ella haya sido *puesto* su *sentido* por un *fundamento subjetivo*. Es indudable que el modo de ver el problema de la determinación del hombre y de su orientación en el mundo fue preferencialmente asumido por el pensamiento idealista influido por Kant desde la óptica de la distinción entre la naturaleza y la razón. Sin embargo, el hallazgo de la distinción y al mismo tiempo coexistencia de estos dos caracteres (sensible e inteligible) en el hombre fue situando el tema de la determinación cada vez más dentro del estudio de las mediaciones entre tales naturaleza y razón. De cualquier forma, el carácter de la mediación se concibió regido por la razón y así la no-razón pudo ser siempre reducida por ella.

Sólo cuando empieza a aparecer el tema de una indefectible fuerza de conformación natural objetiva sin fin ni sentido racional (Darwin) o cuando se muestra el acceso por una vía intuitiva a una esencia no racional e irreductible que activa la facultad del querer, fundamento de nuestras acciones individuales (Schopenhauer), o cuando se presenta el espectáculo del acaecer histórico de la humanidad como regido por la lucha social a muerte (Marx) etc., sólo a partir de ese momento se verá surgir con fuerza una manera excéntrica de ver el problema del hombre, o mejor, del ser racional en su "puesto *dentro* de la naturaleza". A partir de ese momento se va a desvelar como problemática la reductibilidad de la naturaleza y aún en el caso en que se parte de la mutua interdependencia entre el *ser* en la naturaleza y ésta, se va a hacer casi insostenible el pensamiento de una libertad entendida como autonomía y autodeterminación racional porque tal interdependencia será la del ser social y la sociedad, la del ser cultural y la cultura, con la naturaleza y ya no sencillamente la de ésta con la razón aséptica. Y así, la configuración del mundo humano no se concebirá en adelante como resultado racional ni como *reducción* al "orden racional".

Todo esto afectaría por completo la noción de *práctica* no sólo al mostrar la relatividad congénita de toda ética o el ideológico contenido de todo lo llamado “puro”, sino al hacer ver la dificultad de una determinación racional del actuar. El ser racional sería desde entonces primero ser que razón, esto es, primero ser *en* la naturaleza (voluntad de vivir irracional, voluntad de poder), ser *en* la historia (que es una lucha por la vida múltiplemente determinada) etc. .

Aun sabiendo, en efecto, que la acción se halla mediada no podemos decir que su origen sea un algo primitivamente no natural, sino que en la mediación misma podemos reconocer en la acción algo no reducible a conciencia racional ni causado por nosotros por un “acto originario” racional.

Afectada de esta manera la práctica por el modo de ver excéntrico habría que pensar toda *orientación* como la *dirección* que se decide siempre *en*. Sin embargo, dada la irreductibilidad a lo racional de aquello *en* lo que inmediatamente ya estamos (que. . . consiste en su no coincidencia con un sentido prefijado racionalmente) sería forzoso pensar tal *dirección* regida por el poder de determinación de aquello *en* lo que estamos y que está también ya *en* nosotros.

Pero con ello no habría *orientación* sino concordancia con una dirección predeterminada y éste, por más que el ser humano sea primero *ser en* que *ser racional*, no es el caso del hombre (si fuera su caso no sería problema el orientarse).

¿Cómo será posible la *orientación* dada esta *irreductibilidad* de la naturaleza constatada aún en su mediación?

¿Es posible *orientarse* sin un *centro* subjetivo?

4. LA ORIENTACION RACIONAL COMO CRITERIO ETICO

Al convertir Kant el fundamento subjetivo de la orientación racional en principio objetivo emprendió el tránsito de la *Crítica de la razón pura* teórica a la *Crítica de la razón práctica*. Mostró que en el terreno teórico especulativo no se contaba con un criterio suficiente y objetivo del *tener por verdadero* y recomendó la honradez que debía poseer todo el *derecho de la exigencia* a demostrar lo incondicionado, situándolo como *creencia racional*.

Así, la *creencia racional*, la “exigencia sentida” valía como criterio orientador en el terreno especulativo.

Los “objetos” de la metafísica tradicional no debían ser tenidos ya por tales sino que era menester considerarlos como *postulados* (pre-suposiciones,

hipótesis subjetivas) útiles principalmente en la práctica. De este modo, la *creencia racional* no sería otra cosa que creencia en la razón.

Tal creencia no podía ser, empero, una base sólida que sirviera como “fundamento determinante” de la moralidad. Por tal motivo, ésta debería ser fundada con independencia del fundamento subjetivo (postulado) y exponerse desde un principio objetivo. Este principio es la ley universal imperativa que constituye la autonomía moral del ser racional, la cual, a su turno, es concebida como constrictiva del ser natural (que coexiste con el ser racional, de otro modo no necesitaría ser constrictiva la ley, lo que vale bien decir, no necesitaría ser legislativa la moral).

Dada la importancia concedida al diálogo crítico con la tradición metafísica, Kant pensó que el criterio orientador de la razón sólo era indispensable en el ámbito teórico especulativo. La orientación racional fué, así, orientación hacia la práctica. Esta, empero, debió fundarse desde una perspectiva superior a la de la orientación con fundamento meramente subjetivo y, de esta forma, la razón orientadora devino, por así decirlo, razón legislativa universal.

Ya en la fundamentación objetiva de la moral no se le concedió significado fundador al criterio subjetivo racional de la orientación sino que aquélla se concibió como negación de todo dispositivo material (natural) de la acción y como independencia del autoritarismo teísta. La autonomía se pensó real al reprimir la inclinación natural, pero en verdad sólo lo fue frente a la moral teológica. Y tal cosa probó estar lejos de ser autonomía racional o autodeterminación real a partir del “acto originario” de una voluntad que ella misma era razón, etc.

Con todo ello, lo que se hizo más incisivo para el modo de pensar idealista fue lo siguiente: *La libertad es conciencia de la necesidad*. Hasta ahí llegó el idealismo ético.

He pensado la excentricidad como posición del hombre *en* algo ya constituido e irreductible a la razón en la *fuerza de su determinación* y no tanto en su apropiación o su conocimiento (naturaleza).

Dado el cambio que recae sobre la noción de práctica (y, por supuesto, sobre la de acción) a partir de tal concepción, he pensado la excentricidad como no racionalidad.

Con todo, hago prevalecer la vigencia de la orientación distinguiéndola del carácter de la *dirección* del que está provisto mi inmediato *ser en*. ¿Y esto qué significa?

Que, en última instancia, intento hacer recaer el criterio de la orientación en algo no natural, o, si se quiere, en un *fundamento subjetivo*.

Si yo no solamente *estoy ya* en una naturaleza, sino que *soy ya* naturaleza y no solo razón (es decir, si yo no soy solamente sujeto sino también objeto) y ésta conserva algo irreductible no en tanto conocida y apropiada sino en cuanto activadora de la acción, entonces es evidente que mi *fundamento subjetivo* no consistirá en una negación de la naturaleza en mí para afirmar mi autonomía, sólo posible por una ley racional, ni tampoco será el principio básico de la autodeterminación o de la configuración racional de todo lo existente, cosas todas ellas imposibles pero no por ello impensables o carentes de valor, sino que será apenas la *máxima* por la que yo me oriento en un mundo no prefijado, ni mucho menos dinamizado por la razón, o sea, no guiado en absoluto por un *sentido teleológico*.

Sucede, además, que yo *estoy en* y *soy* oscuridad, y que no obstante el esclarecimiento de la comprensión y la conciencia, mi acción se ve abocada a ser acción *en* un mundo cuyo distintivo no es propiamente el de ser racional.

¿Cómo puedo yo orientarme racionalmente en la acción?

Es una pregunta que si bien supone como racional la orientación, esto es, como *dadora de sentido* y no meramente como *tomadora de dirección*, no es en el fondo más elemental que un principio de supervivencia. Es *creencia racional* en el significado atrás interpretado de *creencia en la razón*. Porque la conciencia de la necesidad o puede ser la desgracia de un mundo o puede ser el imperativo de una vida afirmativa pero consciente, cuyo destino es buscar *dentro de* ella el *oriente* ya que él ni está prefijado universalmente ni es la dirección elemental de la naturaleza.

“Quien tiene miedo —decía Franz Kafka— no debe ir al bosque. Pero todos nos encontramos ya en él. Cada uno distantemente y en un lugar diferente. . .

. . . Sólo hay un punto fijo. Y es la propia insuficiencia. Hay que partir de ella” (19).

(19) Janouch, G. *Conversaciones con Kafka*.