

Ezra Heymann a quien en vida siempre llamé profesor y a quién no sin pudor puedo llamar mi amigo y maestro ha sido y seguirá siendo una presencia fundamental en mi vida. Una agenda filosófica, un modo socrático de llevarla adelante, un método de análisis que se resiste a tomar la obra filosófica como un todo acabado y que nos invita a hacerla parte de nuestro propio proceso de aclaración de tesis y propuestas y la posibilidad misma de ser una mejor persona son parte de mis deudas o mejor de mi legado.

Tuve mis primeros encuentros con Heymann mucho antes de conocerlo. Siendo yo un estudiante de física en la USB gustaba de visitar el pasillo de filosofía de la biblioteca. Revisar portadas, contraportadas y lomos era una parte central de mis horas libres. Aquellos libros, lo confieso, no me decían nada o casi nada. Primero porque muchos estaban en idiomas que me resultaban inaccesibles y, segundo, porque a pesar de mi sospecha de que allí estaban las respuestas a mis interrogantes, sus contenidos no se dejaban apreciar fácilmente. Algo, sin embargo, tenían de común esos libros que yo visitaba casi con desesperación: todos o casi todos los que alguna vez me llevé a casa y muchos de los que simplemente revisé habían sido visitados por una misma persona, alguien que firmaba E. Heymann.

Facilidad para las lenguas, una memoria privilegiada, enorme curiosidad y un apetito filosófico voraz hicieron de Heymann, sin duda, un gran lector. Para un observador externo, para alguien que no hubiera participado de su interminable tratamiento de los temas fundamentales, de esa discusión siempre continuada y nunca terminada, tal vez fuera suficiente para calibrar su valía la capacidad de aconsejar, de apuntar o meramente alumbrar ciertos temas con determinadas lecturas. Estas cualidades estaban, sin embargo, al servicio de un proyecto más profundo y abarcador (entré en contacto con ese proyecto cuando conocí al profesor en 1990 y desde entonces y hasta ahora pude disfrutar de la diversidad y complejidad de sus temas y trabajar en algunas de sus tramas). Una idea rectora de ese proyecto sostiene que el lector no tiene a la obra entre manos como su objeto

* Universidad Central de Venezuela

sino a los temas que ella considera y que él busca aclararse, en este sentido contrasta el espíritu de la filosofía con el propio del goce estético:

“De la obra de arte pudo decir Gadamer que frente a ella la actitud crítica es secundaria: lo primario es el exponerse a ella y a la manera en la cual- en algún sentido de la palabra—la obra de arte nos habla; alternativamente podemos decir que ella es sugerente y nos interpela en su misma mudez. Esto claramente no vale para la obra filosófica. En su caso el lector no se pone frente a ella para dejarse atrapar por su magia. No es este el temple que la escritura filosófica requiere del lector...[porque] si es en los asuntos tratados que se interesa el lector, entonces no hará de la obra su objeto de estudio y menos tomará bajo la lupa al autor con sus intenciones manifiestas o secretas, sino más bien retomará la reflexión y las discusiones que el autor inició, haciéndose con esto partícipe de la búsqueda de aclaraciones que éste emprende. Tratándose de Kant su trabajo principal no será investigar a Kant, sino investigar con Kant, no Kant-Forschung sino Mit-Kant-Forschung, una investigación que responde a la iniciada por el autor y la responde.”¹

Podríamos avalar esta perspectiva con una anécdota kantiana. Cuentan del filósofo de Königsberg que sólo por unos días suspendió sus caminatas vespertinas y fue por causa de su lectura del Emilio de Rousseau. El mismo Kant comenta que no pudo dejar de leer la obra hasta que la belleza de su prosa ya no le vedó el acceso a sus ideas, hasta no poder aceptar o cuestionar sus tesis, hasta no recuperar su actitud crítica frente al texto. Esta autonomía del lector, su temple filosófico, le viene exigido por la atención a los asuntos sobre los que versa la obra. Pasarse la vida persiguiendo las intenciones últimas, la doctrina oculta o los propósitos secretos de una obra es tratar la obra filosófica como si fuera una obra de arte en el mejor de los casos o tener vocación de anticuario, en el peor.

Ahora bien, ¿No nos iría mejor, entonces, si aceptamos literalmente el lema de Husserl: “atender a las cosas mismas” y nos olvidamos de los contextos de significado histórico? La respuesta es no. Al menos por dos razones: la primera apunta a nuestra deuda histórica, la segunda tiene que ver con la intrínseca exigencia filosófica de aclararnos tal influencia. Al respecto de la primera razón comenta Heymann en “*Las referencias internas y externas de la conciencia en la discusión fenomenológica*”:

“Interpretamos y apreciamos lo atendible de un pensamiento, las razones que lo apoyan y las dudas que nos suscita, y para ello no disponemos sino de nuestra propia comprensión y de los recursos de inteligencia a nuestra

¹Marcos Doctrinales y Apertura Fenomenológica, p. 1

disposición en un momento dado. Pero estos recursos nuestros,..., no se nos han formado en completa soledad. Ellos ya son el producto tanto de interacciones personales como de lectura. Interpretamos, entendemos lo mejor que podemos, con la ayuda de lo aprendido y el espíritu crítico del cual seamos capaces, sin que fuese posible rastrear todas las fuentes de nuestro aprendizaje.”²

En este sentido una cita no es otra cosa que una forma de interacción: la referencia al fondo histórico nos ayuda a poner en mejor perspectiva nuestras tesis, sugiere contextos significativos y arroja cierta luz sobre los mismos. Este mutuo alumbramiento entre la diversidad histórica de los sentidos y la preocupación por el objeto que atendemos es propio del conocimiento de la filosofía. Ejemplificando su tesis, Heymann cita a Husserl, según el cual, “En las ciencias la opinión predominante considera que no es necesario el conocimiento histórico y el examen crítico de sus etapas previas. Pero esta limitación de miras se paga con un desconocimiento de muchos presupuestos de significado y una falta de conciencia acerca de la razón de ser de las disposiciones y de los criterios de juicio del propio trabajo científico.”(Ibídem, p.2). Esta actitud, afirma Heymann, es precisamente la que la actividad filosófica no puede permitirse. Esto porque “la indagación del sentido de nuestras tesis y de las validaciones que efectuamos en la vida cotidiana, en la ciencia y en la filosofía misma, tal como arraiga en el mundo de la vida siempre presupuesto, es siempre su propio cometido. Es propio del filósofo la conciencia del trasfondo oscuro de su propio pensar.” (Ibíd., pp.2 y 3)

La opacidad inicial de nuestros temas y problemas debe ser explicitada si es que hemos de alcanzar nuestro objetivo. El lector que quiere hacer filosofía está poblado de sentidos como también lo está la obra o el autor atendidos, se trata de una pluralidad que tiene su historia y donde los distintos motivos requieren ser atendidos y reacomodados. Las soluciones no pueden darse sin la conciencia del engarce de los motivos presentes en la obra entre manos con nuestras voliciones en el caso práctico, y con nuestras cogniciones en el teórico. El fondo tácito de nuestras disposiciones es siempre intencional pero no podría alcanzar plenamente su objeto si no se explicita reflexivamente el sentido o los sentidos que en él mismo alientan. En este contexto se nos pide hacernos baquianos. Saber encontrar el norte, aprender a orientarnos en nuestro territorio.

²Las referencias externas e internas de la conciencia en la discusión fenomenológica, p.1.

Cada uno de nosotros podrá rastrear por sí mismo algunas de estas influencias que constituyen el fondo oscuro del propio pensar, y, para los que hemos tenido la suerte de compartir con Heymann, rastrear la impronta de su pensamiento en nuestro proyecto filosófico. Cada quién, según sus posibilidades, podrá arrojar alguna luz sobre el mismo. Ahora bien, si de aclarar el pensamiento del propio Heymann se trata, la tarea se complica dado que escribió poco en relación con la amplitud de sus intereses, tal vez porque priorizó la enseñanza y el diálogo directo. Hay sin embargo algunas referencias inevitables en su reflexión: Kant, Husserl, Peirce, Heidegger, etc., parecen imprescindibles al menos en su agenda escrita. Está también su empeño por aclararnos, sobre todo en los últimos artículos, su manera de entender el quehacer filosófico.

El vaivén entre atención al objeto y atención al contexto de significado sigue estando orientado por la afirmación inicial acerca del temple necesario para la reflexión filosófica: no se puede ignorar ni el sentido buscado ni al buscador del sentido. En la clarificación que éste hace de su propio contexto significativo, cuando busca clarificar sus tesis, alienta la posibilidad de un pensamiento con vigor y originalidad. Por esto, todo esfuerzo filosófico es dialógico en esencia: como lectores reflexivos formulamos las condiciones bajo las cuales las tesis de nuestros autores pueden tener sentido, las condiciones bajo las cuales podemos aceptar las líneas leídas. Buscamos en los textos las tesis, sus especificaciones y matices; vamos más lejos cuando establecemos premisas que, sin contradecir al texto, pueden justificar sus tesis. Por esta razón “es en última instancia el intérprete quien juzga bajo su responsabilidad y en los horizontes que le son accesibles.” (Decantaciones Kantianas, p.9)

Ahora bien, además del movimiento que va de las tesis al contexto de significado, se da también en la búsqueda del lector autónomo otro movimiento, esta vez al interior del contexto. Hay un vaivén que va “de la obra en su original e ingenua expresión hasta la secuencia de reflexiones y discusiones que la obra solo ha iniciado, un trabajo del pensamiento de generaciones cuya polifonía constituye el fondo sobre el cual puede dibujarse un pensamiento personal.” (Los marcos doctrinales y la apertura fenomenológica, p.3) Esto trae como consecuencia la irrelevancia de la distinción entre los grandes genios y los epígonos (“nos tiene sin cuidado esta distinción”, señala Heymann). La filosofía es un

trabajo conjunto de articulación de voces y significados, también del reconocimiento de que no todo puede ser articulado. Tal vez podamos modificar en algo la idea de Schiller en el sentido de que Kant ha dado alimento a generaciones de pensadores, y decir más bien que Kant y todas esas generaciones han hecho del Kantismo lo que es.

Al parecer no hay pensamiento personal si uno no es capaz de hacerse baquiano entre la diversidad de voces y los sentidos que evocan. Saber orientarse, sin embargo, no nos da garantía de que haya un lugar de descanso para el filósofo. Entre otras cosas porque, como señaló Montaigne: “el autor sabe que sus palabras pertenecen por partes iguales a él y sus lectores, y que por lo tanto nadie está en su plena posesión.” (Los marcos doctrinales y la apertura fenomenológica, p.3). Esto es, las palabras son móviles y polivalentes no sólo por la opacidad del trasfondo del pensar propio sino por la diversidad de sentidos que pueden comportar en su recepción por parte de otros. Por esto es tan importante el diálogo permanente, la conversación que evoca los significados olvidados, las resonancias acalladas y convoca acuerdos.

Heymann ilustra la multiplicidad de posibilidades del sentido con una discusión sobre los diversos significados que cobra el término Vernunft, que podemos traducir como razón, en la primera crítica kantiana. Son seis al menos los significados que recibe este término. Se le puede entender como: 1. Búsqueda de completitud y de lo incondicional; 2. La facultad de los principios; 3. La facultad de las ideas o de nuestras aspiraciones de totalidad sin correlato objetivo; 4. La facultad del silogismo; 5. La disposición a dar cuenta de los conceptos, opiniones y aseveraciones; y 6. La disposición a someter aún lo más sagrado al libre examen, sensible a la reserva y al veto de cualquiera: “En esta libertad se basa la existencia misma de la razón” (A738/B766).

Más que preocuparse por buscar, en primer lugar, una posible conexión última entre estos diversos sentidos, a Heymann le interesaba, más bien, hacer patente la inversión de sentidos que entretanto se habría operado en el concepto de razón: nada más alejado de todo afán de incondicionalidad que una razón libre de cualquier supuesto distinto al de poner a prueba todo supuesto:

“al final del recorrido de sus significados en la primera crítica, el término razón llega a significar lo opuesto de su comienzo.”³

Se puede cuestionar esta conclusión sin haber dirigido antes el análisis a una cuidadosa consideración de las distintas formulaciones de “razón”. Seguramente algunos de los sentidos podrán ser agrupados y jerarquizados, pero el foco del autor está en otro lado. A Heymann le parece de buen gusto y signo de un pensar vigoroso la presencia de estas oposiciones en una obra: son signos de que se está pensando, de que se atiende a las diversas aristas de lo que se tiene entre manos o de las cosas en juego, de que no se está ensimismado en el propio pensar o en el del grupo:

“hace falta reivindicar frente a la absorción en la subjetividad y en la aún más engatusante intersubjetividad la instancia de control que ejercen las cosas.”⁴

Lo que entiendo es que nuestras reflexiones ya versen sobre la teoría, ya sobre la praxis, se volverían unilaterales y absurdas en el momento en que renuncien a la bidireccionalidad o mutuo alumbramiento de los distintos y hasta contrapuestos elementos que suelen ser la fuente de la necesidad de pensar. Cuando el ideal lógico o una perspectiva subjetivista colonizan el discurso y nos olvidamos de las cosas, o pensamos que sólo son posibles como correlatos de nuestras representaciones mentales sin el viceversa, terminamos más temprano que tarde en el solipsismo, sea ontológico sea culturalista. Como bien nos recuerda Hume, librada a sí misma la razón se vuelve delirante y cuando esto sucede llega el momento de abandonar el estudio y de volver a jugar y a conversar con los amigos. El totalitarismo le es inherente también a la ablación contraria: cuando la ecuación se reduce al mero acaecer de movimientos corpusculares y ya no hay normas, solo choques y vibraciones.

En vez de sacar consecuencias escépticas a partir de la inversión de sentidos de un término como razón en una crítica de la razón, Heymann busca mostrar que ninguno de los sentidos es último o puede ser comprendido por separado:

“Ocurre que la noción de razón se mueve entre un sentido normativo, una medida ideal consensuable sin poder decir que nunca la poseemos, y una

³ Los marcos doctrinales y la apertura fenomenológica, p.4.

⁴ Las referencias externas e internas de la conciencia, p.10.

facultad y tendencia real, que como cada propensión efectiva es capaz de excesos y de cierta ceguera, de malentenderse a sí misma, y es por ello necesitada de autocrítica y comedimiento.”⁵

Atender a las cosas es también atender a este doble carácter de nuestras capacidades, a sus pretensiones normativas y a sus alcances históricos, al doble carácter de nuestras percepciones que se expresa en la mutua corrección de lo que nos dan los sentidos—y el sentido simbólico y su interacción. Doble carácter que heredan nuestros conocimientos y que se expresa en el vaivén entre percepciones y experiencia.

Al final, siempre le pareció a Heymann que era signo de un pensamiento con vitalidad la capacidad para torcer sus significados más sistemáticos y rutinarios para dar paso a las resonancias olvidadas o ignoradas de los términos y sus referencias. Esto es así porque la reflexión se constituye sobre lo ya constituido, porque de nuestros conceptos centrales no podemos dar definiciones, sino apenas exposiciones parciales de su sentido y por ello no podemos esperar alumbrar la totalidad del sentido, sino este o aquel sentido disponibles en el fondo oscuro de nuestro pensar.

Vemos mejor no porque seamos capaces de alcanzar un sentido total o final sino porque somos capaces de reconocer una diversidad de sentidos, de reconocer la polifonía de las voces. Si prestamos oídos atentamente sin duda encontraremos alguna concordia, seguramente parcial y transitoria, pero será nuestra propia melodía y al entonarla será nuestra propia voz.

Un desplazamiento análogo al teórico se produce también, para Heymann, en el significado de “razón práctica”. Con la primera formulación del imperativo categórico y la radical separación entre sensibilidad y razón que parece operar al comienzo de *La Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, la razón se identifica como la instancia que sabe en cada caso que es lo que toca hacer porque es capaz de establecer por sí misma la regla de conducta y determinar la acción haciendo abstracción de todo deseo que no fuera suscitado por la misma conciencia moral. Pero esta razón, que ignora los motivos de la prudencia y de la sensibilidad, pronto se nos aparece como quijotesca, como bizarra y gratuita: al no apoyarse en algo que podamos considerar como inteligiblemente

⁵ Los marcos doctrinales y la apertura fenomenológica, p. 4.

humano carece de asideros y su origen por lo menos inescrutable e inexplicable. Por esta misma causa lo que de ella se desprenda como acción bien pareciera ser “pura heroicidad gratuita”. En este sentido, “la solución preferida por Kant” tiene de comprensible lo que hay de inteligible en la acción del soldado que sigue al emperador hasta Rusia, abandonando mujer e hijos, y sin conocer el motivo de la guerra, o en la conducta de los motorizados que se “lanzan a cuerpo desamparado entre las filas de carros, aún en los casos en que no lo hacen para ganarse el sustento de la vida”. También es comprensible en este mismo sentido, “la bizarría del que opta por vivir desde ya como si nos encontráramos en el reino del nexo sistemático de los fines en sí mismos, desdeñando soberanamente tomar sus precauciones y atender a las circunstancias por las cuales nuestro mundo difiere de ese reino”⁶. La diferencia entre los dos primeros casos y el tercero no aparece en ningún caso en la consideración sumaria de la relación entre razón y sensibilidad presente en la doctrina oficial kantiana, por lo cual el imperativo categórico bien podría ser entendido “como una versión puritana de Lafcadio, el personaje de André Gide, quien, para demostrar la posibilidad de un acto gratuito, lanza a un pasajero por la ventana de un tren.”⁷

Una vez que hemos arreglado cuentas con esta versión de Kant, en la que nuestro autor “ignora... totalmente, no menos que los sofistas de la postmodernidad, la complejidad moral... de la mayoría de las situaciones en que actuamos”, podemos buscar para el imperativo categórico una comprensibilidad distinta de la mera bizarría de los agentes morales, pero para esto el significado de “razón” debe desplazarse: “ya no es ahora la instancia que sabe, sino la conciencia de nuestros límites, que es a la vez apertura hacia los otros.” (Decantaciones, p. 126). Para que la moralidad aparezca como un querer propio con sentido y no como inescrutable o inexplicable, es necesario comprender por qué la autonomía de la razón es también autonomía nuestra, comprender “por qué al responder a una exigencia racional impersonal no nos estamos sometiendo a una fuerza extraña, o en otra eventualidad, no estamos privilegiando, en forma ciega, a una voz en nosotros frente a otras”. (Decantaciones, p. 123).

Así como el principio crítico kantiano reza que “todo conocimiento por el entendimiento y la razón pura no es más que un mero espejismo, y solo en la experiencia

⁶ *Decantaciones* ... p.122.

⁷ *Ibíd.*

hay verdad”, asimismo “la autonomía de la acción moral puede sostenerse solamente si se concibe una unidad del ser humano, sensible y racional a la vez”. Sólo en el nexo que une la motivación moral con el conjunto de motivaciones que consideramos como irrenunciables en la vida humana podemos aspirar a entender el lugar de la razón en la misma. Pero ahora ya no se trata de la razón que sabe sino de la razón que pone límites y se abre a los otros, de la razón que crea obligaciones y reconoce vínculos de carácter moral y jurídico. Prometer algo es conferirle al otro el derecho de reclamarme la prestación del contenido de la promesa. Y esto

“es comprensible a su vez, a partir de nuestra condición social a la vez exterior e interior, tan arraigada en nosotros que no podemos desear no tenerla sin entrar en manifiesta contradicción con nosotros mismos.”⁸

Si unimos los dos elementos, las demandas de nuestra sensibilidad y el carácter social de la razón, entendiendo que el primero plantea un conjunto de aspiraciones de suyo conflictivas que el segundo debe hacer compatibles entre sí y con el mundo en el cual deben realizarse, podemos entender el pasaje de lo que vale para una voluntad a lo que vale como ley de la coexistencia de todas: “si se adopta la hipótesis de que la razón misma es fruto de una socialización, de que sólo por la capacidad de aceptar el punto de vista del otro obtenemos la capacidad de diálogo interior que es el pensamiento, entonces esta necesidad de combinación de los puntos de vista de varios y de considerar en el mismo plano sus aspiraciones y las nuestras (una consideración en la que consiste nuestra capacidad social), se vuelve consustancial con la razón.” (Decantaciones, p.132). Nos hacemos por esta vía capaces de sopesar reclamos en conflicto desde una perspectiva imparcial, esto es, de la razonabilidad propia de la estimación moral.

Así como en el territorio teórico teníamos una oscilación entre las pretensiones normativas de la razón y sus alcances históricos, que obligaban a mantener alerta el espíritu crítico, así también en el territorio de la razón práctica nos encontramos con una exigencia de unidad que resulta de una tensión que parece no poder resolver de una vez y para siempre.

Cuando hablamos, con Kant, de razón práctica nos referimos a

⁸ Decantaciones, p.124.

“un concepto... cuya primera característica es la posición equidistante frente a los deseos propios (sean egoístas o altruistas) y, la segunda, la posición equidistante en la confrontación de las aspiraciones de muchos.”⁹

Buscar la síntesis en un concepto abarcador del equilibrio entre estas aspiraciones, un centro de masa para estas dos fuerzas, e incluso conseguirlas transitoriamente no niega que hay aquí una oscilación en el enfoque moral. En este sentido señala Heymann: “No puedo dar ahora una prueba de que esta oscilación es inevitable, pero me parece difícil desconocer que tanto la autoestima (una posición autocentrada) como el espíritu societal y participativo (heterocentrado) tienen alternadamente prioridad en nuestras vidas y ninguno de estos puntos de vista parece prescindible.” (Decantaciones, p. 134). Se introduce de esta manera, en el corazón mismo de la voluntad kantiana una tensión, resultado de una dinámica instalada en el predicamento humano de la sociabilidad insociable, que nos habla de una razón finita y en permanente estimación de la complejidad de los motivos demandantes, pero es, justamente en esa conciencia de su dinámica interna donde la razón puede exhibir su capacidad de conducir nuestra vida:

“En la sensibilidad a estos requerimientos en tensión consiste la moralidad. Es la encrucijada en la cual se anudan la generosidad y la preocupación por sí mismo, el juicio universalizante y la comprensión de la pertinencia de las cercanías humanas particulares, ya arraigadas ya azarosas.”¹⁰ De este modo la razón moral no es una imposición extraña sobre nuestras disposiciones naturales: “Sólo la estima específica de un ser que está bajo una norma de sí mismo, que es a la vez norma interna suya y la demanda de una generalidad humana, tiene este valor directivo.”¹¹

Consideraba Heymann que la oposición razón- sensibilidad era artificial, más un desliz leibniciano que una exigencia interna de la ética kantiana, y esto lo expresa magistralmente en su capacidad de recoger, en el espíritu del obispo Butler, el papel de la razón en nuestra vida práctica:

“La moralidad, señala él [Butler], es fundamentalmente pasión, la pasión generalizada por el otro. Pero es inevitable que a la expansión generosa le

⁹ Decantaciones, p. 134.

¹⁰ Decantaciones, p. 137.

¹¹ Decantaciones, p. 135.

siga la contracción, la hora friolenta en la cual, como la morena Sulamit del *Cantar los cantares*, nos preguntamos si al haber cuidado tantos jardines no hemos descuidado el propio. La moralidad es entonces aquella pasión que resiste el examen aun de aquella razón que impera en la hora friolenta: *in the cool hour.*”¹²

Los ensayos que presento en este número de nuestra revista, en memoria de Ezra Heymann, son el resultado de muchos años de discusiones en los que pretendo dar mi respuesta a sus demandas de pensar adecuadamente la relación entre razón y sensibilidad (primer y quinto ensayos), la prioridad de lo correcto sobre lo bueno o viceversa (ensayo dos), la concepción kantiana del valor (ensayo tres), y, por último, la discusión sobre el carácter público o privado de las razones (ensayo cuatro). Esto no quiere decir que el profesor Heymann hubiera compartido las tesis aquí defendidas y tampoco le son achacables los errores aquí cometidos. Sólo espero que puedan dar motivo a alguna conversación, a seguir el diálogo, única posibilidad de aclararnos suficientemente el fondo oscuro de nuestro propio pensar.

¹² *Ibíd.*