

4
2ej



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

**“EL CONCEPTO DE PUBLICIDAD
EN KANT”**

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A :

DAVID EDUARDO CALDERON MARTIN DEL CAMPO

MEXICO, D. F.

1993

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

I N D I C E

EPIGRAFE Pág. 2

OBSERVACION Pág. 3

INTRODUCCION Pág. 4

MARCO PREVIO

A) Definición de Öffentlichkeit. Pág. 8

B) Emergencia histórica de lo público. Pág. 9

C) La Ilustración multiforme. Pág. 14

D) Rousseau en Kant. Pág. 16

1. LA FILOSOFIA CRITICA Pág. 22

2. LA CONDICION COLECTIVA DEL SUJETO Y SU TENSION HISTORICA

2.1 La revolución rusioniana en epistemología. Pág. 30

2.2 El Reino de los Fines y el imperativo categórico. Pág. 37

2.3 La forma del Derecho. Pág. 41

2.4 La historia y la política moral. Pág. 48

3. PUBLICIDAD COMO CRITICA

3.1 La filosofía que sale de la escuela. Pág. 57

3.2 La forma de la Ilustración. Pág. 62

3.3 Profetismo activo: el filósofo como ciudadano. Pág. 69

4. PUBLICIDAD COMO FORMACION

4.1 Formación, conducción y tutoría. Pág. 76

4.2 Ideal regulativo e historia efectiva. Pág. 81

4.3 El presente propicio. Pág. 87

CONCLUSION: PUBLICIDAD COMO CONSTITUCION Pág. 100

BIBLIOGRAFIA

A) Obras de Kant citadas Pág. 106

B) Bibliografía crítica Pág. 107

OBSERVACION

Por motivos de simplicidad, a partir de la segunda ocasión para cada una, las obras de Kant se citan con las siglas correspondientes en alemán o latín, mientras que la paginación sigue correspondiendo a la traducción al español o al inglés. En el caso de las tres grandes críticas, se establece también las subdivisiones originales; por ejemplo: KrV, "Dialéctica trascendental", Libro Segundo, Segundo Capítulo, 3ª Sección, p222-225 (Critica de la Razón Pura, páginas 222 a 225 de la traducción al español).

Las siglas utilizadas son:

PpM = Principiorum primorum Metaphysicae nova dilucidatio
GSE = Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime
KrV = Critica de la Razón Pura
GWA = Idea de una historia universal en sentido cosmopolita
WA = Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?
GMS = Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres
MU = Comienzo presunto de la historia humana
KpV = Critica de la Razón Práctica
KU = Critica del Juicio
RGV = La Religión dentro de los límites de la mera Razón
MLW = Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff
TP = Teoría y Praxis
ED = El fin de todas las cosas
eF = La Paz Perpetua
MAR = Principios metafísicos de la Doctrina del Derecho
SF = El Conflicto de las Facultades

INTRODUCCION

Entre los debates filosóficos contemporáneos no es el menos importante el que se refiere al sujeto, al "hombre". Su construcción y deconstrucción se alternan y el choque no se estabiliza, sino que cada vez se revela más profundo y fructífero. Por un lado, parece que negar la Razón desde la Razón misma, la "extinción del sujeto", es un proyecto imposible y degenera fácilmente en una voluntad de escándalo que recuerda a las vanguardias artísticas burguesas. Por el otro lado, asumir el sujeto implica asumir sus límites y reconocer una virulenta y desesperante efectividad de lo real que amenaza continuamente con desmantelar la base misma de este horizonte. Este enfrentamiento no tiene nada de "académico" en el sentido restrictivo del término, pues sobre él se montan posiciones antagónicas con respecto a la gestión política y los derechos humanos; libertad de investigación y respeto a las minorías; sistemas educativos, jurídicos y psiquiátricos; comunicación, arte y creencias religiosas.

Iluminar, aunque sea con "luz tenue", el arranque del debate de la modernidad es necesariamente referirse a la Ilustración y, como uno de sus momentos paradigmáticos, a Kant. En efecto, Kant es -según Foucault (Las palabras y las cosas) y Ferrari (Kant, ou l'invention de l'homme)-el "inventor del hombre", aquél que abre un espacio que no existía en la episteme clásica, un dominio propio y específico del sujeto del conocimiento como objeto del conocimiento. El hombre como objeto de sí, en el "lugar del Rey", nace en Kant envuelto ya en la aporía; el de Königsberg concibe su obra como el restablecimiento racional de los derechos de la humanidad, y simultáneamente desespera de las pretensiones excesivas de la Razón, inerme ante la dinámica histórica específica y fácil presa del sueño dogmático o del terrorismo escéptico.

Pero Kant no se entregó a la autocomplacencia de su sistema, como la filosofía académica de su época, ni al quasianarquismo romántico de sus alumnos; buscó la Ilustración como *filosofia perennis*, como proceso incesante. Es por ello que su obra puede leerse no sólo como Ilustración, sino como Crítica de la Razón Ilustrada, ciertamente con errores y lagunas, pero también con indicios valiosos y urgentemente contemporáneos. Uno de tales indicios es el tema del presente trabajo: la *Öffentlichkeit* -la "publicidad", como se ha traducido-, concepto-límite que habla de apertura, objetividad (pero no como substancialidad, sino como lo público, lo de todos) y, centralmente, intersubjetividad. La intersubjetividad cognoscitiva y moral en la obra kantiana, el paso del yo al nosotros, se presenta problemática y hasta cierto punto contradictoria; la respuesta de Kant es una solución de compromiso, a partir del concepto crítico de publicidad que no otorga certeza sino corrección práctica. La Razón legisladora de sí misma -que epistemológicamente significa el abandono de la teoría clásica de la representación por la autoposición del sujeto activo, la revolución copernicana-, si no quiere ser el sueño de un esquizoide, está obligada a salir de la certeza solipsista y comprobar/conquistar su universalidad en medio de los otros. El sujeto cognitivo tiene que ser el sujeto moral, pero la moral de uno solo es una contadición en los términos; es necesario concebir a los hombres como el "Reino de los Fines". Sin embargo, para Kant ambas

perspectivas se resuelven en un cambio de medio, en el interés fundamental que todo hombre tiene para el establecimiento de una sociedad justa. El paso del yo al nosotros, según Kant, es una tensión histórica, una exigencia de nuestra naturaleza siempre presente y nunca resuelta definitivamente, indicio simultáneo de nuestra limitación desesperante y de nuestra infinita dignidad, marca de nuestro designio como especie.

¿Vivimos en el Reino de los Fines? Obviamente no, y ahí están la violencia y la represión para confirmarlo. ¿Y cuándo llega el Reino? Nunca, responde Kant, pero comienza aquí, nos vamos formando para ello. Esta formación no es un simple desarrollo, es una construcción, una *Bildung*. El maestro de esta obra es precisamente el filósofo, maestro por antonomasia. El filósofo es el profesional de la *Bildung*, pero no para conducir a unos selectos allegados, sino para arrancar a la masa de la tutoría generalizada de los poderes de este mundo. Los hombres son iguales y si no ejercen activamente su razón es porque no los dejan; únicamente en la *Öffentlichkeit* -en la apertura, en el diálogo, en el debate libre y público- se da la Ilustración, nos formamos, tomamos nuestro lugar en el Reino, nos hacemos dignos de ser felices. Asistimos en Kant a una clarificación del filósofo como ciudadano, a una razón que se niega a mutilar su dimensión política y enterrarse en el cementerio de las Memorias de las Academias. Kant no cree en las bondades intrínsecas de la Revolución y en cambios que no pueden dar razón de sí. Por ello no le interesa retar al poder en estructura sino en cuanto no permita la *Öffentlichkeit*, la elevada misión del filósofo que nos acerca al Reino Milenario.

En la interpretación del concepto de publicidad en Kant que desarrollaremos a continuación, nos proponemos trazar una panorámica del concepto de *Öffentlichkeit* como una clave de lectura de la obra kantiana, centrada en el filósofo ciudadano como su promotor y examinando sus dimensiones crítica y formativa. De esta manera, el concepto de publicidad se revelará como expresión de la constitución del hombre mismo, la tensión entre unidad y diversidad de sus facultades (lo que Kant llama "Dialéctica"); ubicaremos la publicidad como una respuesta a la exigencia de sostener simultáneamente la limitación del sujeto y su apertura a los otros, su carencia y su dignidad, la accesibilidad al conocimiento y la accesibilidad a la decisión. En este trabajo se intenta también acentuar la manera en que Kant relaciona el proyecto ilustrado con una transformación de la estructura social, en la que la publicidad es un reclamo de libertad de expresión como resistencia legítima al poder gubernamental; cómo Kant apunta una dimensión social en la labor del filósofo: experto en el discurso, crítico del gobierno, formador del pueblo. Igualmente, y no menos importante, será considerar la publicidad como la propuesta kantiana de un cambio de marcha en la Filosofía, en dirección de una más profunda conciencia de la limitación de la teoría y de un empeño más intenso para convertirla en *Denkungsart*, en la "manera de pensar".

Para ello, seguimos esta ordenación:

En el Marco Previo se aclara el término "publicidad", destacando sus principales acepciones para mostrar la especificidad del uso kantiano; a continuación hacemos un recorrido sociohistórico con la

intención de descubrir tematizaciones prefilosóficas en el ambiente de Kant, que éste potenciará en sus aportes teóricos. Para cerrar el cuadro referimos brevemente el marco filosófico de la Ilustración, destacando especialmente la recepción de Rousseau en Kant como detonante de sus trabajos ético e históricopolítico.

En el primer capítulo, "Ontología como problema de legitimidad", se plantea la posibilidad de leer la obra kantiana como articulada en tres ejes: establecimiento de la dinámica de las facultades, apertura del discurso ético con sus propias reglas, recuperación de la función social del filósofo. Además de familiarizarnos con los conceptos básicos de Kant, se trata de resaltar la originalidad de su propuesta de una trabazón sistemática del conocimiento que, sin dejar de ser limitado, se abre a lo incondicionado como regulativo. También se expone cómo la tendencia a la Metafísica, según Kant, es una exigencia que se resuelve en un medio no cognoscitivo pero que da sentido al conocimiento: el interés moral como clave arquitectónica. Para finalizar, se abre la perspectiva histórica; la transformación de la ciencia y de la filosofía a la que Kant asiste son para él condiciones de posibilidad de una transformación social.

En el segundo capítulo, "La condición colectiva del sujeto y su tensión histórica", se examina cómo en la epistemología kantiana se perfila, todavía a título de límite y exigencia, la importancia de ampliar el concepto de sujeto cognoscitivo para reubicarlo como comunidad. Análogamente, proponemos una interpretación en la que el imperativo categórico no sólo involucraría la conciencia individual, sino que también establecería un modelo contrafáctico para la marcha social. Cambiando de medio, las filosofías del Derecho y de la Historia de Kant, en nuestro examen, desarrollarían ya claramente el principio de publicidad.

El tercer capítulo, "La publicidad como crítica", está dedicado a mostrar la reflexión de Kant sobre la actualización de este principio. Recuperando el concepto de crítica más allá de una mera técnica académica, queremos poner de relieve la función del filósofo como crítico social que expande entre sus coetáneos la facultad de juzgar; el principio de publicidad es la "forma" misma de la Ilustración, pues el uso de la propia razón tiene sentido en la medida en que puede crear un espacio para el diálogo. En esta función crítica, el filósofo sale de la escuela y asume su lugar social, representa al pueblo delante del poder establecido, y se convierte profeta y actor de un futuro de perfeccionamiento moral de toda la especie humana.

En el cuarto y último capítulo, "La publicidad como formación", se aclara el "cómo" de la función del filósofo. Este es ante todo responsable de afinar los instrumentos del diálogo y movilizar un proceso de Ilustración concéntrica filósofos-funcionarios-pueblo. Se hace notar también la complejidad de la propuesta kantiana; su limitación en lo jurídico/histórico es interpretada por nosotros en favor de su concepción de lo ético/histórico, poniendo de relieve la no-reducción de lo específico histórico y la función crítica del "ideal" en la filosofía kantiana. Para terminar, referimos la experiencia de Kant mismo ante la provocación de su presente: el despotismo, la Revolución y la censura; su percepción de los acontecimientos enriquecerá la reflexión sobre la importancia de la publicidad y la urgencia de su progresiva realización.

En la Conclusión regresaremos a nuestro planteamiento original, apuntando algunas perspectivas en las que la recuperación de la temática kantiana desarrollada a lo largo del trabajo puede resultar de gran importancia.

En esta exposición tratamos de seguir el espíritu de Kant: hacer resonar en nosotros aquél al que estudiamos, escuchar para juzgar. Kant mismo lo expresó adecuadamente en la Critica de la Facultad de Juzgar:

No hay uso alguno de nuestras facultades, por muy libre que sea, incluso el de la razón (que tiene que sacar todos sus juicios de la fuente común a priori), que, si cada sujeto debiera empezar siempre, del todo, por las disposiciones sin pulir de su naturaleza, no cayera en ensayos llenos de faltas, de no haberle precedido otros con la suya, no para convertir a los sucesores en nuevos imitadores, sino para ponerlos, mediante su proceder, en la pista de buscar en sí mismos los principios, y, así, de tomar a veces mejor su propio camino. (KU, p263, ç32)

MARCO PREVIO

A) Definición (explicación) de Öffentlichkeit.

El tema del presente trabajo es la constelación conceptual que, en la obra de Immanuel Kant (Königsberg 1724-1804), se agrupa bajo los términos *Öffentlichkeit* y su sinónimo *Publizität*, tradicionalmente vertidos al español como "publicidad". En el paso de lo etimológico a lo semántico, y de éste a lo propiamente filosófico, es claro que miriadas de matices se pierden, o se modifican al contacto con otros "campos de fuerza" en los que se manifiesta el sentido. Como dice Steiner, para ubicar plenamente la significación de una serie de términos en un autor sería necesario hacer un glosario, un análisis gramatical sistemático para ubicar su uso a lo largo de los textos y, lo que es más importante, conjeturar la intención que anima cada fragmento dentro de cada obra, luego en relación con lo que se sabe de las convenciones de la actividad a la que refiere el texto - en nuestro caso, las convenciones de la filosofía profesional- y finalmente ubicarla en el contexto de las normas orales y escritas de su época.¹

Más aún, tratándose de Kant, convendría atenerse a las observaciones hechas por el filósofo con respecto a la posibilidad de definición de conceptos. De entrada, cada concepto "acaece" en un mundo conceptual y es término de infinitas relaciones; su verdad es dinámica, pues lo absolutamente cierto sólo podría ser la totalidad de la reflexión infinita y no un enunciado extraído de tal reflexión. Un término filosófico ni siquiera es definible aislándolo. Según Kant, definir significa representar el concepto total dentro de sus límites, es decir, enunciar características claras y adecuadas, establecidas asertivamente y no por mera derivación. Esta exigencia sobrepasa la posibilidad de los conceptos empíricos, por lo que en realidad no hay definición de ellos, sino sólo explicación. La "definición" -si queremos seguirla llamando así- concluye el trabajo filosófico, no lo inicia.²

Lo que intentaremos entonces, a lo largo de este trabajo, es tal explicación. *Öffentlichkeit*, asienta el diccionario, equivale a publicidad, lo presentado en público, lo publicado; aquello de lo cual se puede decir que ha sido puesto al raso, al descubierto; que es franco, notorio, evidente, patente, manifiesto, revelado; la esfera de lo que es de interés general, que implica la opinión común, que tiene que ver con funciones, intereses, cargos y procesos públicos. Su raíz es *offen*, "abierto" y tiene como sinónimos *Allgemeinheit* -"generalidad (de personas)", *Publikum* -"el público" y *Publizität* -el campo de lo público, lo publicado, e incluso lo periodístico.³

La publicidad, la esfera pública, lo público, puede entenderse en general con cuatro significaciones básicas:

- 1) En contraste con asuntos cerrados o exclusivos, es decir, espacios e instituciones que están abiertos en principio a la colectividad.
- 2) Como referencia a la puesta en escena de un poderoso despliegue de representación, que contiene un elemento de reconocimiento o reputación por parte de los demás.

3) En expresiones como opinión pública, publicar, publicitar, hacer público algo..., que implican una toma de postura y la posibilidad de consenso o disenso.

4) En el contexto de los medios masivos, lo que originalmente era una función de la opinión pública se ha convertido en un atributo de cualquier cosa que atraiga a aquélla (relaciones públicas y "publicidad comercial").

El concepto de publicidad en Kant es una elaboración filosófica en el tercer sentido que hemos asentado arriba, sin dejar de tener relación, desde luego, con el primer y segundo sentidos, e interesantes perspectivas para el cuarto. En este tercer sentido, "el sujeto de la publicidad es el público como portador de la opinión pública; su función como juez crítico es precisamente lo que hace que tenga sentido el carácter público de los procedimientos -en la corte, por ejemplo".⁴

Un texto de gran claridad, para introducirnos en la problemática de la publicidad en la obra kantiana, nos lo ofrece la sección 8 del segundo tratado del El Conflicto de las Facultades. A reserva de volver a él para explicitar su profundo anclaje en el proyecto filosófico de Kant, vale la pena citarlo en extenso:

Ilustrar al pueblo es enseñarle públicamente (*öffentliche*) sus deberes y derechos con respecto al Estado al que pertenece. Como aquí se trata de derechos emanados del buen sentido común, sus heraldos e intérpretes naturales ante el pueblo no son los profesores oficiales de derecho, encargados por el Estado, sino los profesores libres de derecho, es decir, los filósofos, que justamente a causa de esta libertad que se permiten, son motivo de escándalo para el Estado, que no quiere hacer más que reinar, y son difamados, bajo el nombre de propagadores de luces (*Aufklärer*) como gente peligrosa para el Estado; no obstante que sus voces no se dirigen confidencialmente al Estado, implorándole que considere esa necesidad a la que tiene derecho; lo cual no puede hacerse más que por el camino de la publicidad (*Öffentlichkeit*), cuando el pueblo entero quiere presentar sus quejas. Así, la prohibición de la publicidad (*Publizität*) impide el progreso de un pueblo hacia lo mejor, incluso en lo que concierne al mínimo de sus exigencias, es decir, a su simple derecho natural.⁵

Por ahora retendremos que para Kant la publicidad es una función de los filósofos, que se puede describir como enseñanza y como reclamo, y que involucra tanto al pueblo como al Estado. Sin embargo, para seguir la propuesta de Steiner, es importante contextualizar el término con respecto del universo semántico de su marco sociohistórico. La primera referencia etimológica de *Öffentlichkeit* es del siglo XVIII, y se usaba tan poco que algunos diccionarios la consideraban objetable; si la esfera pública no requería de un nombre propio antes de esta época podemos asumir que esta esfera emergió y tomó su función sólo en ese tiempo. Conviene entonces hacer un recorrido del proceso que permitió concebir lo público como instancia crítica de posible consenso.

B) Emergencia histórica de lo público.

La contraposición público/privado se remonta en Occidente hasta la polis griega. En ella se distinguía claramente entre *idia*, la autonomía de cada ciudadano como amo de su casa, y *koíné*, el ámbito común donde se realiza la *biós politikós*. Esta vida política implicaba dos elementos fundamentales: por un lado, la *lexis* -la consulta, el discurso y el juicio público- y por otro la *praxis*, la acción común. La plenitud del individuo se concebía en la medida de su pertenencia a esta esfera; las virtudes codificadas por Aristóteles (magnificencia, buen trato, etc.) sólo tienen sentido como una dinámica de excelencia entre iguales. A pesar de su limitación aristocrática, el público de la antigüedad será un modelo normativo para Kant y su época; algunos temas regresarán insistentemente, como la "visibilidad" del ser condicionada a la presencia colectiva:

Sólo a la luz de la esfera pública lo que existía era revelado, cada cosa se hacía visible para todos. En la discusión entre los ciudadanos los temas se hacían tópicos y tomaban forma.⁶

Durante la Edad Media, público y privado no eran categorías usuales. Hay una escala de prerrogativas y soberanías pero ningún status define el paso de un individuo privado a la esfera pública. Terminológicamente, lo común -los "comunes"- significaba el hombre privado, privado de rango o distintivo. Así, los atributos de señorío eran públicos no porque hubiera un campo de lo social, sino porque había surgido una publicidad de representación, publicidad en el segundo sentido que hemos asentado. El señor se mostraba a sí mismo, se presentaba como la encarnación de un poder superior; esta representación no puede ser algo privado, sino que pretende hacer visible algo invisible a través de la presencia en público de la persona del señor. Algo que es inferior, sin valor o sentido no es representable para la cultura medieval.⁷ El señorío se representaba no para, sino delante del pueblo.

La configuración de este tipo de publicidad iba acompañada de atributos personales como el vestido, las insignias, las maneras y la retórica, todos elementos de un código de conducta noble. Los privados eran sin embargo "particulares"; hacían parte del cuerpo pero estaban excluidos del honor. Esta exclusión es el complemento de un secreto en el centro mismo de este tipo de publicidad: el *arcánium*, el misterio sancionado por la divinidad que justifica la tutoría permanente e ilimitada.⁸

A lo largo del Renacimiento, el humanismo de origen burgués (a partir de los tutores de los príncipes) se convirtió en el vehículo de una nueva forma de vida cortesana. El cortigiano sustituyó al caballero cristiano.⁹ Los poderes feudales, portadores de la publicidad de representación, se desintegraron en un proceso de polarización entre público y privado. Con el cambio producido en la Iglesia de la Reforma, la autoridad divina se convirtió en un asunto privado. Los pactos de tolerancia tras las guerras de religión garantizaron la primera esfera de autonomía privada.

En el Absolutismo se desarrolló el Estado nacional como algo que podía mantener existencia objetiva al margen de la persona del

gobernante; "público" significaba entonces "con un puesto oficial", y así se designaba a edificios e instituciones del gobierno (no del gobernante), es decir, con un tipo de publicidad a la que nos hemos referido en un primer sentido. El capitalismo naciente desarrolló el tráfico de mercancías y noticias en el comercio a larga distancia, creando una red cada vez más densa entre Europa y sus posesiones coloniales. Con la expansión del intercambio, los cálculos orientados al mercado hicieron que la información frecuente y exacta de eventos distantes se convirtiera en una necesidad estratégica, propiciando una mentalidad "mundialista". A través de grandes expediciones se abrieron nuevos mercados; las compañías asumieron la forma de empresas de participación y necesitaron fuertes garantías políticas y apoyos militares. Al interior de este proceso se constituyó la nación-Estado moderno, un Estado fundado en la imposición fiscal; se creó el espacio para la esfera de la autoridad pública con existencia objetiva en una administración permanente y un ejército estable. "Público" se convirtió en sinónimo de "relacionado con el Estado", y ya no referido a la persona investida con la autoridad de la corte sino con el funcionamiento de un aparato con esferas de jurisdicción reguladas y con el monopolio del uso legítimo de la coerción. La gente privada, en tanto destinatarios de la autoridad pública, se convirtieron en el público; la sociedad civil comenzó a existir como corolario de la autoridad civil despersionalizada.¹⁰

Sociológicamente, la esfera pública nació cuando el paradigma de gobierno dejó de ser el señorío del rey y sus nobles, y se pasó a la nación y su administración.¹¹ Con el Estado moderno surgió una nueva burguesía, en la que destacan los oficiales de la administración pública, los capitalistas (banqueros, empresarios, manufactureros, mercaderes), juristas, doctores, pastores, profesores y "estudiosos". Mientras tanto, los burgueses genuinos -artesanos y tenderos- sufrieron la movilidad social hacia abajo y perdieron su importancia, junto con las ciudades en las que se fundaba su derecho de ciudadanos. Los grandes mercaderes operaron más allá de la infraestructura de las ciudades y formaron compañías ligadas al Estado. Surgido de y presionado por las políticas mercantilistas, el alto estrato burgués fue evocado por las autoridades estatales como el público, su contraparte abstracta. A partir de aquí, la burguesía ganó una conciencia de sí que emergió como la esfera pública, la *Öffentlichkeit*.

Porque, de una parte, la sociedad que ahora confrontaba al Estado separó claramente un dominio privado con respecto de la autoridad pública, y porque de la otra parte, se transformó la reproducción de la vida en algo que trascendió los confines de la autoridad doméstica privada para convertirse en un aspecto de interés público, la zona de contacto administrativo constante se hizo "crítica", también el el sentido que provocó el juicio crítico de un público haciendo uso de su razón.¹²

El Tercer Estado no podía establecerse como estado gobernante y el control de la propia posesión en el marco capitalista no garantizaba una participación política directa. No fue por su introducción en la nobleza, sino por el corte con los principios en los que estaba fundamentado tal sistema, que surgió el poder burgués. La

legitimación voluntarista ya no fue aceptada. La gente privada (de poder, de cargos) encontró en los conceptos de "ley" y "razón" el contrapeso a su desprotección fáctica. Se insistió en el concepto de ley no como la voluntad del príncipe -voluntas- ni como un mero derecho debidamente adquirido de justicia, sino como legalidad, como actualización de normas generales y abstractas -ratio-. Las tradiciones aristotélica -escolástica y cartesiana ya habían insistido en la categoría de *lex universalis*, pero el reclamo de sustituir la "gracia" del soberano por la aplicación de lo ya previsto fue hecho explícito por la burguesía del siglo XVIII, que rechazaba un gobierno basado en decretos y edictos circunstanciales que hacían peligrar su estabilidad económica.

De esta manera se preparó el reverso del principio de soberanía absoluta formulado con fineza en la teoría del Estado de Hobbes: *veritas non auctoritas facit legem*. En la ley, la quintaesencia de normas generales, abstractas y permanentes inhiere a una racionalidad en la cual lo que está bien converge con lo que es legal, justo; el ejercicio del poder es degradado a una mera ejecución de dichas normas.¹³

La religiosidad privada, devenida moralidad secularizada, aumentó la importancia conferida al "buen juicio" propio, a la "discreción" individual, hasta postular la inerrancia del sentido común de la mayoría. Ahora bien, este sentido común no se podía confiar a la pura espontaneidad; crece y se afina por la educación. El saber, la información razonada, es lo que verdaderamente nos garantiza un puesto en el contrapoder del público; el epicentro del público es el burgués sabio, con "luces". En Francia fue hasta los fisiócratas que la expresión "opinión pública" fue referida a un *publicue éclairé*, a un público ilustrado, y de esta manera proclamó su competencia crítica.¹⁴ Estos autores sostenían que los intelectuales ilustraban al gobierno y por lo tanto regían, aún sin cambiar las estructuras, las decisiones; era tanto como mantener la complementariedad de *ratio* y *voluntas*.

La esfera pública burguesa puede ser concebida sobre todo como la esfera de gente privada reunida en tanto público; pronto esta gente reivindicó a la esfera pública regulada desde arriba en contra de las mismas autoridades públicas, para involucrarlas en un debate sobre las reglas generales que gobernaban las relaciones en la básicamente privatizada pero públicamente relevante esfera del intercambio de mercancías y trabajo social. El medio de esta confrontación política fue peculiar y sin precedente histórico: el uso público de la razón de las personas (*Öffentliches Rêssonement*).¹⁵

Antes de la lucha entre esfera pública y autoridad hubo un entrenamiento en esferas apolíticas pero ya precriticas, un proceso de autoclarificación de los particulares enfocada a las experiencias su privacidad compartida. Sus espacios fueron los salones y cafés, las artes, el periodismo y las publicaciones, y -por supuesto- la filosofía. Siguiendo la tradición de la corte renacentista, la nobleza despreñida de las funciones administrativas, especialmente mujeres, reunió en los salones a escritores, científicos y artistas, bajo la noción de una igualdad entre los educados, lo que en ese

tiempo se llamó "las compañías mixtas". Confiados en este reducto, la argumentación crítica no dejó de aparecer. En los cafés el proceso fue más lento, porque ahí no existía, como en los salones, la garantía que las críticas resultarían sin represalias. Los enclaves de exilio interno se convirtieron en centros de autoridad moral y modelos organizativos.¹⁶

La igualdad social fue posible al principio sólo como una igualdad fuera del Estado. La unión de la gente privada en un público fue por lo tanto anticipada en secreto, como una esfera pública con una larga existencia a puerta cerrada... La Razón, que a través del uso público de la facultad racional tenía que ser concebida como la comunicación racional de un público consistente en seres humanos cultivados, necesitaba ser protegida ella misma de hacerse pública porque era un desafío a todas y cada una de las relaciones de dominio.¹⁷

Simultáneamente, la cooptación capitalista hizo que se ampliara el público. El empresario sustituyó al mecenas en pintura, música, teatro y literatura. Gracias a la participación (en los dos sentidos, económica y protagónica) de los particulares, las obras de arte entraron a la dinámica de la distribución y competencia, ya sin propósito "sacramentario" más allá de su disfrute/consumo. Surgió también el juicio de los legos, el "gusto" fundado no en prerrogativa sino en conocimiento, el paradigma cortesano de Gracián, pero sin corte. El crítico de arte -figura cercana al filósofo en la perspectiva kantiana- es un orientador fundado sólo en la autoridad del mejor argumento, que apela a la natural capacidad de juicio de sus interlocutores. Los periódicos fueron el instrumento típico de la crítica.

Al inicio, los primeros periódicos sólo contenían una mínima proporción de las informaciones que circulaban en la correspondencia privada, por obvias ventajas en la exclusividad de la información (cosechas, precios, impuestos, tasas, guerras). También incluían "nuevas" en el sentido tradicional: milagros, tormentas, pestes. Las noticias mismas entraron a la lógica del intercambio como mercancías: se incrementaban las ganancias vendiendo extensamente una misma información (las primeras redacciones eran también y sobre todo agencias de información comercial). Las nuevas autoridades estatales hicieron uso de estos instrumentos para promulgar instrucciones y ordenanzas, con lo cual los destinatarios de la autoridad devinieron el público en el sentido propio de la palabra.

A partir del último tercio del XVII los periódicos no sólo contenían información sino también instrucciones pedagógicas y algunas críticas y reseñas. Nacieron periódicos culturales para un círculo de hombres educados, materializando el tema renacentista de la "república de las letras", una comunidad ideal donde campea la inteligencia. Esquivando en lo posible la censura, refiriéndose a costumbres y vicios, analizando fanatismos, planteando propuestas a la autoridad, los periódicos promocionaron la tolerancia, la moral civil sin justificación teológica, la sabiduría práctica más que la filosofía académica. El público que leía y debatía sobre esta clase de cosas, leía y debatía sobre sí mismo, alejándose de la ficcionalidad escapista típica del Renacimiento. Los periódicos propiciaron una discusión filosófica continua y centrada más en lo práctico que en lo

sistemático, lo mismo que un arte y una literatura más atentos a la crítica que a una preceptiva intragremial. Al mismo tiempo -se decía- sólo a través de la absorción crítica de la filosofía, el arte y la literatura, el público ganaba ilustración y se realizaba a sí mismo como el proceso vivo de ella. El boom librero y el problema de la piratería de libros en Alemania de los años 1765-1800, son un excelente ejemplo del despegue de la esfera pública¹⁸; la "fiebre de lecturas" y el "ansia de leer", expresiones comunes de la época, traducen lo que ahora llamaríamos "voluntad de saber". En la prensa, en las artes, en el salón y el café, se abrió

...un foro en el que las personas privadas se agrupaban para formar un público, preparándose entre sí a obligar a la autoridad pública a legitimarse delante de la opinión pública. El *publicum* devino el público, el *subjectum* (súbdito) en el sujeto razonante, el receptor de regulaciones desde arriba, en el adversario de las autoridades en el poder.¹⁹

En resumen, podemos decir que el marco sociohistórico de la obra de Kant tematiza prefilosóficamente las referencias a su concepto de publicidad. El descentramiento de la legitimidad del rango en favor de la autoridad del mejor argumento, la accesibilidad incondicionada a la discusión de los problemas públicos, la "desacralización" de los productos culturales y la nueva publicidad de representación burguesa conferida al crítico son otras tantas instancias que Kant recuperará en términos de su filosofía centrada en el sujeto. Pasemos ahora a su espacio teórico: la Ilustración.

C) La Ilustración multiforme.

Ubicar la Ilustración, especialmente a propósito de Kant, presenta la dificultad típica de los grandes despliegues teóricos como el de Hegel y Marx: en la obra de dichos autores y en su recepción crítica se mezclan las figuras de la identidad de la humanidad en general (o lo que se quiera expresar con ello), de la conciencia occidental de ese momento y de las exigencias sistemáticas inherentes a estos proyectos filosóficos.²⁰ Así, por ejemplo, Kant apareja los sectores de su filosofía con las "facultades" del hombre en general, con la filosofía anterior a él, con los intereses de su época y con el destino de la humanidad en general; sin salir de Kant podríamos hablar de Ilustración-facultad de juzgar, Ilustración-filosofía crítica, Ilustración-época, Ilustración-unidad de la Razón y nuestro tema específico: Ilustración-publicidad. En uno de los ámbitos específicos de la publicidad, la revista Berlinische Monatsschrift, Kant escribió el artículo programático: "Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?".

La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. *Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!²¹

Ciertamente lo que caracteriza a la filosofía del siglo XVIII es el reclamo de un saber ilimitado, autónomo, basado en una confianza optimista acerca de las capacidades humanas. Esta voluntad de saber, esta razón/libertad que se expresa en la publicidad, libertad de pensamiento y de prensa, es una de las claves del juicio de Kant sobre su época y la significación de su propia obra. *Sapere aude*, atreverse a saber, querer saber, implica no sólo el rompimiento con la autoridad de la tradición y la institución, iniciado ya en el Renacimiento, sino sobre todo un deslizamiento del saber como depósito al saber como proceso. Lo pensado puede tener límites, pero no el pensar.

La *libido sciendi*, que la dogmática teológica proscribía y condena como soberbia espiritual, se reconoce aquí como constitución necesaria del alma, reestableciéndola, por lo tanto, en su derecho original. La finalidad esencial que se impone a sí misma la cultura del siglo XVIII consiste en la defensa y fortalecimiento de esta forma de pensamiento; en esto reside su misión más importante y no en la pura adquisición²² y ampliación de determinados conocimientos positivos.

La Ilustración mantiene un espíritu de sistema, no de resultados, sino de estructura. En Newton, en Voltaire, en D'Alembert se pasa el acento de la obtención de datos al enfoque nomológico, constructivo.

Así pues, lo decisivo no es la razón como tal, como *ergon*, sino el poder que tiene ante sí misma de legitimarse, como *energia*. La metáfora kantiana del juicio de la razón ante el tribunal de la misma razón delimita el mismo proceso de la racionalidad... ya no hay garantía externa; carece de toda "sustancialidad" fuera de sí. La razón como constante de la humanidad tiene un denominador común: su continua autoconstrucción, su continua autocrítica. Este es el movimiento ilustrado siempre insatisfecho.²³

La Ilustración como energía sólo puede tener una dirección: hacia adelante. Uno de los conceptos más caros a la Ilustración es el progreso, principio que hace inteligible el devenir histórico y carga al presente de responsabilidad y esperanza. Por eso asienta Kant en el artículo arriba citado:

Una época no puede obligarse ni juramentarse para colocar a la siguiente en una situación tal que le sea imposible ampliar sus conocimientos (sobre todo los muy urgentes), depurarlos de errores y, en general, avanzar en la Ilustración. Sería un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino primordial consiste, justamente, en ese progresar.²⁴

Aquí aparece otra "invención" ilustrada: la naturaleza humana, la pura humanidad, El Hombre. La antropología del sujeto, su razón, sus derechos, su educación, son temas recurrentes de la filosofía del XVIII. La autorreferencia, dicen los lógicos, rara vez escapa a la contradicción; el hombre como objeto y sujeto es fuente de antinomias sin fin. La aporía acompaña el abandono de la sustancialidad al que nos hemos referido, y así la Ilustración puede leerse conservadora o revolucionaria, hiperracionalista o sentimentalista, dogmática y

escéptica, etnocéntrica y universalista. La centralidad antropológica, definición de la aporética ilustrada, tiene en Kant su principal promotor.²⁵ Como veremos, el principio de subjetividad que caracteriza a la Ilustración y a la modernidad determinando su problemática, es formulado por Kant en estrecha relación con la publicidad.

No es menos importante poner de relieve que este primado de la subjetividad se presenta como autoconciencia, y sería distorsionar la propuesta ilustrada considerar la autoconciencia como meramente individual; atrevesando sus obras y autores, la Ilustración se plantea también -y aquí Kant es central- como autoconciencia histórica. Escribe Foucault:

¿No es la *Aufklärung* la primera época que se nombra a sí misma y que, en lugar de simplemente caracterizarse según una vieja costumbre, como período de decadencia o prosperidad, de esplendor o de miseria, se nombra a través de un determinado suceso que es propio de una historia general del pensamiento, de la razón y del saber, y en el interior de la cual juega su propio papel? La *Aufklärung* es un período, un período que formula su propia divisa, su propia preceptiva, que dice lo que se tiene que hacer, tanto en relación a la historia general del pensamiento, como en relación a su presente y a las formas de conocimiento, de saber, de ignorancia y de ilusión en las que sabe reconocer su situación histórica.²⁶

La Ilustración multiforme hace encrucijada en Kant: formado en la escuela de Leibniz y Wolff, admirador de Hume y Newton, profesor de Física y Geografía, crítico del derecho y la religión, ilustrado entre los ilustrados. Como declamamos arriba, más asombroso que los contenidos es el ejercicio de la razón, cuya actividad no se circunscribe a lo natural y alcanza la religión y la política. En Locke, en Leibniz, en Spinoza, la crítica política se convirtió en crisis, en choque y desproporción entre poder y saber.

La crisis de la conciencia europea es, en primer lugar, el punto de aplicación a un sector reservado a un comportamiento tradicional, a pesar de Maquiavelo y Bodin, de los modos típicos de la revolución científica, la evidencia racional y la seducción de las ideas claras, la búsqueda de la legalidad...

Al referirse a Kant, la tradición escolar ha puesto el acento en lo meramente epistemológico, en detrimento de su pensamiento social, histórico y religioso. Pero en Kant voluntad de saber, razón como energía, progreso, historia y antropología alcanzan una dimensión política que recapitula los esfuerzos teóricos de su siglo. Marcuse ve en el programa de Kant un esfuerzo por mantener a la razón autónoma y contrafáctica en oposición "a los ciegos procesos y presiones que representan el orden de vida empírico predominante"²⁸ La crítica como tribunal y la idea del desplazamiento del conocimiento de la verdad a los poderes de publicidad, es considerada por Subirats la contraparte teórica al proceso político del paso de la dominación a la legitimación.²⁹ El catalizador de la dimensión política de Kant fué su particular recepción de la obra de Rousseau.

D) Rousseau en Kant.

La obra de Kant puede leerse por el hilo de una tensión hacia la Ética, y más específicamente, a la formación moral. Asombrado por el despegue de las ciencias físicas -despegue teórico y sistemático del cual él mismo quiere ser también pieza clave-, Kant se cuestiona por la inviabilidad epistemológica de la Metafísica. Paralelamente, la lectura de Rousseau le abre todo un horizonte fundado en la dignidad humana -independientemente de su puesto natural en el cosmos, bastante malparado tras la revolución copernicana- y modifica su visión ético/política.

Se dice que el día en que Kant tuvo en sus manos un libro de Rousseau, en contra de su legendaria costumbre, no salió a dar su paseo de la tarde, sino que prefirió seguir leyendo.³⁰ En más de un sentido Rousseau fue una revolución para Kant, pero ésta se expresó básicamente en dos elementos: un cambio de actitud intelectual y un deslaminamiento de la Metafísica a la Ética.

El ambiente académico de la Prusia de Kant acusa un elitismo insuperable. La Academia de Ciencias de Berlín, paradigma y cumbre de la intelectualidad alemana, fue creada por Federico II el Grande, quien estableció que las Memorias de la Academia se publicaran en francés, pues el alemán era una lengua "semibárbara" y en "estado bruto".³¹ La consideración que el pueblo le merecía a la Academia puede constatarse por el Tema del Concurso de 1778: "¿Es útil engañar al pueblo?".³² Grandes y pequeños, los filósofos se consideraban, salvo honrosas excepciones, muy por encima del indigno populacho. Kant confiesa:

Rousseau me abrió los ojos. Aquella superioridad que me cegaba se desvaneció; aprendo a honrar a los hombres; y me consideraría más inútil que el común de los trabajadores si no creyese que estas reflexiones pueden tener un valor para los demás, restableciendo los derechos de la humanidad.³³

El presente específicamente histórico, los derechos reprimidos, han hecho en Kant una irrupción súbita.

Por otro lado, Kant ya no se siente a gusto con la metafísica y desespera, guiado por Hume, de su paralogismo. Sin embargo, ni Hume ni los éticos británicos logran salir de la trivialidad de un abigarrado *common sense*, tan lejano de la claridad y solidez de la nueva ciencia natural. Y de nuevo aparece Rousseau:

Newton ha sido el primero -escribe Kant- en ver el orden y la regularidad unidos a una gran simplicidad donde, antes de él, no parecía haber más que desorden y multiplicidad... Rousseau ha sido el primero en descubrir -bajo la diversidad de formas convencionales- la naturaleza del hombre en las profundidades en las que se ocultaba, así como la ley secreta por la que, gracias a sus observaciones, la providencia queda justificada.³⁴

Rousseau, el "Newton del mundo moral", devela la auténtica naturaleza humana oculta en las peripecias sociohistóricas. Ya desde 1764 se nota en Kant una tendencia russoniana en ascenso; en Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime Kant afirma que la verdadera virtud se funda en principios generales, siendo el central un "...sentimiento de la belleza y dignidad de la naturaleza humana".

35 También en esta obra, Kant reafirma la formalidad ética y la convicción de la existencia de un designio histórico, pero ya sin los acentos triunfalistas de la Teodicea leibniziana que garantiza siempre un resultado positivo en el cálculo de bienes y males del mundo. En efecto, en materia de ética lo determinante son los principios, pues "es imposible llegar a sensaciones análogas, porque tampoco es análoga la sensibilidad".³⁶ De manera semejante, el sentido histórico no se resuelve empíricamente:

Quando observo alternativamente el lado noble y el débil de los hombres me acuso a mí mismo de no poder tomar el punto de vista desde el cual estos contrastes se funden en el gran cuadro de la naturaleza humana, como en un conjunto impresionante. Comprendo que en líneas generales de la gran naturaleza estas grotescas situaciones no pueden menos de tener una significación noble, aunque seamos demasiado miopes para contemplarlas por este aspecto.³⁷

Kant situó -gracias a Rousseau- la libertad y la autonomía como piezas clave de su pensamiento. Es importante recordar que Kant leyó el Contrat a partir de los Discursos y el Emilio, lo que explica su postura trascendental, pedagógica y progresiva de lo que en Rousseau era coyuntural y movilizador, sin excluir que la primera recepción esté cargada de un entusiasmo casi anarquista que puede documentarse.³⁸

La prevención contra las pretensiones excesivas de la razón teórica nos remiten al Discurso sobre las ciencias y las artes, el tema del olvido del hombre y la centralidad de la filosofía práctica provienen del Discurso sobre la desigualdad entre los hombres³⁹ y sobre todo la cuestión de la libertad, que en Kant es la articulación entre fenómeno y nodmeno⁴⁰, y el campo en el que se decide el destino del hombre, no puede menos que recordarnos el Contrat:

Renunciar a su libertad es renunciar a su condición de hombre, a los derechos de la humanidad y aún a sus deberes. No hay resarcimiento alguno posible para quien renuncia a todo. Semejante renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre: despojarse de la libertad es despojarse de la moralidad.⁴¹

Un breve balance de las importaciones russonianas en Kant arroja resultados impresionantes:

- + La libertad legisladora de sí misma, la autonomía por dignidad.
 - + La desigualdad, inseparable de la cultura.
 - + Convergencia de felicidad y virtud, garantizada por la convicción de la inmortalidad del alma y la existencia de un Dios justo y providente.
 - + El impulso de la conciencia es socialmente mediado.
 - + La voluntad general lo es con respecto a la forma del Derecho.
 - + Sin publicidad no hay justicia.
 - + La sociedad surge patológicamente de la necesidad (vs. el gregario natural de Aristóteles).
 - + La Paz perpetua es el resultado de la universalización del Contrato.
- No en balde se ha visto en la "Confesión del Vicario Saboyano" del Emilio el antecedente de la filosofía práctica de Kant.⁴² Más

adelante se verá la importancia del concepto de publicidad, su relación con la voluntad general y su impacto en el curso de la historia. Por ahora vale la pena retener la orientación última hacia lo práctico.

La dinámica del pensamiento kantiano comienza a integrar ambas perspectivas -deconstrucción de la Metafísica y centralidad de la dignidad- en la década de 1770-1780: las antinomias de la Dialéctica Trascendental serán resueltas en la Razón práctica, y las características de la Asamblea russoniana serán trasladadas a la conciencia moral del Sujeto Trascendental. Igualmente, la Razón histórica es una Razón ética; la posibilidad misma de encontrar un sentido en la historia es darle una dirección y meta: la perfección moral.

La recepción de Rousseau le permite a Kant pagar una cuenta doble: por un lado, le permite -al separar lo moral de lo epistémico- no tener ya reservas para extender el enfoque nomológico Newtoniano a todo contenido del entendimiento e incorporar la crítica de Hume a la Metafísica; de entonces en adelante podrá insistir en el vacío epistemológico del proceder meramente analítico que pretende una continuidad físico-metafísico a partir de los primeros principios, proceder prestigioso por los desarrollos matemáticos (Leibniz) o simplemente por conformidad con el sistema de poder académico y político (Wolff).⁴³ Por otro lado -y esto es una convicción que Kant mantendrá hasta el final de sus días- le brinda el cauce ético/político/histórico que es el único legítimo para la tendencia natural (*Naturanlage*) del ser humano a salirse de los límites de su conocimiento, es decir, la Metafísica.⁴⁴

Las exigencias fundamentales de su filosofía están ya a punto.

NOTAS

¹ Cfr. STEINER, George Después de Bahel. Aspectos del lenguaje y la traducción. p17-18.

² Los subsunción de los fenómenos bajo conceptos tiene carácter de necesario a priori sólo en el caso de las categorías (en el sistema de los principios -*Grundsätze*- del entendimiento puro). Los conceptos temáticos o de contenido implican subsunciones sólo contingentes, por lo cual ninguno de ellos legítimamente puede pretender tener cumplimiento necesario en la experiencia. "La estricta universalidad de la regla no es tampoco una propiedad de las reglas empíricas, las cuales por inducción, no pueden alcanzar más que una universalidad comparativa, es decir, una extensa posibilidad de aplicación" KANT, Immanuel Crítica de la Razón Pura (KrV), "Analítica Trascendental", §12, p77.

³ Cfr. MÜLLER, Hans y HAENSCH, Günther Langenscheidts Handwörterbuch Spanisch. El uso específico que hace Kant del término puede confrontarse en EISLER, Rudolf KantLexikon, artículos "Aufklärung", "Freiheit", "Publizität", "Urteil".

⁴ HABERMAS, Jürgen The Structural transformation of the public sphere, p2.

- 5 KANT, El Conflicto de las Facultades (SF), p114-115. El subrayado es nuestro y las modificaciones de la traducción se hacen con base en EISLER, Rudolf KantLexikon, artículo "Publizität", p438.
- 6 HABERMAS, op. cit., p4.
- 7 Cfr. el "rasgo fundamental" que constituye la categoría de aparición para la Edad Media, en LE GOFF, Jacques Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval, p9-24. Este matiz es relevante en Kant. Así como el señor (y más el obispo, el emperador y el Papa) son "figuras" imperfectas de lo sobrenatural, la difusión de los logros filosóficos -Ilustración- conlleva una pérdida técnica de precisión. Publicar es perder lo estricto para ganar lo amplio. Hay siempre un elemento kenótico en la publicidad de representación (en este sentido, es una di-vulgación).
- 8 Cfr. sobre los arcanos y su justificación religiosa fundada en una incorrecta interpretación bíblica, así como la secuencia emblemática que va de *Noli altum sapere* a *Sapere aude*, en GUINZBURG, Carlo "De lo alto a lo bajo" en Mitos, Emblemas, Indicios, p94-116.
- 9 Resulta innegable la importancia de Baltasar Gracián en la formulación de una sociedad basada en la formación (en Kant, Bildung) y como una prospectiva de la facultad de juzgar (*Urteilskraft*) que no hace referencia a la autoridad exterior. Es interesante cómo la dignidad de juzgar es hecha común por el conocimiento. Cfr. HIDALGO, Emilio "Thomasius, König y la raíz del gusto en la Ilustración alemana" en MATE, Reyes y NIEWÖHNER, Friederich (coords.) La Ilustración en España y Alemania, p255-265.
- 10 Cfr. HABERMAS, op. cit., p17-19.
- 11 Acerca de la importancia del Absolutismo como condición sociohistórica de la Ilustración, cfr. KOSELLEK, Reinhart Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of modern society, p103.
- 12 HABERMAS, op. cit., p24.
- 13 HABERMAS, op. cit., p53.
- 14 Cfr. ROLL, Eric Historia de las Doctrinas Económicas, p138-139.
- 15 HABERMAS, op. cit., p27.
- 16 Cfr. KOSELLEK, op. cit., p85-89.
- 17 HABERMAS, op. cit., p35.
- 18 Cfr. RAABE, Paul "La Ilustración y la letra impresa" en MATE y NIEWÖHNER, op. cit., p199-211.
- 19 HABERMAS, op. cit., p25-26.
- 20 Cfr. DUQUE, Félix "Historia y Metafísica: el frágil espejo móvil de la Razón. Contribución al estudio de la Aetas Kantiana: 1790-1797", pLXXII [Estudio preliminar a KANT, Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff (MLW)].
- 21 WA, p17.
- 22 CASSIRER, Ernst La Filosofía de la Ilustración p29.
- 23 MAESTRE, Agapito "Notas para una nueva lectura de la Ilustración", pXLIII [Estudio preliminar a MAESTRE (ed.) ¿Qué es Ilustración?].
- 24 WA, p22.
- 25 Cfr. MAESTRE, op. cit., p XV y la nota en la presentación.
- 26 FOUCAULT, Michel "¿Qué es la Ilustración?" en Saber y Verdad, p200-201.
- 27 CHAUNU, George La civilisation de l'Europe des Lumières, p142.
- 28 MARCUSE, Herbert Razón y Revolución, p24.
- 29 Cfr. SUBIRATS, Eduardo La Ilustración insuficiente, p93ss.
- 30 Cfr. CASSIRER, Ernst Kant, Vida y Doctrina, p108.
- 31 Cfr. DUQUE, op. cit., pCLXXV.

³² DUQUE, op. cit., pCLXXIVn.

³³ KANT, "Anotaciones", Ak 20, 044, citado por RUBIO CARRACEDO, José "El influjo de Rousseau en la filosofía práctica de Kant", p36 en

GUISAN, Esperanza (coord.) Esplendor y Miseria de la Ética Kantiana.

³⁴ KANT, Ak 20, 058 en RUBIO, op. cit., p37. Cfr. también VELKLEY, Richard L. Freedom and the End of Reason. On The moral foundation of Kant's Critical Philosophy., que registra en detalle toda la tensión hacia la ética a partir de la lectura de Rousseau; la motivación ética del proyecto crítico es tratada especialmente en p136ss.

³⁵ Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime (GSE), p140.

³⁶ GSE, p145. Esta afirmación se dirige frontalmente contra la "pasión tranquila" que es el sentimiento moral en la psicología filosófica de Hume. Cfr. PLATTS, Mark "Hume: la moralidad y la acción", p64 en PLATTS, Mark (comp.) La Ética a través de su historia.

³⁷ GSE, p145-146.

³⁸ Cfr. RUBIO, op. cit., p54-59.

³⁹ Cfr. ROUSSEAU, El origen de la desigualdad entre los hombres p26;

116.

⁴⁰ Cfr. la exposición de la articulación de los dos mundos en

IRIBARNE, Julia V. La libertad en Kant, p66-69.

⁴¹ ROUSSEAU, Jean Jacques El Contrato Social, p13.

⁴² Cfr. ROUSSEAU, Jean Jacques Emilio, tomo II, p109; 112; 116-117;

125-126.

⁴³ Es notable que cada vez que Kant tenía que defender o aclarar su propuesta, concedía a Leibniz un avance de precisión pero no cualitativo; por lo que respecta a Wolff, para Kant es el paradigma del proceder dogmático, que ilusiona y paraliza. Cfr. por ejemplo KANT, Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff, p49-55.

⁴⁴ Cfr. DUQUE, op. cit., pXL.

1. LA FILOSOFÍA CRÍTICA: ONTOLOGÍA COMO PROBLEMA DE LEGITIMIDAD

En la obra kantiana la pregunta filosófica central es: ¿cuáles son y cómo se alcanzan los fines últimos de la razón? Según Kant, hasta ahora la filosofía no ha hecho otra cosa que ilusionarse vanamente queriendo dar contenidos especulativos a la tendencia natural del hombre de trasponer lo meramente empírico.¹ Las polémicas entre los bandos dogmáticos han hecho de la filosofía algo cada vez más inútil, encerrados como están en los estrechos confines de la escuela. De tanto en tanto surgen ataques escépticos, que hacen evidente la falta de fundamento de los sistemas dogmáticos de todo signo. Sin embargo, el escepticismo es disolvente, y llevado hasta sus últimas consecuencias es también estéril y autocontradictorio. Se impone por lo tanto una tarea a varios niveles:

- 1) Inventariar definitivamente nuestras capacidades, sus límites y perspectivas. Con ello saldremos del falso dilema dogmatismo - escepticismo, integrando y superando los aportes de ambos, ganando en los conceptos puros una marcha segura comparable a la de la ciencia.
- 2) Dar razón de la tendencia natural a la metafísica, *felix culpa* que nos abre un dominio de legitimidad distinto del conocimiento y sin embargo no escindido de éste, esto es, la libertad.
- 3) Recobrar la auténtica función de la filosofía (o mejor, de los filósofos maestros del pueblo), que es la de entrar en el mundo, aclarar y acelerar el movimiento immanente de la historia, la perfección moral del hombre a través de una sociedad justa.

En torno a estos tres ejes puede concentrarse el proyecto filosófico de Kant, que él llamará "Filosofía Crítica". El primer punto es asediado intensivamente en la Critica de la Razón Pura (KrV) y complementado por el resto del corpus crítico. A partir de Descartes, la filosofía se replanteó el problema ontológico en términos epistemológicos; los filósofos racionalistas y empiristas se preguntan cómo sabemos lo que algo es, e incluso cómo sabemos simplemente que es.² Para Kant, hay aportes valiosos en ambas tendencias, pero pierden de vista lo fundamental: la unidad del conocimiento como unidad de la conciencia y la distinción entre origen y validez. En efecto, según KrV, intuición y concepto son dos aspectos del mismo proceso y apuntan a una misma raíz común; intuición-y-concepto son el conocimiento, y lo son en la medida en que se coordinan según ciertas reglas o "condiciones de posibilidad". Para Kant, pueden efectivamente producirse intuiciones y conceptos que, dado que no cumplen las condiciones preestablecidas, deben desecharse como inválidos o ilegítimos (erróneos, falsos, ilusorios, aparentes); esas condiciones no pueden concebirse fuera del que conoce, pues la cadena se prolongaría al infinito: ¿cómo el que va a conocer conoce las reglas? Finalmente estas reglas o condiciones son el criterio de validez del conocimiento, lo que todo conocimiento tiene en común, la distinción entre legítimo y espurio, la base para concebir un sistema de los conocimientos al que todos los cognoscentes pueden conceder su asentimiento. Kant, como los empiristas, sostiene que la experiencia es el origen de nuestro conocimiento, pero no su fundamento de legitimidad; el camino de la psicología empírica no puede garantizar la validez, la legitimidad del conocimiento. Como los racionalistas, afirma que la constitución (la forma) del conocimiento tiene como características

obligatorias la necesidad y la universalidad, pero rechaza explícitamente que la garantía de tales características esté en el proceder analítico a base de conceptos; la "mera lógica" es una **validez** o **legitimidad** vacía y alucinatoria.⁴ De manera que los empiristas toman el origen por la validez y los racionalistas la validez por el origen. La agudeza de la solución kantiana reside en la síntesis, en el proceder que agrupa lo múltiple en lo uno, donde los muchos se muestran como uno (*apo-fansis*). La referencia inmediata del conocimiento es la intuición y esta intuición es finita, es decir, trabaja con lo que hay, no lo crea; en el conocimiento hay una receptividad constitutiva o "sensibilidad". Proponer una intuición finita o sensación, presupone que ésta ocupa un lugar en el tiempo y, dado el caso, en el espacio, por lo cual nos enfrentamos a una pluralidad infinita en principio. Pero si hay pluralidad, hay determinación, orden. El que las sensaciones se den en cierta constelación y no en otra constituye el fundamento de la objetividad, es decir, que se refieran a un objeto. Esta determinación es una regla de construcción de una figura en la intuición; el material sensorial ha de cumplir cierta regla para ser ubicado, lo cual se cumple en infinitos casos posibles. Cada regla es un "universal", un "conjunto de notas", un "concepto". El concepto en Kant tiene siempre una doble cualidad: conjunto de notas y regla de construcción. Sensación y concepto, sensibilidad y entendimiento, no son dos tipos o niveles de conocimiento, sino dos aspectos del conocimiento. No hay sensación sin concepto y viceversa.

Suponer, como hace la metafísica wolffiana, que por encima o más allá del conocimiento hay algo que sirve de medida de "verdad" es suponer una creación/conocimiento, *intuitus originarius*, que tendría como objeto las cosas en sí mismas (*Dinge an sich*), sin representación alguna. Dado que la cuestión del ser es la cuestión de la validez, tal proceder es impropio, pues la cuestión ontológica no puede dirimirse en una instancia óptica. Un ente sólo lo es en el marco de una legitimidad, de unas condiciones de posibilidad que no pueden ser ellas mismas lo ente, sino su "forma". La validez, el "ser", es la configuración o la constitución, no lo configurado o lo constituido (= lo ente); la existencia nunca es un predicado. La validez, la forma, no puede ser la creación o donación del contenido. De lo que legítimamente se puede hablar es de aquello que entra en composición apofántica, lo que se muestra, lo fenómeno. Todo lo que es, es en la medida en que **es algo**, en la medida en que es objeto de discurso. ¿Qué es lo que considerado en tanto no lo consideramos? Nada, o para usar un concepto-límite, la "cosa en sí".

La objetividad reside en la determinación del modo de agrupación de los contenidos de la sensibilidad; es decir, la objetividad no reside en la receptividad sino en la acción del sujeto, en la "espontaneidad". Lo que verdaderamente constituye el conocimiento es la síntesis de, por un lado, la pluralidad cuya reunión es la figura (sensación) y, por el otro, la determinación del modo en que la pluralidad se agrupa (concepto). La síntesis pura será entonces aquella que es inherente a que haya en general pluralidad y aquella que hace que en cada caso tenga que haber una y sólo una regla de construcción. Esta síntesis es "lo primero" (no sucesivo, sino prioritario) en la consideración del conocimiento. La síntesis representada como universal es el concepto; la síntesis pura tendrá

entonces a su vez "los conceptos puros del entendimiento". Esta necesidad de que haya un sólo concepto válido para lo intuido implica que haya predicados válidos pertinentes en cada caso; se trata de la forma general del juicio. Un examen de la forma del juicio nos dará los conceptos que necesariamente están siendo aplicados cada vez que en general se apliquen conceptos. Una división de los juicios nos dará entonces los conceptos que están implicados en todo juicio (vgr. en todo juicio existe la opción posibilidad-existencia-necesariedad), por lo que los conceptos puros del entendimiento (= las categorías) no son otra cosa que la división de los juicios mismos. Las categorías son la forma del juicio, y en cuanto tal, la "representación pura de unidad". Tenemos así dos "facultades" con respecto al conocimiento: sensibilidad (*Sinnlichkeit*) -el aspecto receptivo- y entendimiento (*Verstand*) -el aspecto activo; sin embargo, son dos aspectos del conocimiento, no dos tipos de conocimiento.

La representación pura de unidad y la pluralidad pura se dan en, por y para la síntesis pura. Usando la terminología de las facultades, Kant designó "imaginación" (*Einbildungskraft*) a la facultad de síntesis -una especie de transfacultad- y a su respecto (correspondiente a lo que en las otras facultades son los "tipos de representación" sensación y concepto) "desconocida raíz común",⁵ en el sentido de que siendo lo primero y original, no es tematizable.

Kant se propone en *KrV* responder a la pregunta "¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?", es decir, ¿cómo es posible el conocimiento válido? Su respuesta es que un objeto "acaece" legítimamente en el discurso cuando en principio (o sea, a priori) puede formar contexto con todo otro objeto de discurso. La contextualidad reglamentaria del discurso no está en sus elementos contingentes, sino en la unidad del discurrer, en el sujeto. Así, una intuición es legítima en el discurso cognoscitivo cuando le corresponde un concepto y viceversa. De aquí se desprende que la "intuición intelectual" es imposible, lo mismo que la "metafísica", si con este término se quiere designar un supuesto conocimiento sin referente empírico. El análisis del entendimiento nos ha mostrado que es el sujeto mismo quien "espontáneamente" -esto es, activamente- impone las condiciones epistemológicas a la "realidad" (lo que Kant llama revolución copernicana del conocimiento); pero esto es legítimo sólo y en tanto hay sensaciones a constituir. Las categorías, sin la referencia a lo intuido, simplemente no significan nada y por lo tanto no pueden ser fuente o descripción de campo cognoscitivo alguno. ¿Entonces la metafísica dogmática no tiene fundamento y las suyas son pretensiones excesivas? Efectivamente, responde Kant. ¿Eso significa que el empirismo escéptico es la solución? No; y no sólo porque la metafísica dogmática es cómoda y resuena fácilmente aún en aquellos que no se dedican a la especulación, sino porque hay en las mismas facultades del hombre una exigencia de unidad racional a priori, no empírica -lo que Kant llama "Arquitectónica"- que los escépticos pretenden injustificadamente negar.⁶ Si el dogmatismo extiende acriticamente el proceder del entendimiento a un dominio que no le corresponde, el escepticismo se condena a nunca poder dar razón de sí, destruyendo toda posibilidad de consenso. Lo importante es saber por qué efectivamente se generan representaciones cognoscitivamente inválidas pero que al mismo tiempo son regulativas

y "arquitectónicas". Si la ciencia, si el discurso exige una contextualidad reglamentaria exhaustiva y en último término incondicional, tal organicidad reside en la referencia que el sujeto hace a un "objeto total" meramente postulado y que de ninguna manera se encontrará legítimamente al interior del discurso. Tal postulación no es trivial, sino que es precisamente este marco "macro" ("ideas de la Razón", les llama Kant, entendiendo por Razón la facultad sintetizadora de la multiplicidad del entendimiento) lo que permite que el sujeto no se pulverice para corresponder a la multiplicidad de lo dado; esas "ideas" son necesarias para realizar los "fines esenciales" de la razón humana, es decir, la realización plena de sus capacidades como un todo, como sistema. La "metafísica" es una formulación incorrecta de una necesidad válida radicada en el centro mismo de la constitución del sujeto. Por eso afirma Kant:

Hemos expuesto las naturales pretensiones de la razón extendiendo su imperio más allá de todos los límites de la experiencia, que en fórmulas vagas encierran simplemente el principio de sus exigencias legítimas... si puede sostener sus pretensiones, dejará bien lejos a las demás ciencias, puesto que promete darnos los fundamentos para concebir las mayores esperanzas y mostrarnos claramente los fines últimos, hacia los cuales deben en definitiva converger todos los esfuerzos de la razón.⁷

Y también:

Las objeciones que se hacen contra las pretensiones de nuestra razón simplemente especulativa, son dadas por la naturaleza de nuestra misma razón y tienen o deben tener un fin y un destino que no se puede desdeñar. ¿Por qué la providencia ha colocado muchos objetos que se hallan ligados a nuestro interés supremo y a tal altura que no nos es permitido contemplarlos sino a través de una percepción oscura y dudosa para nosotros, y que nuestra curiosidad es más bien exitada que satisfecha? ... la razón no juega en un combate simplemente especulativo. La lucha deja entonces en descubierto una cierta antinomia de la razón, que descansando en su naturaleza, debe ser objeto de consideración y examen. Esta lucha, por otra parte, favorece a la razón, porque la obliga a considerar su objeto y rectificar su juicio, circunscribiéndole.⁸

¿De dónde parte la "ilusión trascendental" que hace que consideremos las exigencias subjetivas de incondicionalidad como marco de la condición, como si éstas se encontraran en los objetos? El hecho mismo de que se produzca tal contrafactualidad indica que hay un dominio propio del sujeto que se mantiene incondicionado. El sujeto que exige incondicionalidad es el sujeto libre, y la dialéctica de la razón no es tanto un mero error como la indicación de una legitimidad distinta a aquella del conocimiento: la legitimidad de la libertad, el uso ya no especulativo sino práctico de la razón.

... por eso se ve obligada la razón a buscar las huellas de esta ilusión, de dónde proviene y cómo puede ser resuelta, cosa que no puede hacerse más que mediante una crítica completa de toda la facultad pura de la razón, de tal modo que la antinomia de la razón pura, que se manifiesta en su dialéctica, es, en realidad, el error más beneficioso (die

wohltätigste Verirrung) en que ha podido jamás incurrir la razón humana, pues nos empuja finalmente a buscar la clave para salir de este laberinto; y esa clave, una vez hallada, nos descubre además lo que no se buscaba y sin embargo se necesita, a saber: una perspectiva en un orden de las cosas más elevado e inmutable, en el que estamos ahora y en el que podemos en adelante atenernos, según preceptos determinados, a continuar nuestra existencia de conformidad con la suprema determinación de la razón.

De esta manera pasamos al segundo eje del proyecto kantiano, confirmando lo dicho en el apartado D) del Marco acerca del deslizamiento de la Metafísica a la Ética. En la Crítica de la Razón Práctica [pV] Kant se ocupa de un segundo modo de validez, que es la decisión.¹⁰ El contenido del discurso práctico es un "objeto de la voluntad", una acción posible que es uno de los términos de la alternativa que se presenta a la decisión del sujeto. Para la decisión -siempre ejecutiva- no es necesaria la facticidad psíquica (darse cuenta de cuál es concretamente la decisión del momento) y ni siquiera es condición suficiente, pues la inclinación o deseo no es parte del discurso práctico, sino del cognoscitivo, ya que es constatable por el sentido interno. Kant no acepta ningún tipo de "reducción" del discurso ético en cualesquiera otros términos religiosos, psicológicos o sociohistóricos. La decisión no es conocimiento y, por lo tanto, no es un ejercicio del entendimiento sino de la razón. La irreductibilidad de ambos tipos de discurso quedaría invalidada si una representación cognoscitiva, debido a sus características, implicara necesariamente su condición de "ser querida", de ser un fin de la voluntad. Aceptar eso sería tanto como sostener que es posible en principio definir en el plano del conocimiento los notas del "bien", de lo que en general la voluntad pretende, el "fin último". Para Kant ninguna situación cognoscitiva determina una decisión¹¹; sólo establece los términos de la opción, pero jamás hará que no haya opción. La decisión no se basa entonces en fines o bienes dados de antemano; en todo caso la decisión establece qué pueda ser fin o bien. Entendido así, un bien nunca podrá ser fundamento de determinación de la conducta.

El hecho de que conocimiento y decisión sean órdenes de legitimidad distintos no significa que la conciencia del sujeto (el ánimo - Gemüth- le llama Kant) esté escindida. Para poder optar, se requiere como pre-requisito una representación cognoscitiva de la acción como posible. Este posible objeto de decisión debe ser también no-indiferente (la representación cognoscitiva de un posible objeto de la voluntad está vinculada con un sentimiento de deleite o repugnancia, asentado por el sentido interno). La decisión no es el conocimiento de la posibilidad de la acción, sino optar por ella. La decisión no es el sentimiento de atracción por el objeto, sino la determinación de la conducta.¹² La decisión consiste en que se adopta una determinada máxima, es decir, una atribución de valores a la fórmula de lo posible: "En tales circunstancias, hacer tal cosa". El contenido de la máxima, el objeto de la decisión/acción, no tiene de entrada ninguna necesidad ni universalidad efectiva¹³, pero implica la forma de universalidad: "cada vez que se presenten las circunstancias a,b,c hacer X". Si de nuevo se presentan a,b,c y no se hace X, ocurre que se cambia de máxima (lo que puede hacerse en

cualquier momento) pero no que la subsunción es inválida; el contenido de la máxima no es universal, pero su forma siempre lo es. La decisión es un *Faktum*, algo con lo que el análisis se topa ya operando, y por ello es necesario interrogarse por sus condiciones de posibilidad, su forma. Un criterio de tal posibilidad es la misma forma de la universalidad, pues hay ciertas acciones que no pueden ser enunciadas en la forma de la universalidad sin contradicción (por ejemplo mentir).¹⁴ Pero entonces ¿cómo puede ser compatible la necesidad de la determinación con la libertad de la opción? Precisamente por la determinación del imperativo categórico: "Actúa de manera que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de legislación universal".¹⁵ La compatibilidad con la forma de la universalidad hace coincidir necesidad con libertad, pues es la única determinación de la decisión que puede darse independientemente de todo contenido. La voluntad no es constituida, configurada o determinada por contenido alguno; ella constituye, configura o determina sus fines y es independiente incluso de lo que ha puesto como fines (siempre tiene que seguir eligiendo, nunca la posición de un objeto como fin puede ser el criterio absoluto; para Kant la decisión se da siempre en el presente). La determinación de la voluntad por el imperativo categórico es necesaria, puesto que su contrario es contradictorio; aún cuando la voluntad se deja determinar por un fin, es ella quien se deja y por tanto quien decide. De esta manera, el auténtico fin o bien es el hombre mismo.

La voluntad entonces expresa una autocausalidad no condicionada por lo exterior; es un querer racional, es el uso práctico de la razón que se presenta autónoma y legisladora de sí misma. En el proyecto de Kant esta dimensión transempírica o contrafactual permite dar un sentido a la dimensión cognoscitiva, sentido que no puede hallarse en ella misma. La gratuidad del conocimiento es vacía y no querer salir del círculo del entendimiento es condenarse a un tabú irracional.¹⁶ Sólo la libertad, sólo la perspectiva moral satisface nuestro interés; si el conocimiento no sirve para ser mejores, para desarrollar todas nuestras capacidades, ¿entonces para qué sirve? Y así, en definitiva, es siempre la razón pura pero solamente en su uso práctico, a quien pertenece el mérito de ligar a nuestro interés supremo un conocimiento que la simple especulación no puede más que imaginar, pero no hacerlo admisible, y hace asimismo, sin duda, no un dogma demostrado, pero sí, no obstante, una suposición absolutamente necesaria para sus fines esenciales.¹⁷

Por eso hemos dicho antes que toda la obra de Kant se puede leer por la tensión hacia la ética. Los fines esenciales de la razón, es decir, el despliegue de todas las facultades concebidas como un todo, se persiguen en función de una meta aún más alta, el fin supremo ...que no es otro que el destino total del hombre, y la filosofía de este destino se llama moral. En razón de esta preeminencia que tiene la filosofía moral sobre todas las demás adquisiciones de la razón, se conocía siempre y al mismo tiempo, principalmente en la antigüedad, bajo el nombre de filósofo al moralista...¹⁸

La filosofía de Kant es una filosofía del sujeto. Si el conocimiento tiene un sentido moral, la revolución científica a la que Kant asiste (activamente, pues piensa haberle dado una estructura canónica) está pidiendo su contraparte ética como una realización histórica efectiva. Es el momento en que la filosofía, como "ciencia de la relación que tiene todo conocimiento con los fines esenciales de la razón humana (teología *rationis humanae*)"¹³, debe salir de la escuela y entrar al mundo: la tercer tarea del proyecto kantiano es una tarea política. Para Kant esta tarea tiene la urgencia de un presente propicio, que podría ser el punto de quiebre tras del cual el destino del hombre podría posponerse pero ya no retroceder. Este punto, análogo en la política moral al punto alcanzado por Newton en el conocimiento de la naturaleza (y al punto alcanzado por KrV en la filosofía) se logrará por la Ilustración, entendida como *Öffentlichkeit*, libre y público examen en el que las sociedades reales asumen la dignidad que en principio tienen como sujetos activos del conocimiento y -más importante aún- como fines en sí mismos en el campo moral. Revisaremos a continuación las implicaciones de la tercer tarea.

NOTAS

¹ Cfr. Prólogo a la Primera edición de la Crítica de la Razón Pura (KrV), p5-6.

² Para todo este capítulo, adherimos a la propuesta interpretativa de ontología como legitimidad en la obra kantiana expuesta en MARTINEZ MARZOA, Felipe Releer a Kant (cfr. especialmente "Prólogo" y Cap. I "Experiencia como validez") y en LYOTARD, Jean-François El Entusiasmo (cfr. especialmente Cap. II "El Archipiélago"). Para Kant era evidente la necesidad de presentar su obra como ontología, especialmente en ambientes cerrados y suspicaces, como hace en Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff (MLW): "La ontología es aquella ciencia... que constituye un sistema de todos los conceptos y principios del entendimiento, pero sólo en la medida que se refieran a objetos que puedan darse a los sentidos y ser, pues, acreditados por la experiencia. La ontología no toca lo suprasensible, fin final sin embargo de la metafísica; no pertenece pues a ésta sino como propedéutica, como pórico o atrio de la metafísica propia, y es denominada filosofía trascendental por contener las condiciones y primeros elementos de todo nuestro conocimiento a priori." p9.

³ Cfr. KrV, "Analítica trascendental", C13, p75.

⁴ Cfr. KrV, "Idea de una Lógica trascendental", IV, p62-63.

⁵ Cfr. KrV, "Analítica trascendental", C10, p69.

⁶ Cfr. KrV, "Dialéctica trascendental", Lib. Segundo, Segundo Capítulo, 3ª Sección, p222-225.

⁷ KrV, id., p220.

⁸ KrV, "Doctrina trascendental del método", Cap I, 2ª Sección p326.

⁹ KANT Crítica de la Razón Práctica (KpV), "Dialéctica de la Razón Práctica", Cap. I, p166. Cfr. GUTIERREZ LOPEZ, Gilberto "La Razón Práctica entre Hume y Kant", p94 en GUIZAN, E. (coord.) Esplendor y miseria de la Ética kantiana. Gutiérrez comenta ahí mismo: "Tal vez no haya en toda la obra de Kant un pasaje más ilustrativo de la dimensión providencialista y cristiana de su

pensamiento moral. Resulta en efecto imposible no percibir en estas palabras de Kant el trasunto racionalizado de la concepción agustiniana de la *felix culpa* que mereciera a los hombres tan digno redentor".

¹⁰ Cfr. para lo que sigue MTZ. MARZOA, op. cit., "La condición de posibilidad del discurso práctico", p95-108

¹¹ Kant sostiene, como Hume, que ningún estado cognoscitivo implica un estado conativo, o en otras palabras, que el "debe" no se deduce del "es". (Entendiendo siempre que "es", en el contexto de Kant, nunca puede fungir como predicado sino siempre como conector en el juicio).

¹² Aquí reside la diferencia con Hume; la determinación no viene dada por la pasión, no importa qué tan fuerte o débil sea. Cualquier pasividad en la conducta sería para Kant algo que comprometería la libertad.

¹³ La experiencia -el discurso cognoscitivo- nos dice que rara vez las condiciones son exhaustivamente semejantes y, siendo estrictos, nunca son las mismas. Si nos atenemos únicamente al contenido de la decisión/acción entonces la Ética es imposible, y de ella quedarían sólo consejos contingentes para nuestros apetitos, pero nunca leyes. Cfr. KpV, "Analítica de la Razón Pura Práctica", Cap. I, Teorema II, Observación II, p109

¹⁴ Esta formalidad en la enunciación de la máxima no debe ser confundida con la facticidad psicológica, donde obviamente no es válida. Cfr. la interpretación errónea de HARMAN, Gilbert La naturaleza de la moralidad, p83-96

¹⁵ KpV, "Analítica de la Razón Pura Práctica", Cap. I, "Ley fundamental de la Razón Pura Práctica", p112

¹⁶ "Lo peor que pudiera ocurrir a estos esfuerzos es que alguien hiciera el inesperado descubrimiento de que no hay en ninguna parte, ni puede haber conocimiento a priori. Pero no hay ese peligro; eso sería tanto como que alguien quisiese demostrar por la razón que no hay razón... Querer de una proposición de la experiencia sacar necesidad y querer proporcionar con ella verdadera universalidad a un juicio (universalidad sin la cual no hay raciocinio alguno, consiguientemente ni siquiera la conclusión por analogía, ya que la analogía es una universalidad y una necesidad objetiva, al menos presunta, y por lo tanto supone siempre la verdadera), es una contradicción manifiesta". KpV, "Prólogo", p97. A pesar de la visión parcial de Kant que presenta, este reduccionismo del entendimiento es bien caracterizado por HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor Dialéctica del Iluminismo, p41: "Para el positivismo, que ha sucedido como juez a la razón iluminada, internarse en mundos inteligibles no es ya algo sencillamente prohibido, sino un charlataneo sin sentido... La distancia del pensamiento respecto a la tarea de ordenar lo que es, la salida del círculo predestinado de la realidad, significa -para el espíritu científico- locura y autodestrucción, tal como lo era para el mago primitivo la salida del círculo mágico que ha trazado para el exorcismo; y en ambos casos se toman las disposiciones necesarias para que la violación del tabú tenga incluso en la realidad consecuencias dañosas para el sacrilego".

¹⁷ KrV, "Doctrina Transcendental del Método", Cap. II, 2ª Sección p154

¹⁸ KrV, id., Cap. III p162

¹⁹ ibid.

2. LA CONDICION COLECTIVA DEL SUJETO Y SU TENSION HISTORICA

La tercer tarea del proyecto kantiano brota de la exigencia de m realización efectiva de lo que en general está en el sujeto del conocimiento y de la acción. Se trata entonces de intentar pasar del yo al nosotros; en este capítulo daremos cuenta de cómo en la obra de Kant el sujeto cognoscitivo (2.1) y moral (2.2) es referido en tanto colectividad, para después ubicarlo en la sociedad (2.3) y en la historia (2.4).

2.1 La revolución roussoniana en epistemología.

Quando nos referimos antes a la recepción de Rousseau por Kant, dijimos que las características de la Asamblea roussoniana serán trasladadas a la conciencia moral. Para ser más precisos, tal traslado tiene un paralelo desde la misma capacidad cognoscitiva; en este apartado expondremos cómo la misma estructura a partir de la cual el hombre concibe el mundo pide ya publicidad.

Plantearse la ontología en términos de legitimidad significa, como se ha dicho, que la objetividad reside no en la receptividad sino en la actividad del sujeto; Kant dice que es la "revolución copernicana en el conocimiento". En la revolución copernicana el hombre sigue rigiéndose por el objeto en cuanto depende de la afección para conocer, pero dado que impone al objeto los rasgos de sus estructuras a priori, es un centro; por ello algunos comentaristas dirían que la epistemología kantiana es más bien una "contrarevolución tolemaica", en el sentido que Kant recuperaría la centralidad del hombre en cuanto sujeto, centralidad perdida en cuanto ser natural en el aporte de Copérnico y sus seguidores.¹ Sin embargo, lo copernicano está en un descentramiento más radical, pues dado que el hombre confiere a la realidad la forma específicamente humana, resulta distanciado definitivamente de la realidad en sí, y por lo tanto queda contrapuesto al *Entendimiento Arquetípico* (depositario del intuitus originarius, creación/conocimiento que define la realidad en sí y que funge sólo como límite o determinación conjetural).² Incluso es interesante notar que para Kant, puede haber en otros seres pensantes formas diversas de intuición -claro que en tanto finitos, nunca será intuición intelectual- a consecuencia de una diversa conformación de las estructuras sensibles con las que estén dotados.³ La realidad en sí, y no en cuanto el sujeto le impone sus condiciones "estéticas", hace de éste un "centro descentrado"; en cuanto al entendimiento, no le es dado al hombre la determinación omnimoda y, en este sentido, la realidad como experiencia tendrá siempre la última palabra.

El sujeto como sustancia es un paralogismo, pues se relaciona injustificadamente su cualidad pensante, es decir, su condición de discurrer del discurso, con una supuesta substancialidad. El término "sujeto" tiene un significado distinto en cada premisa del *cogito cartesiano*; en su formulación se mezcla lo fenoménico con lo metafísico, lo legitimado con la legitimación. El Yo cognoscitivo en Kant es siempre problemático; en su crítica al substancialismo cartesiano insistirá en la "fuerza" de la capacidad cognoscitiva, en su naturaleza de actividad o *energeia* y no de resultado o contenido. El Yo es siempre sujeto y no objeto; los tradicionales predicados

"substancial", "simple", "imperecedera", son un paso inválido fuera de lo fenoménico, pues darían conocimiento sólo en la medida en que fueran aplicables a una intuición proporcionada, lo cual es no es el caso, pues ninguna de estas notas corresponde a la experiencia interna del tiempo, que es la única a nuestra disposición. El "yo pienso" de la pura apercepción, que en principio acompaña toda representación como su clave de contextualidad, es una "figura legal" que hay que suponer a la base del yo fenoménico, autoconsciente al hacer unificadamente presentes a la conciencia los datos de la intuición. El discurrenente de un discurso válido no es un sujeto de facto, sino el "subyacente" por lo que se refiere al ser o apofansis de cualquier ente. Todo conocimiento válido ha de poder formar contexto con todo otro conocimiento válido, por lo que de jure es el conocimiento de un único cognoscente no-óntico, un supuesto inherente a aquello en lo que consiste ser. "Sujeto en sentido trascendental" es el sujeto del discurso válido como tal y en su conjunto, independientemente de que cada sentencia del discurso tenga su propio sujeto. La autoconsciencia no es un concepto, pues no resulta de la aplicación de ninguna categoría, ni es una intuición, pues no se da por afección ni en el tiempo. Y sin embargo, el "Yo pienso" tiene una efectividad que conlleva ser sujeto, simple, idéntico a sí, pero que es indeterminada al interior de discurso, pues no es intuida ni categorizada.

De cuanto hemos dicho se desprenden dos profundas dificultades: ¿Cómo podríamos garantizar que siempre hay concepto válido, y por lo tanto, que toda multiplicidad refiere a un sujeto, dado que Kant mismo rechaza la vacuidad analítica? ¿Cómo -por otro lado- puede tener sentido la conceptualización en cada conciencia empírica (en cada hombre), si ya quedamos -contra el solipsismo que implicaría ponernos en el lugar del Entendimiento Arquetípico- que conformamos pero no construimos los contenidos? Las dos preguntas se pueden formular en una sola: ¿Cómo los hombres en cuanto al conocimiento somos uno, y sin embargo no somos el único?

Kant trata de responder a la primera dificultad en la Critica de la Facultad de Juzgar (KU). La exigencia a priori de que la diversidad empírica sea expresable conceptualmente es la condición de posibilidad del discurso mismo, de su constitución. Pero no hay un concepto que exija válidamente la existencia de su objeto, pues fuera de las categorías toda subsunción es contingente; una conceptualización temática no puede pretender ser el fundamento de la existencia de su objeto, que siendo omnimodo sería un fin en sí mismo (i.e. se impondría inmediatamente a la conciencia, contradiciendo cuanto hemos dicho acerca de la imposibilidad del intuitus originarius y, como vimos en el capítulo anterior, comprometería la autonomía ética).³ Los juicios teleológicos -es decir, que contienen representación de fin- no tienen validez cognoscitiva; sin embargo, ciertamente tienen un uso regulativo, como ocurre cuando la ciencia, en su proceder explicativo, usa sistemas de conceptos que dan cuenta de los fenómenos como si fuesen el fundamento de ellos (como si los fenómenos cumplieran "leyes"). No hay fin, pero en lo empírico se cumplen en general conceptos temáticos; esto es, no hay fines, pero sí finalismo en general. Demostrar la necesidad de la conceptualidad de lo empírico implica presentar una adecuación a

conceptos incluso donde no hay cumplimiento de concepto alguno en particular, donde haya finalismo sin fin. Siendo la síntesis la raíz común y la imaginación su facultad, si se encuentra en ella un esquema sin concepto se mostrará un tipo de validez ya operante que confirmaría la conceptualidad como el proceder de la conciencia, pues se tendrá figura (agrupación de lo sensible) sin regla (sin contenido cognoscitivo) o sea finalismo sin fin. Tal confirmación la encontramos en la figura bella, pues en ésta hay agrupación de lo empírico sin determinación inherente, es decir, sin concepto.⁶ Esta transvalidez del juicio estético apunta a la solución de la segunda pregunta planteada; en efecto, el juicio estético no es determinante (no conforma el objeto) pero exige igualmente universalidad y necesidad. En la raíz misma de la conciencia, hay una universalidad y necesidad subjetivas; la subjetividad no es arbitrariedad, sino una constitución a priori abierta a todos (universalidad) y que llama indefectiblemente al consenso (necesidad). La raíz común al conocimiento y a la decisión, como dijimos, no es tematizable; si queremos esquivar por igual el dogmatismo y el escepticismo, tenemos que confiar en una disposición dada naturalmente a todos, un estado del ánimo que comparece en puridad cuando se hace un juicio estético:

Conocimientos y juicios, juntamente con la convicción que los acompaña, tienen que poderse comunicar universalmente, pues de otro modo no tendrían concordancia alguna con el objeto: serían todos ellos un simple juego subjetivo de las facultades de representación[...]. Pero si han de poderse comunicar conocimientos, hace falta que el estado del ánimo... pueda también comunicarse universalmente, porque sin él, como subjetiva condición del conocer, no podría el conocimiento producirse como efecto.[...] Pero como esa disposición misma tiene que poderse comunicar universalmente, y por tanto también el sentimiento de la misma (en una representación dada), y como la universal comunicabilidad de un sentimiento presupone un sentido común, éste podrá, pues, admitirse como fundamento -y por cierto, sin apoyarse en este caso en observaciones psicológicas, sino como la condición necesaria de la universal comunicabilidad de nuestro conocimiento- la cual, en toda lógica y en todo principio del conocimiento que no sea escéptico, ha de ser presupuesta.⁷

El sentido común, postulado y presupuesto como principio constitutivo de la posibilidad de la experiencia, hace que ésta, por antonomasia retroactiva, sea pública a priori. La experiencia legítima pues, basa su contextualidad en la contextualidad más amplia del sentido común a los participantes en el discurso, entendidos como momentos del discurrir *de jure*, el Sujeto Trascendental. Es importante hacer notar que Kant está proponiendo un criterio externo y regulativo; que la experiencia sea pública a priori no garantiza que cada individuo en cada ocasión acceda efectivamente a ella, o incluso es posible que jamás lo haga. Se trata más bien de una confianza razonable que a Kant le pareció la única manera sería de evitar el escepticismo. Por ello recurre a la postulación de un don natural, el sentido común, principio necesario pero no suficiente del consenso. Kant mismo siente la necesidad de cerrar el círculo que va de la comunicabilidad en principio a la comunicación efectiva, del principio de publicidad

al ejercicio de ella, y para ello se empeña -como se verá más adelante- en apuntalar la función sociohistórica del filósofo como artífice de un lenguaje común, como maestro y animador del diálogo. El Sujeto Trascendental es un concepto crítico que no se identifica con ningún individuo humano ni con ninguna comunidad epistémica concreta. En la interpretación que proponemos, el recurso al Sujeto Trascendental apunta a acordar un orden legal, una instancia superior que no elimina o sustituye las experiencias fácticas, sino que las redimensiona y coordina sistemáticamente.

Kant enfrentó constantemente, desde la publicación de KrV (1781), la acusación de "idealista" y "berkeleyano", caracterización que desde luego rechazó. El "constructivismo" al que alude la segunda dificultad planteada fué vista por Kant siempre como una interpretación equivocada de su crítica cognoscitiva, interpretación que combatió incluso en sus discípulos más cercanos.⁸ Como atinadamente expone Gómez Caffarena:

El problema fundamental de la *Crítica de la Razón Pura* es encontrar una justificación del conocimiento como relación objetivamente válida, por lo que el yo (singular ciertamente) no es simplemente una descripción privada, sino la posibilidad de la objetividad pública de nuestros conocimientos.⁹

Kant no pretende reducir la efectividad de la experiencia a la mera constitución del sujeto individual (pues justamente era lo que criticaba de la analiticidad vacía de los dogmáticos); que el sujeto sólo se pueda ubicar como energía (como discurrerente y no como objeto de discurso) implica que el sujeto puede entenderse como marco colectivo. La respuesta a nuestra pregunta por la unidad -que no unicidad- del conocimiento, la encontramos en la carta en la que Kant se deslinda definitivamente del constructivismo de su discípulo Beck:

...la base de la concordancia de la *apprehensio* de lo múltiple dado y la *apperceptio* en la unidad de la conciencia -siendo la síntesis de ambas funciones la representación de un compuesto- está en su posible validez intersubjetiva, es decir: en la comunicación de esa verdad. Y ello sólo se consigue en la referencia a algo diferente del sujeto, o sea: en la referencia a un Objeto.¹⁰

Trece años antes Kant lo había asentado en la KrV:

La piedra de toque gracias a la cual distinguimos si la creencia es una convicción o simplemente una persuasión es, por lo tanto, exterior, y consiste en la posibilidad de comunicarla y de encontrarla admisible para la razón de todo hombre, pues entonces cabe, por lo menos, presumir que la causa de la concordancia de todos los juicios, a pesar de la diversidad de los sujetos entre ellos, descansará sobre un principio común, quiero decir el objeto (*nemlich dem objecte*), con el cual, por consiguiente, todos los sujetos se pondrán de acuerdo de tal forma que ella sirva para probar la verdad del juicio.¹¹

La clave de la objetividad cognoscitiva en Kant es el tema de nuestro trabajo: la comunicación intersubjetiva, la publicidad. ¿Cómo sabemos que lo verdadero es verdadero, en una epistemología activa? Porque lo

sabemos, porque en principio todo conocimiento es público, común, macrocontextual. Gaos anota:

La conclusión parece forzosa: el sujeto integrado por lo integrante parcialmente de los fenómenos y definidor total de los noumenos, el sujeto trascendental, no puede ser el individual que somos cada uno de nosotros, sino un sujeto "supraindividual", común a todos nosotros. El sujeto trascendental sería trascendental, no sólo por estar integrado de ingredientes comunes a los sujetos individuales y a los objetos, sino también por ser estos ingredientes comunes a los sujetos individuales entre sí.¹²

La objetividad que ya de alguna manera está ahí desde siempre, en nuestra constitución como colectividad virtual, tiene que emerger efectivamente, corroborarse y legitimarse en la experiencia, en la comunidad real.¹³ Pero esta emergencia se presentará siempre como debate entre dialogantes, como juicio entre querallantes; aún los consensos más amplios estarán sujetos a perpetua contestación y revisión. Si dentro de cada uno hay una lucha entre las facultades que sólo se resuelve provisionalmente en la perspectiva del interés supremo que es el destino moral, análogamente entre los individuos humanos las variaciones del entendimiento serán inevitables, e innumerables las interrogantes sin respuesta. Pretender certeza absoluta, objetiva, en todos los campos es para Kant un idealismo insufrible, postularnos acriticamente como el Intelecto Arquetípico:

Intentar resolver todos los problemas y contestar a todas las cuestiones sería una pura fantasía y una presunción tan extravagante que bastaría para perder toda la confianza en la solución de las diversas cuestiones que pueden presentarse.¹⁴

Kant piensa que su aporte asegura las reglas del discurso, pero no que éstas sean autoevidentes; el disenso no debe llevarnos al escepticismo, sino a la crítica. El disenso es positivo en la medida en que es auténtico disenso y no a-topía, carencia de un campo común; de lo que se trata en filosofía -insiste Kant una y otra vez en la parte final de la KrV- no es extinguir toda variación del pensamiento, sino dar cauce legítimo a la confrontación, llevarla ante el tribunal, cuyo acceso es público en la medida en que los participantes aceptan su legitimidad. La KrV es el verdadero tribunal porque no se mezcla en las disputas, sino que juzga los derechos de la razón en general. Sin ella, se está en el estado natural de la guerra total; con ella se da un marco legal a la confrontación y ésta resulta entonces proceso (en los dos sentidos: proceso/juicio y proceso/desarrollo). Kant alude a Hobbes -en una interpretación favorable- que considera necesario someterse a la violencia legal "que no limite nuestra libertad más que para hacerla compatible con la libertad de los demás y, por lo mismo, con el bien público".¹⁵ Análogamente, no se puede fundamentar la fundamentación (sería un círculo vicioso); para Kant el derecho sólo se establece por el no-derecho, y por ello habla de convicción (confianza razonable) para referirse al marco del discurso. La universalidad de la ley, con la que ya nos topamos antes en la dimensión ética, opera también en el aspecto cognoscitivo. Apunta Gómez Caffarena:

El "yo pienso", diré desarrollando esa indicación, debe también reconocerse "colegiado"; todas sus estructuras de pensamiento son esencialmente dialogales... Antes de cualquier justificación crítica pensable de la abstracción objetiva (que benefician las ciencias) y como su fundamento, se impone al hombre vitalmente, en base a la confianza que le puede permitir desarrollar cualquier vida intelectual, esta especie de abstracción subjetiva [es decir, la virtual universalidad que reclama el yo de la pura apercepción].¹⁶

Siendo que Kant desliza la ontología sustancialista al problema de órdenes de legitimidad (o de discurso), la determinación de los objetos es en último término intersubjetiva y, por tanto, la realidad lo será para un sujeto en principio colectivo y dialogal. Para Kant (en contra de lo sostenido por Leibniz, Wolff y sus seguidores de la Academia) la posibilidad no está en la no-contradicción lógica, sino en la constitución misma del sujeto: algo es posible para alguien, y ese alguien no puede ser el yo solipsista, ni el conjetural Entendimiento Arquetípico. Si algo legítimamente es, lo es para todos en principio; a la revolución copernicana -una epistemología activa- la sigue una revolución russoniana -legitimidad por consenso.¹⁷ Si en la experiencia no hay fin, es decir, si ninguna conceptualización temática es necesaria, entonces la posibilidad de disenso cognoscitivo es inherente a nuestra limitación; los conceptos cubren una clase de objetos, pero al usarlos en el discurso significamos con ellos unas u otras de sus notas dependiendo de los criterios distintivos a los que nos referimos en esa ocasión, por lo que el concepto empírico nunca tiene límites asegurados.¹⁸

Mucho antes de que Kant concluyera en la Crítica que la objetividad debe ser planteada como intersubjetividad, ya la publicidad era para él la garantía de todo avance filosófico. En efecto, desde su Principiorum primorum Metaphysicæ nova dilucidatio (PPM) de 1755 Kant hace una exposición tan paradigmática de la publicidad -y hasta donde nuestra investigación alcanza, la primera evidencia textual de su uso por parte del filósofo- que su transcripción, aún siendo extensa, es obligada:

Los grandes expertos pueden errar, por lo que es necesario el coraje de usar el propio entendimiento, y una prontitud a arriesgarse a saber y -usualmente más resentida- a comunicar este conocimiento. Puede haber un criterio para aclarar cuándo un reclamo es justificado. Éste es la voluntad de publicidad... No es el texto el que decide si un reclamo es vano; si lo fuera, todo lo nuevo sería un ataque contra éste. El punto es en nombre de qué autoridad el reclamo se vehicula. Nuestra única posible garantía de que esta autoridad es la búsqueda de la verdad, es la voluntad de publicitarlo... Ningún reclamo puede ser barrera, porque en el foro público ningún reclamo es definitivo; todos están emplazados con el fin de ser argüidos y corregidos. El reto no es otra cosa que una más efectiva apuesta a favor de un discurso. Su misma brusquedad puede esconder un deseo de comunicar. Una polémica en la que libremente se atreve a retar al compañero presupone libertad en dos

sentidos: libertad de, libertad de la reputación, de las definiciones infalibles, de la admiración a filósofos. Es también libertad para, para la verdad y la razón. Para probar todas las cosas de nuevo, pues la verdad no ha sido definitivamente descubierta.¹⁹

Aquí se encuentra en germen la exigencia de una publicidad que no sea sólo constitución, sino ejercicio. Los grandes expertos pueden errar, y entregarnos a la tutoría permanente conlleva un riesgo injustificado. ¿Pero no es un mayor riesgo que cada uno se atenga a su opinión? Por supuesto, pues mientras no la comunique, será sólo eso, opinión, y los demás acabarán por desmentirlo; pero la comunicación, la publicidad, no es riesgo, sino la verdadera posibilidad de corrección. El avance en el conocimiento no es una cuestión de hechos brutos, es cuestión de legitimidad, del *quid juris* invocado; nos encontramos delante de la "autoridad del mejor argumento" a la que aludimos en el Marco. Aceptando esta autoridad, toda aportación es mejorable, y el *Sapere aude!* no es más que la libertad fundamental de ejercitar lo que nos constituye, es decir, el ser racional.

Si nuestra condición cognoscitiva sólo se resuelve en la publicidad, negársela en la experiencia es una contradicción suicida. La libertad de usar nuestro propio entendimiento acaece en una colectividad autoregulada, que no requiere de controles externos; la publicidad sólo puede ser considerada algo negativo por aquél que quiere imponer a los demás la sinrazón. Como individuos empíricos y finitos nuestra "libertad cognoscitiva" llega hasta donde llega la de los demás:

A esta libertad se sujeta, pues, también la de someter al juicio del público sus pensamientos y sus dudas cuando por sí mismo no puede esclarecerlos, sin que por ello se juzgue al ciudadano turbulento y dañoso. Esto es lo que resulta del derecho primitivo de la razón humana, que no conoce otro juicio que la razón común, donde cada individuo tiene su voz; y como de esto debe arrancar todo perfeccionamiento del que nuestro estado es susceptible, tal derecho es sagrado y no debe ser abolido. También es poco sensato proclamar dañosas ciertas afirmaciones arriesgadas o ciertos ataques inconsiderados que recaen sobre cosas aceptadas por la mayoría de las gentes; es conceder importancia a lo que no puede nunca tenerla.²⁰

La argumentación es muy certera: por más inconsiderado que sea un ataque discursivo a la concepción mayoritaria, si no está fundamentado sólo encontrará el vacío; pero si está fundamentado es contextual -con una contextualidad tanto o más amplia y profunda que la concepción atacada- y dará en el blanco. Negarnos obstinadamente como colectividad pensante a que uno de nosotros mismos nos muestre una solución (o una mejor solución) a los problemas planteados legítimamente al interior del discurso, es invalidar todo el sistema. Lo que sostiene Kant en el texto que acabamos de citar es que la publicidad no es un ataque a la legalidad, sino justo lo contrario: renunciar a una libertad ilimitada para hacerla compatible con la de los demás. Lo que sí es la publicidad es un derecho, previo y

superior a toda legislación positiva, pues se trata de una faceta del más elemental de los derechos: el derecho de ser sí mismo. La enunciación de este derecho es incomparablemente más sencilla que su ejercicio efectivo, como bien Kant tuvo oportunidad de comprobar. Ahora examinemos la coincidente exigencia de publicidad a partir del sujeto moral.

2.2 El Reino de los Fines y el imperativo categórico.

El sujeto moral está desde ya en un marco colectivo. Para que la decisión sea legítima, debe ostentar la forma de universalidad, única que le garantiza autonomía, es decir, determinación en libertad. La libertad no es indeterminación; es autodeterminación: determinarse por el imperativo categórico, adoptar la máxima por su correspondencia con la forma de la universalidad.

La misma conciencia moral consiste en revelar al sujeto - desde sí mismo- la presencia de algo mayor que él, capaz de imponérsele como "deber". La "autonomía" reivindicada por Kant no lo es del individuo -sería entonces más bien "anomía"- sino de un "sujeto" (si así cabe llamarlo) que desborda al individuo. El "yo" se hace "nosotros".²¹

Pero aquí ocurre lo mismo que en la legalidad cognoscitiva: la universalidad de entrada es meramente formal. La conciencia de la ley moral, el deber, es un "hecho de Razón"; acaece que todo hombre cree que cierto imperativo es válido para él, y aunque se equivoque requiera, enunciar toda acción en el marco de una normatividad a priori.²² La libertad por tanto implica que cada hombre sea legislador de sí mismo, que desde dentro de sí se imponga fines, pues ya quedamos que en la experiencia no hay fines. Sin embargo, dejando de considerar cualquier otro elemento, la "compatibilidad con la forma de la universalidad" podría resultar autocontradictoria en sus resultados empíricos; esto es, parece no haber contradicción teórica en el hecho de que distintos individuos obren siguiendo máximas excluyentes, aún cuando unos y otros quisieran su respectiva universalización.²³

Es importante recordar que el campo de la decisión no es reductible cognoscitivamente, por lo que la universalidad legal que estamos buscando no puede dejar de ser a priori:

Pues ¿con qué derecho podríamos tributar un respeto ilimitado a lo que acaso no sea valedero más que en las condiciones contingentes de la Humanidad, y considerarlo como precepto universal para toda naturaleza racional?

¿Cómo íbamos a considerar las leyes de determinación de nuestra voluntad como leyes de determinación de la voluntad de un ser racional en general y, sólo como tales valederas para nosotros, si fueran meramente empíricas y no tuvieran su origen meramente a priori en la razón pura práctica?²⁴

Kant insiste en que la normatividad ética es independiente incluso de nuestra configuración sensible, y que la leyes morales valen para toda racionalidad. ¿No está proponiendo Kant una Ética que en el fondo es imposible o -como anotó Schopenhauer a propósito de "un ser racional en general"- por lo menos imposible para nosotros, hombres, no siempre ni exhaustivamente racionales?

Análogamente a lo que hemos dicho con respecto del sujeto cognitivo, la coherencia del discurso ético implica que toda decisión válida ha de poder formar contexto con toda otra, siendo de jure la decisión de un único decisor no-óntico, el sujeto moral trascendental. La Etica de Kant no propone la unanimidad valorativa, sino la universalidad decisional; la coincidencia empírica más amplia nunca garantizaría la legalidad del discurso, que entonces tiene que establecerse sólo a priori. El sujeto moral trascendental no puede adoptar máximas contradictorias entre sí, pero ocurre que los hombres concretos adoptan máximas contradictorias a las adoptadas por sus semejantes, e incluso a las adoptadas por ellos mismos en otras ocasiones. El sujeto moral en sentido estricto no está en ningún lado, pero la idea de su legislación es inherente a todo hombre. En la Etica kantiana el disenso valorativo es legítimo y presupuesto, desde que la voluntad establece qué puede ser su objeto, es decir, qué puede ser fin o bien. Por ello Kant habla en la KpV de una "Típica": la filosofía moral trata de "tipos" de acción; en las valoraciones morales no hay intuición, sólo hay exigencia de posible. La atribución de valores a una máxima no agota el bien, pues en ese caso sabríamos siempre cómo actuar, y el bien sería reducible a una fórmula cognoscitiva. La única valoración inaceptable sería aquella que destruyera la posibilidad misma de contextualidad reglamentaria: es por esto que la "Ley fundamental de la Razón Pura Práctica", el imperativo categórico, pone como condición de legitimidad la contextualidad, la compatibilidad con la forma de la universalidad.

¿Cómo dilucidar que lo bueno es bueno, en una ética de fines en sí mismos? Si puede coincidir con su propuesta como ley universal, si en principio la decisión es válida para todo ser racional, comunicable. Vale la pena comentar la argumentación de la Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres (GMS). Lo empíricamente posible, lo hipotético, no puede ser el fundamento de la Etica. Referirse a lo empírico conlleva una reducción epistemológica del discurso moral, pero la misma crítica del conocimiento nos muestra que no hay lugar para tal reducción. En el extremo empirista, lo bueno se definiría en términos de felicidad, en términos de la tendencia sensible de buscar placer y evitar dolor. La reducción empirista no sólo negaría la libertad (pues sancionaría el dominio de lo externo en nosotros) sino además impediría toda contextualidad, dado que el placer en uno chocaría con el placer en otro, e incluso al interior del individuo se producen estados sensibles contradictorios, insolubles racionalmente. En el extremo opuesto, el misticismo, el bien sería autoevidente, con la consiguiente negación de la libertad, ya que el objeto de la decisión se nos impondría sin remedio. En tal caso el disenso sería inexplicable y estaríamos postulando una omnisciencia acrítica que, a partir de la consideración de lo empírico, nos determinaría una acción por la cual se alcanzaría la totalidad de la serie infinita de consecuencias. El imperativo categórico "Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal", garantiza contextualidad y no-reducción de la decisión. La ley es la contextualidad obligatoria para todo ser racional, es el principio según el cual se debe obrar; la máxima es la atribución de valores, el principio según el cual se obra, lo cual incluye la regla

práctica, es decir, la consideración de las condiciones efectivas de la acción entre las que también están la ignorancia y las inclinaciones del sujeto.²⁶ La universalidad de la ley en la decisión no es meramente pensada; la libertad es individual, pero sus productos no, y por ello el imperativo categórico puede formularse también así: "Obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza"²⁷, o sea que la causalidad efectiva de la decisión en lo fenoménico no debe en principio poder ser concebida, si se universalizara, como una alteración en la contextualidad de las leyes de la naturaleza. Así el imperativo categórico no resulta tan "formal" como algunos lo quisieran ver, pues su contrafactualidad no implica negación de lo factual, sino distancia valorativa. ¿Pero qué pasa cuando efectivamente contravenimos el imperativo categórico? Cuando lo hacemos, no queremos en realidad que nuestra decisión se universalice (no puedo proponer racionalmente que el daño injustificado que provoco se convierta en daño universal, y por consiguiente daño a mí mismo); lo que ocurre es que en el ejercicio de mi libertad asumo una excepción en favor de mis propias inclinaciones, excepción posible fenoménicamente pero no legítima racionalmente.²⁸

El fundamento objetivo de la ley moral, el único bien o fin incondicionado que puede proponerse en el ejercicio del imperativo categórico, lo que da contextualidad objetiva a la legítimidad de la decisión, son los hombres mismos como personas. Toda valoración que hacemos, incluso aquellas en las que seguimos meramente nuestras inclinaciones, nos tienen como fundamento. A las cosas les atribuimos un valor, variable según el decisor; pero todo decisor se tiene a sí mismo como valor infinito. Dondequiera que haya un decisor, ostenta un valor infinito, objetivo, legítimamente irreductible a toda finalidad subjetiva que pudiera proponerse otro decisor o aún él mismo. Cada hombre tiene dignidad y no precio.²⁹ La tercera formulación del imperativo categórico, la formulación de los "fines", lo establece: "Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, al mismo tiempo siempre como un fin, y nunca solamente como un medio".³⁰ ¿Por qué preocuparse por otro? Porque si no lo hago estoy negando el marco en donde yo y el otro somos, porque al margen de que mi decisión lo dañe efectivamente o no (pues no posco omnipotencia empírica), si lo tomo como medio me daño inmediatamente a mí mismo, me niego la dignidad de ser racional. La preocupación por el otro no se deriva de la experiencia, se justifica por su infinito valor; este infinito valor que compartimos establece mi deber de preocuparme de él, porque moralmente el otro soy yo, aunque la opción a favor de su dignidad empíricamente me sea un daño (vgr. posponer mi comodidad o incluso mi salud para intervenir en favor de sus derechos fundamentales).

De esta manera, la voluntad de todo ser racional es una voluntad universalmente legisladora, y entonces puede concebirse a los hombres como siguiendo su propia determinación y obedeciendo sólo a la ley que se dan a sí mismos, pero al mismo tiempo coordinados con sus semejantes por su igual dignidad:

...si prescindimos de las diferencias personales de los seres racionales y asimismo de todo contenido de sus fines privados, podrá pensarse en un todo de todos los fines (tanto de los seres racionales como fines en sí, como

también de los propios fines que cada cual puede proponerse) en un enlace sistemático; es decir, un Reino de los Fines...

La legitimidad contrafactual de la Etica le exige alejarse de lo empírico, por lo que su "inteligibilidad" estará en el imperativo categórico: mandato incondicionado de garantizar la universalidad en principio de la máxima según la que se actúa, es decir, actuar siempre considerándose a sí y a los otros hombres como fines. El Reino de los Fines, el colectivo moral ideal, se mantiene, obviamente, transempírico (único dominio en el que legítimamente ocurre salirse de la experiencia, tendencia natural en todo hombre que la Metafísica especulativa ha torcido en favor de una ilusión estéril) y contrafáctico, pero al mismo tiempo atrayente y directivo. No puede establecerse de antemano los valores que entran en la máxima de cada decisión, pero sí se puede sujetar de antemano a la prohibición de establecer fines arbitrarios. La idea del Reino de los Fines permite regular lo empírico por lo racional -brinda un acceso, dice Kant³²- y establece el criterio para juzgar las acciones propias y ajenas. Pensar el Reino de los fines es ya una motivación moral que se traduce en la exigencia, a través de la serie de decisiones, de su realización efectiva. De nuevo aquí la teoría propicia la emergencia de la constitución colectiva y pública en la práctica.

La publicidad también nos aclara el juicio ético, por ejemplo en la imputación de las decisiones.³³ Si un hombre miente, introduce un desorden en la serie fenoménica de los acontecimientos. Pero la serie causal se prolonga indefinidamente hacia el pasado y el futuro, por lo que si se expusiera con detenimiento, se vería que era obligado fenoménicamente que tal desorden se produjera, y que por tanto no es desorden sino desarrollo. Más aún, desde esta perspectiva era obligado que el mentiroso mintiera, lo cual se podría explicar por su formación, sus tendencias, la condición en que estaba, etc. Sin embargo, sus semejantes le imputan tal acción, lo hacen responsable de una causalidad al margen de la serie fenoménica. ¿De dónde podrían inferir los que juzgan tal causalidad? Y todavía: ¿Qué legitimidad, *quid juris* estarían invocando para juzgar mérito o culpa en la decisión aunque no los dañe directamente sus efectos? Tengan o no conciencia psicológica de ello, los que juzgan están apelando a una normatividad a priori y común a todos ellos y al mentiroso; se están considerando, junto con el mentiroso, miembros de un ideal Reino de los Fines. Sí, como dice Kant, "la cuestión de saber si la libertad es posible se confunde con la de saber si el hombre es una verdadera persona"³⁴, y si "una persona es el sujeto cuyas acciones son susceptibles de imputación"³⁵, resulta entonces que el criterio externo de la misma libertad es la publicidad.

La importancia de nuestro tema para la Etica se expresa en la "Metodología de la Razón Pura Práctica", donde Kant plantea la formación moral a través de un ejercicio de publicidad. La metodología propuesta sólo tiene dos principios: el primero es "hacer que el juicio por leyes morales venga a ser natural ocupación que acompañe todas nuestras acciones propias, como también de las acciones libres de los demás", analizando si tales acciones son conformes a la ley moral y si tienen valor moral en la intención³⁶; el segundo principio es "hacer notar la pureza de la voluntad en la

representación viviente de la disposición del ánimo moral en ejemplos", pues en la consideración de la libertad de otros ejercida en forma notable, se logra una autoconciencia más profunda.³⁷ Como paradigma del primer examen Kant se refiere a la discusión acerca del valor moral en una reunión de "compañías mixtas", espacio de publicidad del que ya hemos hablado en el Marco:

Pero entre todos los razonamientos ninguno hay que tenga tanta aceptación entre personas que, por lo demás, se aburren pronto con las sutilezas, ninguno que introduzca una tal animación en la sociedad, como el que trata del valor moral de ésta o aquélla acción, por donde se ha de decidir el carácter de alguna persona. Aquellos para quienes las sutilezas y refinamientos de las cuestiones teóricas son pesados y desagradables, toman pronto parte en la conversación, si se trata de decidir el valor moral de una acción buena o mala que acaba de referirse.³⁸

En el segundo examen, el que se refiere a ejemplos históricos, la potencia formativa reside en que presenta la ley moral como realizable. Aunque Kant no desarrolla más la indicación, se sigue de esto la profunda comunidad que forman los hombres de todos los tiempos en cuanto a la decisión legítima, pues a pesar de toda variación sociohistórica la legitimidad es comunicable:

...se va gradualmente elevando de la mera aprobación a la admiración, de aquí al asombro y finalmente a la mayor veneración y al vivo deseo de poder ser él mismo ese hombre (aunque desde luego no en su situación).³⁹

La publicidad, lo común, lo abierto a todos en la medida en que se concede legitimidad, es también definitorio de lo Ético. La progresiva implantación del Reino de los Fines en la sociedad y la historia se me impone como deber desde dentro de mí mismo. Consideremos ahora la legislación positiva.

2.3 La forma del Derecho.

Incluso en aquel campo en el que se relacionan lo empírico y lo contrafáctico, el Derecho, la publicidad es la forma obligatoria de toda norma para ser legítima. Una ordenación jurídica es valedera y merecedora de respeto en la medida en que es contextual a la razón de cada hombre. Ninguna dignidad legislativa va más allá o se funda al margen de la dignidad común a todo hombre, a su ciudadanía del Reino de los Fines.

Antes hemos hablado de legitimidad con respecto del conocimiento y la decisión, como opuesto a lo falso, ilusorio, erróneo, sin fundamento, indebido. El concepto de legitimidad, en el sentido político que manejaremos a continuación, merece algunas precisiones, retomando lo dicho en el Marco sobre la emergencia histórica de lo público. De entrada, legítimo es aquello que se apega a la ley, tanto en su origen como en su ejercicio. El problema de la legitimidad cobró una notable importancia en el tránsito del Renacimiento a la Ilustración, pues el desarrollo sociohistórico hizo que los "particulares", especialmente los burgueses, sostuvieran la tesis de la fundamental igualdad entre los hombres. De esta manera, se impone la necesidad de justificar la diferencia entre gobernantes y gobernados, toda vez que se ha deteriorado la cosmovisión jerárquica feudal en la que el Papa

y el Emperador son los garantes del poder legítimo recibido de Dios y participado a las autoridades menores. Paralelamente, rota la unidad confesional de Europa, los reinos se transforman en naciones, en "potencias"; los conflictos territoriales y económicos exigen, en saber específico de las condiciones reales de los territorios y la población de cada nación, un ejército de funcionarios administrativos, un arte de gobernar de manera estable y por duración indefinida en un marco competitivo y extensivo.⁴⁰ Por encima del elemental rechazo a la usurpación y la conquista, estas dos exigencias confluyen, no sin grandes contrastes, en la búsqueda de una legalidad sin sorpresas para los particulares que quieren asegurar sus ganancias y para los gobernantes que quieren evitar insurrecciones internas. Cotta expone:

Unicamente la ley, al otorgar el derecho de gobernar y el deber de obedecer, es capaz de conferir justificación y estabilidad a la situación disimétrica resultante de las relaciones de poder. La presencia de la ley es la que hace que es situación sea el resultado ya no de la voluntad de quien se adueña del poder por la fuerza, sino de una regla que es superior tanto a los gobernados como a los gobernantes. La legitimidad del poder tiene una doble consecuencia: por una parte, determina la sumisión de estos últimos a la ley -lo cual excluye la justificación de un poder *legibus solutus*; por otra, lo libera de su dependencia con respecto a la potencia material y a la fuerza siempre precaria a las que permanece sometido el poder ilegítimo.⁴¹

El aporte kantiano trata de acentuar la primera consecuencia, relacionando el concepto de legitimidad política con la universalidad y necesidad de las leyes naturales y morales. La referencia que hace Kant a la legitimidad es constante: proceso, reclamo, juicio, norma, tribunal son términos naturales en el proyecto de la filosofía crítica. *Quid juris?* ¿En nombre de qué ley? -es la pregunta obligada que se hace la crítica en todos sus órdenes. Kant recapitula la postura escolástica, cartesiana e ilustrada de la ley como *ratio*, en oposición a la *voluntas* arbitraria del poderoso. Además de las innegables influencias de Rousseau, Locke, Adam Smith y Mandeville, desde los trabajos científicos del joven Kant la legalidad juega un papel principalísimo. Como vimos, su epistemología y su ética se basan en la contextualidad, contextualidad postulada y *a priori* que niega validez a la mera generalización empírica. Si queremos darle un sentido a la variación real, debemos considerarla en el marco estable de lo posible. En una obra temprana, la *Monadología física* (M) de 1756, Kant se planteó el concepto dinámico de materia, introduciendo conceptos que después resultarían importantes en el ámbito del derecho y la historia.⁴² Apoyado en Leibniz, el joven Kant rechaza la concepción tradicional y cartesiana de la mera extensión como definitoria de la materia; para poder captar el verdadero dinamismo de la materia, se requiere de los principios de unidad, coexistencia y coeficiencia. La materia es un *contínuum*, pero su continuidad no es autoevidente, su completa articulación no nos es inmediatamente presente; su continuidad -contextualidad, diríamos nosotros- no está en lo empírico, sino precisamente en su subsunción a los tres principios mencionados, que son su marco legal. El principio de

unidad permite dar cuenta de la realidad de cada elemento de la materia (pues sin partes no hay análisis posible); el principio de coexistencia indica la irreductibilidad de unos elementos a otros y, finalmente, el principio de coeficiencia explica el dinamismo y la organicidad de los elementos, pues la unidad e irreductibilidad de cada elemento se da en la relación de atracción y repulsión mutua que permite al todo moverse sin desestructurarse.

Análogamente, el marco del Derecho positivo se funda en los tres principios: el sujeto del derecho es el individuo (unidad), las leyes le garantizan una igualdad formal con los otros sujetos (coexistencia) y dan el marco para que las relaciones entre unos y otros se produzcan libremente sin dañar la independencia de terceros, desorganizando la estructura (coeficiencia).

Recurramos a un texto específico:

Hay que definir mi libertad exterior (jurídica) como la facultad de no obedecer a las leyes exteriores sino en tanto y en cuanto he podido darles mi consentimiento. Asimismo, la igualdad exterior (jurídica) en un Estado consiste en una relación entre los ciudadanos, según la cual nadie puede imponer a otro una obligación jurídica sin someterse él mismo también a la ley y poder ser, de la misma manera, obligado a su vez. El principio de la dependencia jurídica está implícito en el concepto de constitución política...⁴³

Kant insiste en que libertad, igualdad y dependencia jurídicas son condiciones *a priori* de todo marco legal y definitorias de la constitución política (*Rechtzustand*, "Estado de Derecho"). El derecho es siempre formal y exterior; es sólo el marco de las acciones, no de las intenciones; legalidad y moralidad no son lo mismo. Respetar el derecho es una máxima moral, pero el cumplimiento efectivo de una obligación legal no garantiza ninguna moralidad. La contrafactualidad del derecho es limitada a lo que concierne al ejercicio de mi libertad cuando produce efectos empíricos en otros; por ello, la ley universal del derecho es como una versión limitada del imperativo categórico: "Obra exteriormente de modo que el libre uso de tu arbitrio pueda conciliarse con la libertad de todos según una ley universal".⁴⁴ El cometido del derecho es más bien negativo, es decir, sólo se propone remover los obstáculos exteriores a la libertad, y no aclarar los objetos adecuados de ella; se trata de la posibilidad de una obligación mutua en libertad "según la analogía de la posibilidad libre de los movimientos libres de los cuerpos sometidos a la ley de la igualdad de la acción y la reacción".⁴⁵ Los tres principios jurídicos (libertad, igualdad y dependencia) se traducen en tres tipos de deberes y tres tipos de derechos que deben fundamentar toda legislación: como deberes, el primero es mantener la propia dignidad -o sea el derecho de la humanidad en mi persona, el segundo es no hacer daño a nadie, y el tercero entrar en relación de manera que cada uno pueda conservar lo que le corresponde; mis derechos originarios son la independencia, el ser dueño de mí mismo y la condición inicial de irreprochable (es decir, que mientras los hechos no demuestren lo contrario, la integridad de mi honra debe ser postulada y presupuesta).

Tomando esto en cuenta, la intervención estatal sólo tendría que circunscribirse a garantizar el marco comunitario, o corregir la situación en la que se lo pusiera en peligro. Igualmente, toda determinación legal que no fuera contextual con los tres principios sería inmediatamente contradictoria. La publicidad es, entonces, la forma misma a priori del Derecho: no hay ley si no es para todos, no hay ley si no es pública, no sólo en el evidente sentido de proclamada en público (universalmente accesible), sino también y sobre todo en el sentido de proclamada por el público (legitimada universalmente).

Sin publicidad no habría justicia, pues la justicia no se concibe oculta, sino públicamente manifiesta; ni habría, por tanto, derecho, que es lo que la justicia distribuye y define. [...] En efecto, una máxima que no puedo manifestar en alta voz, que ha de permanecer secreta, so pena de hacer fracasar mi propósito; una máxima que no puedo reconocer públicamente sin provocar en el acto la oposición de todos a mi proyecto; una máxima que, de ser conocida, suscitaría contra mí una enemistad necesaria y universal y, por tanto, cognoscible a priori; una máxima que tiene tales consecuencias las tiene porque forzadamente encierra una amenaza injusta al derecho de los demás.⁴⁶

El principio de publicidad desautoriza toda pretensión de mantener la incontrolabilidad de las acciones gubernamentales, negando validez a los arcanos imperii y a toda forma de maquiavelismo político. "Lo que un pueblo no puede decidir acerca de sí mismo, el legislador tampoco puede decidirlo acerca del pueblo".⁴⁷

Para ejemplificar cómo una proclama del legislador es inválida si no respeta el principio de publicidad, Kant presenta la contradicción que sería la adopción de una constitución eclesiástica inmodificable. Tal situación implicaría que un pueblo

...tiene derecho a prohibirse a sí mismo en su posteridad el progreso ulterior en materia de intelecciones religiosas o la corrección de eventuales errores antiguos. Se verá entonces claramente que un contrato originario del pueblo que produjese semejante ley sería en sí mismo nulo y sin valor por contrariar la destinación y los fines de la humanidad; por consiguiente una ley dada en ese sentido no ha de ser considerada como la voluntad propia del monarca y se le pueden oponer representaciones contrarias.⁴⁸

Como veremos más adelante, en la exposición jurídica de la publicidad Kant no se muestra tan contundente como en sus paralelos ético y epistemológico, con lo cual se ha ganado interpretaciones divergentes que lo hacen ya defensor servil del status quo, ya cripto-revolucionario esquivando la censura.⁴⁹ Antes de considerar las dificultades prácticas de aplicación del principio de publicidad, terminemos de trazar las características contrafácticas de la constitución civil pura.

En el Estado de Derecho se siguen los pasos de un razonamiento práctico: se establece la ley, se produce el precepto de conducta y se toma la determinación o sentencia del caso concreto; así en la constitución política encontramos al soberano (poder legislativo), a su delegado para el gobierno (poder ejecutivo), y a su representante

para juzgar cada caso concreto (poder judicial). La conclusión es clara:

El poder legislativo no puede pertenecer más que a la voluntad colectiva del pueblo. Y, puesto que de él debe proceder todo derecho, no debe absolutamente poder hacer injusticia a nadie por sus leyes. Ahora bien, si alguno ordena algo contra otro, es siempre posible que le haga injusticia; pero nunca en lo que decreta para sí mismo (porque *volenti non fit injuria*). Por consiguiente, la voluntad concordante y conjunta de todos, en cuanto que cada uno decide para todos y todos para cada uno, esto es, la voluntad colectiva del pueblo, puede únicamente ser legisladora.

El gobernante es el agente del Estado y puede ser una persona física o moral; sus órdenes son decretos circunstanciales y no leyes establecidas. El gobernante está también sujeto a las leyes, por lo que nunca puede asumir el poder legislativo:

Un gobierno que fuese al mismo tiempo legislador sería llamado despótico, por oposición al gobierno patriótico, por el cual es necesario entender no un gobierno paternal (*regimen paternale*), el más despótico de todos (siendo allí tratados los ciudadanos como niños) sino un gobierno donde la ciudad misma (*civitas*) trate a sus individuos como miembros de una familia sin duda (*regimen civitatis et patriae*) pero al mismo tiempo como ciudadanos, es decir, según las leyes de su propia independencia...

El soberano está facultado para reformar la administración del gobernante e incluso para deponerlo. Tampoco el gobernante puede asumir el poder judicial, encomendado a magistrados elegidos por el pueblo, pues se expondría en toda justicia a la apelación de sus decisiones. Dada la exhaustiva contextualidad del Estado de Derecho propuesto, en último término la voluntad legislativa sería irreprochable, la acción ejecutiva irresistible y la sentencia judicial inapelable. En el caso de que el gobernante se equivoque, un ciudadano sólo tiene recurso a un ejercicio de publicidad: interponer públicamente sus quejas o reclamos (*gravamina*), pero nunca está autorizado a resistirse.⁵²

Kant va más lejos aún, pues en este Estado de Derecho no puede haber derecho alguno de rebelión y cualquier atentado contra el gobernante debe ser considerado como la más alta traición.

La razón del deber en que está el pueblo de soportar hasta el abuso del poder soberano declarado como insoportable, consiste en que la sublevación contra el poder legislativo soberano debe siempre ser considerada como contraria a la ley y aún como subversiva de toda constitución legal.⁵³

¿Por qué Kant desautoriza la lucha contra el abuso del poder, violatorio del principio de libertad jurídica, si quedamos que esta libertad es el primer deber y el primer derecho en una constitución política? Por estricta lógica jurídica: para que algo sea legal debe tener la forma de publicidad, y un sistema legal explícito que incluyera la reglamentación de su disolución es autocontradictorio.

Para que la sublevación fuese permitida, sería menester que hubiese una ley pública que la autorizase. Pero entonces la legislación suprema contendría en sí una disposición según

la cual no sería soberana, y el pueblo, como súbdito, en un solo y mismo juicio, se constituiría en soberano de aquel a quien está sometido; lo que es contradictorio.⁵⁴

Independientemente del contexto de las motivaciones sociohistóricas de Kant, que en su caso menos que en el de ningún otro puede separarse legítimamente de sus expresiones teóricas, analizar este deber de nunca resistir al soberano a partir del principio de publicidad puede ayudar a esclarecer no sólo su propuesta político-legal sino también las articulaciones de nuestro tema.

Pareciera que Kant ha extendido inopinadamente el principio de publicidad de manera que resulta un freno delante de la injusticia. Pero -argumenta- la resistencia a lo emprendido por el gobierno tiene que ser tan extensamente pública como pública es su legitimidad inicial, "resistencia sobre la cual la opinión pública, para manifestarse, exige ya por parte del pueblo una resolución unánime, la cual no puede existir en tiempo de paz"⁵⁵; la contextualidad de lo público, origen de la legitimidad, se rompe en la revuelta, pues un pueblo acuerda un orden legal por unanimidad, pero sólo puede reaccionar dividido en facciones, que se hacen injusticia unas a otras. A pesar de que Kant no lo mencione explícitamente, en la revuelta -como un ejercicio de violencia- hay siempre el riesgo, calculado o no, de pérdida de vidas humanas inocentes⁵⁶; dado que ya no hay marco legal, esa pérdida sería contravenir seguramente el imperativo categórico de los fines, tomando a otros seres racionales como medios, mientras que la injusticia en el marco legal sería sólo una violación probable de dicho imperativo.

Por otro lado, si el soberano es el pueblo y éste no puede cometerse injusticia a sí mismo, habría que pensar que la injusticia imputada al gobernante:

+ o bien es una apreciación subjetiva errónea de uno o varios ciudadanos, situación que se corrige por un ejercicio de publicidad en el que los querellantes expondrán su caso y la unanimidad legal los reconducirá al consenso,

+ o bien es un error no voluntario del agente del Estado, en cuyo caso nuevamente por un ejercicio de publicidad los querellantes harán valer su reclamo, produciendo una rectificación en el ejercicio del gobernante,

+ o por último pudiera ser el caso extremo de un abuso voluntario y recurrente del ejecutivo, lo cual provocaría una constitución pública viciosa. Entonces el cambio sería necesario, pero

...no puede tener lugar más que por el soberano mismo, por medio de una reforma y no por el pueblo; no debe, pues, hacerse por revolución. Si, sin embargo, tuviese ésta lugar, no puede alcanzar más que al poder ejecutivo, no al legislativo.⁵⁷

¿Pero entonces se puede o no hacer la revolución? ¿Qué significa "si, sin embargo, tuviese ésta lugar, no puede alcanzar más que al poder ejecutivo"? Lo menos que puede decirse es que Kant mismo no lo tiene claro, porque ni une ni separa del todo la teoría política y la aplicación histórica. Constantemente está pasando de lo que puede deducirse en un Estado de Derecho a lo que de hecho ocurre en estadios previos a su establecimiento, con lo que se produce la paradoja que en la adopción de sus normas contrafactuales se tiene el principal impedimento de su fundación efectiva. El aspecto más notable es la ambigüedad en la definición del gobernante;

inicialmente Kant lo muestra como un mero ejecutor, una función cuyo funcionario es de entrada intercambiable. Lo que no queda claro es qué instancias tendría el soberano para controlar al gobernante, además de ser injustificada la conclusión de Kant por la cual ⁵⁸ atentado al gobernante sería inmediatamente un ataque al soberano. De improviso Kant parece olvidar que el gobernante es sólo un representante y lo hace "fuente de las leyes", creador y conservador de la comunidad, acercándolo peligrosamente a la idea de Dios; de manera que un "hombre imbuido en las ideas del derecho" se horroriza ante los regicidios como ante un "crimen inmortal e inexpiable, semejante a aquellos pecados de los que ⁵⁹ dicen los teólogos que son irremisibles en este mundo y en el otro". Y después que Kant nos ha dicho que no hay resistencia válida, presenta la posibilidad de una reforma a la que es notable su adhesión:

En la constitución de un Estado organizado de tal suerte que el pueblo por sus representantes pueda legítimamente resistir al soberano y a sus agentes o ministros...no hay, sin embargo, una resistencia activa (de la parte del pueblo arbitrariamente reunido para compeler al gobierno a cierta acción, por consiguiente, aun para hacer un acto de poder ejecutivo) sino solamente una resistencia negativa del pueblo, es decir, una negativa del pueblo en Parlamento. Esta resistencia permite, pues, no consentir siempre en todas las demandas que el gobierno hace en nombre del Estado. Si estas demandas no encontrasen nunca oposición, sería un signo cierto que el pueblo está depravado, que sus representantes son venales y el príncipe despótico en el gobierno de sus ministros, los cuales a su vez harían traición al pueblo. ⁶⁰

El Kant conservador no lo resulta tanto cuando introduce esta nueva instancia de publicidad como opción legítima de un Estado de Derecho. Más aún, el Parlamento como instancia de publicidad indicaría (claro está, sin garantizarla efectivamente) la moralidad del pueblo y la solidez de una constitución en donde no se trata a los ciudadanos como niños. El círculo de la contradicción se cerrará cuando en el mismo texto (Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho) y en el siguiente párrafo Kant establezca que, tras la revolución triunfante, "no puede dispensar a nadie de la obligación someterse al nuevo orden de cosas como buenos ciudadanos, y no pueden dejar de obedecer a la autoridad soberana que está entonces en el poder". ⁶¹

La interpretación más adecuada para explicar la contradicción entre la publicidad considerada como principio y la publicidad como ejercicio nos parece que sea considerar la oposición en términos de una negación determinada. Kant no cesa de poner en evidencia la exterioridad del derecho, que nunca podrá confundirse con la búsqueda de la felicidad. Pretender que la mera legalidad produzca la felicidad es un desec sin fundamento, que puede contaminar la consistencia del ordenamiento jurídico. ⁶² Cómo se busque la felicidad compete a cada uno, pues hemos partido de la consideración de la legítima pluralidad valorativa, y ninguna ley positiva puede establecer qué sea la felicidad sino sólo impedir interferencias (con base en los principios de unidad, coexistencia y coeficiencia) a partir del marco colectivo de su búsqueda. El paternalismo-despotismo

es contrario materialmente al principio de publicidad, por lo que se puede dar de antemano como falso el *quid juris* de tutoría. Pero, -dice Kant- no se puede defender la buena causa con torpes razones.⁶³ Kant propone una oposición leal, pública y discursiva que respete al Estado aún si éste no es lo que debiera ser; la publicidad en el marco social es el ejercicio limitado de "oponer representaciones contrarias". El derecho es autofundamentado, pero en la realidad es fundado por el no-derecho; de ahí la negativa kantiana a autorizar la revuelta, paralelamente a la adhesión obligatoria a su triunfo. Hay una terrible tensión histórica en el hecho de que la ley es incondicionada pero sólo se le da al hombre en el tiempo. ¿No es una triste esperanza seguir formas legales, confiando en un aumento gradual de justicia, cuando la experiencia no parece autorizar tan noble deseo? Para contestar esta pregunta, hay que referirse a la visión kantiana de la historia.

2.4 La historia y la política moral.

De regreso en la experiencia, la sociedad humana real, histórica, se debate en el conflicto. Conflicto dentro de sí, entre sus capacidades por un lado y sus tendencias por otro, conflicto entre sus fines y sus medios, conflicto entre necesidad de los otros y competencia con ellos, conflicto entre individuo y grupo, conflicto de los grupos entre sí. Cuando antes hemos considerado la libertad, dijimos que su realidad incondicionada (nouménica, le llama Kant) se manifiesta en la trama causal de la naturaleza sin romper su continuidad. Podemos acercarnos a la colectividad humana bajo la mira de su dignidad, y entonces concebirlas como miembros del Reino de los Fines, o bien podemos observarlos en continuidad con lo fenoménico, como una especie natural. ¿Pero es posible mostrar, representar la articulación de ambos órdenes? ¿Es posible el conocimiento histórico? La libertad tiene manifestaciones fenoménicas que piden, tal como ocurre con la ciencia natural, una estructura universal y necesaria para merecer el nombre de conocimiento. Al mismo tiempo, no se puede negar que la historia tiene un curso contradictorio y que "se nos figura que el tapiz humano se entreteje con hilos de locura".⁶⁴ ¿Cómo superar esta antinomia? Contemplando el juego de la libertad en grande, ya que la especie sigue un desarrollo continuo -aunque lento- de sus disposiciones naturales.

Kant reconoce que su planteamiento es provisional, "unos cuantos hilos conductores para tal historia"; pero aún sin decirlo expresamente se ha propuesto sortear el voluntarismo irracionalista, esto es, poner lo específicamente histórico en las motivaciones personales de los protagonistas, tanto como el mecanicismo inmediato que se da en la naturaleza, donde gracias al análisis se descubre que el más pequeño fenómeno está rigidamente predeterminado por los principios básicos: "Los hombres no se mueven como animales, por puro instinto, ni tampoco como racionales ciudadanos del mundo".⁶⁵ Este último es notable; una vez más asistimos al paso -todavía no completado históricamente- del yo al nosotros. No se puede acusar a Kant de confundir el sujeto trascendental con la comunidad histórica real, el Reino de los Fines con la especie humana real, confusión que -según Nicol- ahogó lo específicamente histórico en las obras de la Ilustración francesa en su misma intención de fundarlo.⁶⁶ En *Idea de*

una Historia Universal en sentido cosmopolita (GWA) Kant establece unos principios que servirán a un "Newton del mundo histórico" para poner orden en la confusión: las disposiciones naturales llegarán a desarrollarse completamente y, por tanto, también la razón del hombre (aunque esto sólo se realice efectivamente en la especie: para el individuo el desarrollo completo es una idea reguladora); la Naturaleza no dotó al hombre de elementos para vivir bien, sino para hacerse digno de tal vida; el antagonismo, la insociable sociabilidad (la contradicción entre individuo y sociedad) es el motor de la historia, la fuerza del progreso; el problema histórico central es el establecimiento de una sociedad justa, y el último en ser resuelto; la garantía de tal sociedad será definitiva hasta el establecimiento de una Federación Mundial; éste es el secreto plan de la Naturaleza, y su ascensión es un quiliasma, una esperanza milenarista necesaria para el hombre, esto es, práctica.

A grandes rasgos, la Filosofía de la Historia de Kant está contenida aquí, y sus escritos posteriores no son más que explicitaciones de ella. La historia continúa el orden de la naturaleza, pero no es autoevidente; el avance no es un encadenamiento simple sino un progreso gradual y doloroso. Para referirse a la condición fáctica de la género humano, Kant emplea el término "insociable sociabilidad" (*ungesellige Geselligkeit*); los hombres se reúnen por necesidad y acuerdan su cooperación por interés general, pero tienden constantemente a desentenderse de él para perseguir sus intereses egoístas.⁶⁷ La insociable sociabilidad es un "equilibrio inestable" en donde los hombres, como las partículas dinámicas de la materia, no ocupan simplemente el espacio, sino que lo luchan en relación a los demás.⁶⁸ No es un mero ajuste, es un proceso agónico. Sin embargo, puede verse también a contraluz, como lo hace Kant en Principios Metafísicos de la Doctrina de la Virtud (MAT), y ser entendido como la dialéctica entre el amor y el respeto, en cuya interacción se crea una proximidad que no ahoga la libertad y una distancia que no impide la participación.⁶⁹ Para Kant la carencia tiene siempre el sentido de reto, de exigencia de crecimiento; a veces el hombre imagina un paraíso, pero la razón, incorruptible, le apremia al desarrollo de sus capacidades y a superar sus inclinaciones.⁷⁰

La miseria humana, si no queremos considerarla un repugnante sinsentido, debe leerse como siendo el crisol de la dignidad. Hay un sólido enlace en la filosofía kantiana de la historia con el imperativo categórico y el teísmo moral. No podemos esperar del proceso histórico ni del ejercicio ético, y mucho menos del marco legal, que nos hagan inmediatamente felices,⁷¹ involucrarnos en tales instancias bajo el puro cálculo de la felicidad le parece a Kant no sólo utópico, sino sumamente indigno. La coincidencia entre felicidad y virtud sólo puede darse en la idea de Dios y sólo a título regulativo, como elucidación subjetiva y no como conocimiento objetivo. La historia es entonces el camino "...desde la más profunda rudeza hasta la máxima destreza, hasta la interna perfección de su pensar, y de ese modo (en la medida en que es posible sobre la tierra) hasta la felicidad".⁷² La jornada de la razón a la felicidad no es individual (mística, diría Kant) sino comunitaria y, por tanto, profundamente política.

... los talentos van desarrollándose poco a poco, se forma el gusto y, mediante una continuada ilustración,

convirtiéndose el comienzo en fundación de una manera de pensar que, a la larga, puede cambiar la ruda disposición natural para la diferenciación moral en principios prácticos determinados y, de ese modo, también la coincidencia a formar sociedad, patológicamente provocada, en un todo moral.⁷³

La racionalidad no puede darse por descontada, es decir, la racionalidad es un Faktum, una legitimidad ya operante, pero su ejercicio desplegado plenamente no es un factum, no está ahí presente, o sólo lo está a título negativo, como reto y tarea.⁷⁴ ¿Por qué Kant menciona el gusto en este texto? Como hemos asentado en el apartado 2.1, el gusto es un indicio del principio de publicidad en nuestro pensamiento, y como tal, la condición de posibilidad del conocimiento. La universalidad y necesidad subjetivas del sentido común se convertirán en universalidad y necesidad objetivas gracias a la ilustración. Quedamos que el conocimiento tiene un sentido moral, y así el desarrollo de la cultura,⁷⁵ que supone una desigualdad fáctica de talentos y de su ejercicio⁷⁵, gradualmente transformará la publicidad negativa de la coacción (pues fue la mera necesidad la que nos reunió) en la publicidad positiva del ejercicio ético.

La cultura, fruto de la desigualdad disciplinada, iluminará la coerción política -necesaria como medio y limitada ella misma por la dinámica económica⁷⁶- influyendo cada vez más la tendencia natural a una libertad autónoma y adelantando el Reino Milenario que, con todo, se mantiene trascendente debido al "mal radical de la naturaleza humana", como explicitará Kant en La Religión dentro de los límites de la mera Razón (RGV).⁷⁷ En todo el corpus kantiano se insiste en la gradualidad del progreso humano y lo absurdo de un orden humano definitivo pues la naturaleza misma del hombre es perfeccionarse, como aprendió Kant de Rousseau.⁷⁸ Por ello el filósofo se oponía a aquellos que, como Herder, proponían una plenitud propia de cada época, incommensurable con las demás; Kant los critica acremente por lo que él considera un sincretismo metodológico (investigación sin idea rectora) y la falta de sentido ético, pues la contraposición entre ser y deber ser es, como hemos visto, la condición de inteligibilidad del juicio histórico.⁷⁹ También enfrenta la teoría de Mendelssohn que sostiene una concepción pendular de la historia: no hay avance histórico sin retrocesos y, tras su magna laborem la humanidad se encuentra una y otra vez en el mismo punto. Tal "eterna melancolía" le parece a Kant que quitaría fundamento a la idea de la moralidad divina y destruiría la moralidad humana: sin esperanza de un futuro mejor no hay benevolencia ni sentido del deber. Ni ante el espectáculo de las peores calamidades cede Kant, y en ello tiene un importante lugar el desarrollo científico:

Por consiguiente podré admitir que, puesto que el género humano está desde el punto de vista de la cultura, que es su fin natural [fines esenciales ha llamado Kant a los conocimientos científicos en la KrV], en progreso constante, ha de ser concebido también en progreso hacia lo mejor desde el punto de vista del fin moral de su existencia, progreso que ciertamente puede resultar a veces interrumpido pero jamás roto.⁸⁰

En El Fin de todas las cosas (ED) Kant quiere hacer ver que el "fin del mundo" o el "día del juicio" no pueden tener una realidad histórica positiva; exceden los poderes especulativos de la razón y deben más bien considerarse en función de su propuesta ética; es decir, que mundo y tiempo tienen valor en el sentido estricto de la palabra en cuanto dan la posibilidad a los seres racionales de realizar el destino de su existencia.⁸¹ Si regresamos a la experiencia, el problema central de la historia es el establecimiento de una sociedad justa. Pero aún el Estado de Derecho más adecuado pelagra si está expuesto a la arbitrariedad de sus vecinos: "El problema de la institución de una constitución civil perfecta depende, a su vez, de una legal relación exterior entre los Estados y no puede ser resuelto sin este último".⁸² Kant expone una universalización del Contrato que será exigida doblemente: por la dinámica de los acontecimientos mismos (la guerra será cada vez más un obstáculo al desarrollo económico) y por la razón que se representa tal situación como la única que le permitiría alcanzar su destino de perfección moral.⁸³ Para el político "práctico", maquiavélico, la paz mundial es la última consideración que estaría dispuesto a observar en el ejercicio del poder; sin embargo el político "moral" sabe que regirse por el beneficio inmediato es, a la larga, suicida, pues no puede evitarse para siempre que los hombres desarrollen sus capacidades y descubran dentro de sí mismos la exigencia de seguir el imperativo categórico, negarse a tomar y ser tomados como un medio. Obviamente, la garantía plena de que podemos alcanzar la Paz Perpetua puede sólo confiarse a la Providencia o a la Naturaleza. Piensa Kant que, aún no habiendo en absoluto elementos objetivos para juzgar que la Paz Perpetua es posible, tenemos que postularla como deber, pues renunciar a ella es tanto como renunciar a nuestra racionalidad.⁸⁴

Pareciera que la especificidad histórica contraviniera el principio de publicidad, pues si queremos reunir la multiplicidad de los acontecimientos bajo una rúbrica, sería muy adecuado recurrir al término "conflicto". Y con todo, el conflicto nos ha llevado a formar la sociedad y la cultura, el conflicto es la clave del progreso; ahora, dice Kant, de lo que se trata es de asumir nuestra madurez, nuestra dignidad, y tomar el proceso en nuestras manos: hagamos cultura, formemos la sociedad conscientemente. Sometamos a estricta disciplina los medios para el fin último que es la perfección moral. Basta de guerras, basta de privilegios injustificados, basta de tutorías corruptas, basta de supersticiones indignas, basta de ignorancia. Para la historia, para la política, para la sociedad, se requiere de una crítica análoga a la que reconduce a la razón hacia sus fines.

Recapitulando: la epistemología kantiana, con su Sujeto Transcendental, postula una unidad formal o virtual que no desmiente la pluralidad efectiva, y que encuentra la coordinación entre ambos órdenes en el principio de publicidad, entendido como universal accesibilidad al conocimiento en virtud del sentido común en el que todo hombre tiene voz. De esta manera el valor del conocimiento es definido en términos de contextualidad y consenso, en una perspectiva nomológica y no genética. La ética kantiana se resuelve en una exigencia de comunidad contrafáctica, regulativa, en la que no hay deducción sino "típica". El principio de publicidad, constitutivo de

nuestra razón y nuestra libertad, debe llevarse a efecto. La realidad sociohistórica no lo despliega (pues entonces no sería principio, sería cabal evidencia), sino lo plantea como reto. La revolución científica ha puesto al conocimiento en el trayecto de la publicidad como constitución, pero -según Kant- habría que ser coherentes y sacar las consecuencias prácticas. Para acceder al ejercicio sociohistórico ilimitado de la publicidad que nos exige nuestra dignidad, debemos comenzar por el ejercicio limitado de la publicidad. La limitación extensiva se compensa con su magnitud intensiva, por lo que su mejor expresión es la crítica. Pasemos a examinar el ejercicio de publicidad que es la crítica.

NOTAS

- ¹ Cfr. por ejemplo RUSSELL, Bertrand El conocimiento humano, p10.
- ² Cfr. GOMEZ CAFFARENA, José El Teísmo moral de Kant, p27-32.
- ³ "Como no podemos hacer de las condiciones particulares de la sensibilidad condiciones de la posibilidad de las cosas, sino sólo de sus fenómenos, podemos decir que el espacio comprende todas las cosas que pueden aparecerse exteriormente, pero no las cosas en sí mismas, sean o no intuitas, o seanlo por un sujeto cualquiera. Pues no podemos juzgar de las intuiciones de otros seres pensantes; no podemos saber si están sujetas a las mismas condiciones que limitan nuestras intuiciones y son para nosotros de validez universal." KrV, "Estética Trascendental", 1ª Sección, p45.
- ⁴ Cfr. G. CAFFARENA, op. cit., p35 ss. y MTZ. MARZOA, Releer a Kant, p34-41.
- ⁵ Cfr. lo que hemos asentado en el Marco Previo, nota 2
- ⁶ Cfr. KU, "Analítica del Juicio Estético", 1er. Libro, Tercer Momento, p221-231.
- ⁷ KU, id., Cuarto Momento, p232-233. El subrayado es nuestro.
- ⁸ Este es el motivo de su rechazo a la posibilidad de exponer la generación de la unidad sintética de la conciencia, la "atribución originaria" en la que se funda el trabajo de su discípulo J. S. Beck (1761-1840). Cfr. DUQUE, "Historia y Metafísica", pXLVII-LXLIV.
- ⁹ G. CAFFARENA, op. cit., p40. El subrayado es nuestro. Schrader insiste en la importancia de la publicidad como característica de la epistemología kantiana: "La distinción crítica entre apariencias y cosas en sí no se debe entender como una distinción entre datos sensibles subjetivos y objetos públicos, sino entre objetos públicos como dados de acuerdo a dos o más maneras de considerarlos" SCHRADER, George "The thing in itself in kantian philosophy" en WOLFF, Robert P. Kant: a collection of critical essays, p175.
- ¹⁰ Carta de Kant a Beck, 01jul1794, XI 515, citada por DUQUE, op. cit., pLXII.
- ¹¹ KrV, "Doctrina Trascendental del Método", Cap. II, 3ª Sección, p355.
- ¹² GAOS, José Historia de nuestra idea del mundo, p363
- ¹³ Si antes dijimos que en Kant el sujeto es problemático, ello se debe principalmente al hecho que no se puede legitimar críticamente el criterio, sino establecer retroactivamente su validez a partir del resultado efectivo de su aplicación. Sin pretender forzar una extrapolación, la postura de Kant anuncia la Tesis II sobre Feuerbach: "El problema de si al pensamiento humano se le puede

- atribuir una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico". MARX, Carlos "Tesis sobre Feuerbach" en MARX, C. y ENGELS, F. Obras escogidas, Tomo I, p7.
- 14 KrV, "Dialéctica Trascendental", Libro II, Cap. II, 9ª Sección, p25.
- 15 KrV, "Doctrina Trascendental del Método", Cap. I, 2ª Sección, p329.
- 16 G. CAFFARENA, op. cit., p43
- 17 El término "revolución rusioniana" fue propuesto por Lewis Beck en 1965, refiriéndose a la transformación trascendental de la Asamblea de Rousseau en el Reino de los Fines de Kant cfr. HUGUERZA, Javier "Habermas en el Reino de los fines" en GUIZAN (coord.) Esplendor y miseria de la Ética kantiana, p97. Aquí usamos el término no en el sentido que la lectura de Rousseau haya solucionado la propuesta epistemológica de Kant, sino como anotación de que la legitimidad por consenso también está presente en el campo del conocimiento.
- 18 Cfr. SANER, Hans Kant's Political Thought, p23-24 y también cuando hemos dicho en la nota 2 del Marco.
- 19 PPM, "Prólogo", 1, citado en SANER, op. cit., p74-75. El subrayado es nuestro.
- 20 KrV, "Doctrina Trascendental del Método", Cap. I, 2ª Sección, p329.
- 21 G. CAFFARENA, op. cit., p42.
- 22 Cfr. GUTIERREZ, "La razón práctica entre Hume y Kant", p92.
- 23 Esta es una de las críticas que constantemente se hacen a la ética kantiana, un formalismo inaplicable. Cfr. por ejemplo las objeciones de HARMAN, Gilbert La naturaleza de la moralidad, p95-96. Harman distorsiona la propuesta kantiana al tomar en cuenta sólo el imperativo categórico de la universalidad sin confrontarlo con el imperativo categórico de los fines, paso que expondremos más adelante.
- 24 KANT, Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres (GMS), p31
- 25 Cfr. GMS, p138-141.
- 26 Cfr. GMS, p39.
- 27 Cfr. GMS, p40.
- 28 Lo cual es, a su vez, una confirmación de que acordamos legitimidad al imperativo categórico, aún cuando no siempre lo seguimos. Cfr. GMS, p41-42.
- 29 Cfr. GMS, p48. Véase también la excelente exposición de Adela Cortina "Dignidad y no precio: más allá del economicismo", en GUIZAN (coord.), Esplendor y miseria de la ética kantiana, p140-166.
- 30 Cfr. GMS, p44-45. Como se dijo arriba, en la nota 23, Harman está confundiendo el deseo efectivo con la decisión válida, o la legitimidad con lo legitimado. Puedo decidir actuar por puro autointerés, pero no lo puedo sostener como ejercicio legítimo a menos que niegue a los demás la condición de personas y me autoestablezca como fin único de la sociedad, la naturaleza y la historia. Eso puedo desearlo, pero no proponerlo racionalmente. Para aclarar las consecuencias prácticas quisimos contestar desde Kant a la pregunta de Harman: "¿Por qué preocuparse por otro?", cfr. HARMAN, op. cit., p87ss.
- 31 GMS, p47.
- 32 Cfr. GMS, p49.
- 33 Usamos el ejemplo expuesto en IRIBARNE, Julia V. La libertad en Kant, p67-68, aunque nos guardamos, como hace la autora, de deducir consecuencias netamente metafísicas a partir de tal ejemplo.
- 34 KANT, Reflex. # 4255, XVII, citado en IRIBARNE, op. cit., p61.

- 35 KANT, Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho (MAR), p24.
- 36 KpV, "Metodología", p199.
- 37 KpV, id., p200.
- 38 KpV, id., p195.
- 39 KpV, id., p197.
- 40 Cfr. FOUCAULT, Michel Tecnologías del Yo, "Omnes et Singulatim", p124-127.
- 41 COTTA, Sergio "La legitimidad: ¿un espejismo?", p98-99.
- 42 Cfr. SANER, op. cit., p7-10.
- 43 KANT, La Paz Perpetua (eF), p222.
- 44 MAR, p33.
- 45 MAR, p35.
- 46 eF, p244.
- 47 KANT, Teoría y Praxis (TP), II, p70.
- 48 TP, II, p71. Compárese con lo que se dijo al final del apartado 1.1, que comenta el derecho al debate público como camino del desarrollo humano.
- 49 Cfr. por ejemplo el Kant conservador de WILLIAMS, Howard Kant's Political Philosophy, especialmente p7-9 con el Kant revolucionario de TOSEL, André Kant Revolutionnaire: Droit et Politique, especialmente p20ss.
- 50 MAR, p143.
- 51 MAR, p147.
- 52 Cfr. MAR, p150.
- 53 MAR, p152.
- 54 ibid.
- 55 MAR, p151.
- 56 Cfr. MUGUERZA, op. cit., p119-120.
- 57 MAR, p154.
- 58 Siendo consecuentes con el planteamiento kantiano de los poderes como correlativos a las sentencias de un razonamiento práctico, el ejecutivo siempre representa menos que el legislativo (el gobernante ostenta una "publicidad de representación" y es inferior siempre a su representado), por lo que un ataque al gobernante no siempre es un ataque al soberano. Se podría conceder, por ejemplo, que el ataque de una potencia extranjera al gobernante atente contra el soberano, pero es falso que cada característica del gobernante coincida con la del soberano; es un flaco favor para el soberano que su representante sea un ejemplo de injusticia. La soberanía del pueblo, definitivamente perdida en las manos del gobernante, no sólo sería trascendental sino inexistente del todo.
- 59 MAR, p153n. De la muerte del rey no se sigue una irredimible ilegalidad; contradiciéndose a sí mismo Kant hablará a continuación de un orden legal postrevolucionario.
- 60 MAR, p154-155.
- 61 MAR, p155.
- 62 Cfr. TP, p56-58.
- 63 Cfr. KrV, "Doctrina trascendental del método", Cap. I, 2ª Sección, p328.
- 64 KANT, Idea de una Historia Universal en sentido cosmopolita (GWA), p31.
- 65 GWA, p40-41.
- 66 NICOL, Eduardo Historicismo y Existencialismo, p86. Con todo, se pueden ubicar algunos temas que interesarán a Kant en los

planteamientos históricos de Bossuet (la irracionalidad de la historia es su racionalidad en Dios, las vicisitudes son oportunidades de conocer sus secretas disposiciones) y de Condorcet (la naturaleza liga, a través de los acontecimientos -no en cada uno de ellos- la verdad, la felicidad y la virtud); cfr. GAOS, op. cit., p43.

En este concepto resuena la "fábula de las abejas", de Mandeville, la competencia que guía "la mano invisible", de Adam Smith, y sobre todo la tensión entre "voluntad de todos" y "voluntad general" expuesta por Rousseau. El tema, como se verá, ya tenía antecedentes en la obra científica del joven Kant.

Hay que recordar los principios de coexistencia y coeficiencia que proponía la Monadología física (M). No es casual que Principios Metafísicos de la Naturaleza (MAN), obra en la que Kant desarrolla sistemáticamente el concepto dinámico de materia según dichos principios, haya sido concebida y publicada simultáneamente (1784) a Idea (GWA).

70 Cfr. SANER, op. cit., p9.

71 Cfr. KANT, Comienzo presunto, p77.

72 "Pero el concepto de un derecho externo en general procede totalmente del concepto de libertad en la relación externa de los hombres entre sí; y no tiene nada que ver con el fin que todos los hombres tienen de manera natural (la intención de alcanzar felicidad), ni con la prescripción de los medios para lograrlo; de modo que por esa razón ese fin no tiene en absoluto que mezclarse con aquella ley, como fundamento de determinación de ésta" TP, p40. Esta indiferenciación entre el orden de la validez y el orden de la efectividad es, según sostienen Carl Schmitt y sus seguidores, el origen de la crisis de legitimidad del Estado Moderno: "Puesto que la libertad política ya no es concebida como la participación en el orden de la capacidad que tiene el Estado para acrecentar el campo de ejercicio de la libertad de goce". MAREJKO, Jan "Legitimidad y Modernidad", p95. La capacidad gestora del Estado para producir un progreso material conlleva reglas y procedimientos en las decisiones políticas que contradicen los fundamentos morales de la legitimidad. Así se explica la creciente desconfianza en el valor del voto, la efectiva oligarquía en las "democracias" occidentales y la manipulación de la misma esfera de la publicidad. Cfr. MOLNAR, Thomas "De la legitimidad", p64-66.

73 GWA, p45.

74 GWA, p47.

75 Sobre esta diferenciación terminológica en Kant, cfr. MTZ. MARZOA, cit., p11-17.

Kant está pensando en una desigualdad fáctica de talentos en el marco de la igualdad externa del orden jurídico. Fuera del gobernante inoaccionable, no debe haber diferencias en un pueblo. Kant argumenta en contra de los derechos hereditarios (es. contra los nobles) y rechaza cualquier desigualdad civil que no se justifique en la función, y que por tanto no sea objeto de eventual suspensión Cfr. TP, p47-48.

76 Cfr. GWA, p59.

77 RCV, p60-61.

78 Cfr. KANT, ¿Qué es la Ilustración? (WA), p22 y ROUSSEAU, El origen de la desigualdad entre los hombres, p141n.

- 79 Cfr. CASSIRER, Kant, Vida y Doctrina, p270-271.
- 80 TP, p78-79.
- 81 Cfr. ED, p129.
- 82 GWA, p52.
- 83 Cfr. eF, p226-230.
- 84 Cfr. MAR, p196-197.

3. PUBLICIDAD COMO CRITICA

Es una exigencia histórica que la filosofía, purificada por la crítica, salga de la escuela y entre al mundo. Se requiere someter todo a público y libre examen, expandir la facultad de juzgar para que cada uno se atreva a pensar por su cuenta, transformar en juicio lo que antes se dirimía con la guerra, defender los derechos de la humanidad. La publicidad es la forma de la Ilustración, la clave del progreso, el profetismo activo del que ve la perfección moral como sentido de la historia, la misión del filósofo como ciudadano. Analicemos esta secuencia.

3.1 La filosofía que sale de la escuela: expandir la facultad de juzgar.

La tercer tarea del proyecto filosófico de Kant, que otorga unidad y consistencia a los otros dos, implica la publicidad como crítica. En efecto, si lo que se pretende es guiar racionalmente la praxis, entonces se requiere establecer ante todo la contextualidad tópica. Cuando en el Marco nos referimos al ejercicio de lo público en la polis griega, dijimos que a la praxis común a todos precedía la *lexis*, la publicidad discursiva que fija el campo, el *topos*, sobre el cual se tomará la determinación. Si algo ha de valer como legítimo en el proceso deliberativo, entonces debe cumplir el principio de compatibilidad con la forma de la universalidad, pues la arbitrariedad daría al traste con el propósito común. Antes de lanzarnos a un proceso sistemático, es necesario un previo examen de sus condiciones de posibilidad; precisamente ese examen es a lo que Kant llama crítica. Tal examen puede muchas veces conducir al desengaño, difícil de asumir pero estrictamente necesario para la consecución del fin propuesto:

...cuando no es posible poner de acuerdo a los diferentes colaboradores sobre la manera de cómo se ha de perseguir el propósito común, entonces puede tenerse siempre la convicción de que un estudio semejante está muy lejos de haber emprendido la marcha segura... y de que, por el contrario, es más bien un mero tanteo. Y es ya un mérito de la razón el descubrir, en lo posible, ese camino, aunque haya que renunciar, por vano, a mucho de lo que estaba contenido en el fin que se había tomado antes sin reflexión.

En este sentido de desengaño, la crítica no sólo es una crisis en el planteamiento del propósito; es también una crisis de las concepciones tradicionales. Si al interior del discurso se muestran ilegítimas, esto es, incommunicables en el más profundo sentido de la palabra, su supuesta "legitimidad", su aceptación inercial sólo podrá atribuirse a instancias meramente fáticas, ante las cuales sólo cabrá ceder dependiendo de su potencia efectiva, pero nunca conceder validez.

Nuestra época es la época de la crítica, a la que todo tiene que someterse. La religión por su santidad y la legislación por su majestad, quieren generalmente sustraerse a ella. Pero entonces suscitan contra sí sospechas justificadas y no pueden aspirar a un respeto

sincero, que la Razón sólo concede a quien ha podido sostener libre y público examen.³

Pero si toda legitimidad debe retrotraerse al "libre y público examen", ¿qué podría garantizar, a su vez, la legitimidad del examen? En otras palabras, ¿en qué se funda la "autoridad del mejor argumento"? La crítica, publicidad eminente, juzga sobre toda aplicación de reglas, confirma o desecha la pretensión de aplicabilidad o subsunción bajo un determinado orden: juzga si "esto hace al caso". La crítica es el criterio; pero ¿quién juzgará acerca de la aplicabilidad del criterio? Ante esta cuestión sólo caben dos respuestas: o una regresión infinita de criterios de criterios de criterios, o bien apelar a un don de la naturaleza: una común facultad de juzgar.

Antes de seguir explorando esta facultad de juzgar, que es la opción sostenida por Kant, consideremos qué implica una filosofía crítica. Una filosofía crítica es un examen previo a la filosofía sistemática, que muestra si las pretensiones presentadas hacen al caso. Muchas veces el examen será un desengaño, y se dará la sentencia de que el fin propuesto estaba configurado de manera impropia. Kant piensa haber hecho tal examen con respecto a la Metafísica tradicional en la KrV, indicando no sólo por qué la propuesta examinada no es válida, sino también cómo fue posible que nos viniera a mentes. De esta manera, la filosofía puede plantearse de dos maneras: como aplicación sistemática de reglas o como un marco previo donde se juzga toda posible aplicación. En el primer sentido, la filosofía será siempre "escolar", un ejercicio regido por la contextualidad interna del sistema, por su "perfección lógica", como le llama Kant. En este estrecho marco, el discurrente es un hombre que se dedica al cultivo de los conceptos puros con fines arbitrarios, un "artista de la Razón". En el segundo sentido, la filosofía es un ejercicio guiado por lo que en principio le interesa a cada uno, por lo tanto guiado por la relación que tienen los conocimientos -las distintas subsunciones bajo reglas- con la legalidad en general, con los "fines de la Razón". Así considerada, la filosofía es "cósmica" o "mundana", un interés de todo el mundo, y su discurrente no éste o aquél individuo, sino El Filósofo, el legislador de la Razón humana, el discurrente macrocontextual que ningún discurrente óntico agota.⁴ El macrofilósofo es un ideal y en vano buscaremos una intuición adecuada que nos lo presente; sin embargo sólo gracias a su consideración podemos medir el resultado de cada indagación emprendida con la perfección del juicio, pues "la idea de su legislación la encuentra por doquier toda razón de hombre".⁵ Esta medición de los propios logros críticos delante del pensamiento filosófico absoluto no tiene regla determinante (claro, si la tuviera sería un caso más de subsunción, y entonces o todo el sistema está desfundado o cada discurrente es perfecto, opciones ambas que harían el discurso inútil), pero sí garantiza corrección. El ideal determina la corrección, en una copia, pero él mismo descansa sobre lo indeterminado.⁶ Sólo así la filosofía entra al mundo, pues si no contamos con certeza omnimoda, sí, en cambio, nos basamos en algo teóricamente correcto y prácticamente válido. Una filosofía acrítica, dogmática, tiene el inmediato peligro de ser, internamente consistente, "completa", pero irremediamente falsa.⁷

Se trata de expandir la facultad de juzgar, no de crearla, pues ya está en la constitución misma de los seres humanos. Es importante aclarar que la expansión de la facultad de juzgar que propone Kant no se refiere a una eterna refundación nunca lograda de cada elemento del discurso. Existen juicios determinantes, reglas de presentación directas que constituyen los objetos del conocimiento y cuyo establecimiento compete a las ciencias. El juicio guiado por el Ideal del Filósofo es una presentación indirecta pues descansa sobre lo indeterminado, que otorga corrección y no certeza. En definitiva, una proposición crítica no presenta un objeto intuible, sino que presenta analogados o "símbolos"; la facultad de juzgar encuentra "pasos" entre las distintas facultades o familias de proposiciones, con lo que brinda una posibilidad de unificación de todo el ejercicio del pensar pero no determinada de antemano.⁸ Justamente el error del dogmatismo consistió en suponer arbitrariamente que no existían distintos territorios y que la unidad del pensar estaba determinada. La incommensurabilidad entre las familias de proposiciones (vgr. entre proposiciones físicas y "metafísicas") fue negada, y la distancia entre ellas reducida *ad hoc*. El error del escepticismo empirista consistió en negar validez a todas las familias excepto una, con lo que se condenó a caer en la injustificación de su propio discurso por carecer de contexto macro. Kant usó la imagen de un mar con islotes, que une y separa a la vez los distintos dominios de legitimidad; los márgenes son cambiantes y el mar mismo no es tematizable: es la desconocida raíz común, el Archipiélago, el mar original.⁹ De esta manera, la simbólica de la que se sirve la crítica no es una sustitución de objetos, sino la "rotación" del dispositivo intrafacultativo que son las reglas de formación.¹⁰ Saner explica:

Criterios definidos de cognición y distinción son obtenidos de objetos definidos; son objetivamente válidos sólo para aquellos objetos o lo que se subsume bajo los objetos, no para algo de una clase diversa. Pero el paso del campo del conocer al del no conocer no sólo es permisible sino necesario. En este paso no se exige convenir en cogniciones objetivas y ni siquiera en probabilidades; lanzamos hipótesis e ideas subjetivamente necesarias, en analogía a cosas conocidas.¹¹

El ejercicio crítico no es sólo desengaño, es también acceso. Saner continúa:

El paso a un campo completamente nuevo nos lleva simultáneamente a otro uso de la razón y a otra manera de tener las cosas por ciertas... Aquél que toma el paso transforma la cognición objetiva en una línea-guía de elucidación subjetiva. No se lanza en absoluto una inferencia en campo extraño; un campo extraño es meramente hecho accesible a la elucidación.¹²

La elucidación subjetiva no me es opcional, como la cognición objetiva, pues sobre la primera me estoy jugando mi libertad y mi relación con los demás. Como dice Nancy, en Kant "el día del juicio ya no es *dies irae* sino *dies illa*, día sublime en el que la libertad, la ley y el otro me ordenan y me donan juzgar".¹³

Ahora bien, la filosofía entra al mundo gracias a la legislación que todo hombre encuentra como idea en su razón. Como se dijo en el

apartado 1.1, la posibilidad de la objetividad misma radica en el sentido común; es precisamente este sentido común el que se actualiza en la facultad de juzgar. Lo que Kant entiende por mundo es el conjunto de lo presentable a nosotros, lo que es "naturalidad", o sea conmensurable con los fines de la Razón.¹⁴ La filosofía como ideal, en su "concepto cósmico" desecha el dogmatismo, pues éste no tiene mundo sino lo crea, sentencia antes de juzgar. La filosofía en su concepto cósmico desecha el escepticismo como "corrupción del pensador", dado que en esta tendencia se parte del hastío de la incommensurabilidad de la razón con sus objetos. Mundo, en fin, alude a todos y cada uno de los hombres, a "todo el mundo", porque "pp su puridad el mundo es la comunicación de los seres racionales".¹⁵ La filosofía crítica, cósmica, es publicidad... pero ¿es necesaria? Si hay una legislación accesible a todos, ¿para qué enunciarla? Es cierto que tenemos un sentido común, pero estamos aludiendo a él como facultad, no como ejercicio. Como en el ágora griega, sobreentendemos el propósito común, pero debemos traerlo a evidencia por medio de la *lexis*, traerlo a la luz, ilustrarlo.

Para atener el juicio de cada uno a la razón total humana, Kant propone tres máximas que deben guiar todo ejercicio efectivo de publicidad:

1º Pensar por sí mismos; 2º Pensar en el lugar de cada otro; 3º Pensar siempre de acuerdo consigo mismo. La primera es la máxima del modo de pensar libre de prejuicios; la segunda, del pensar extensivo; la tercera, del pensar consecuente. La primera es la máxima de una razón nunca pasiva. La inclinación a lo contrario, por tanto, a la heteronomía de la razón, se llama prejuicio, y el mayor de todos consiste en representar la naturaleza como no sometida a las reglas que el entendimiento, por su propia ley esencial, le pone a la base...¹⁶

La razón en cada uno de nosotros es activa, es energía, y no ejercitarla es frustrar nuestra propia constitución. No confiar en nuestros propios poderes intelectuales es, para Kant, justificar toda tutoría, lo cual no sólo contradice nuestra capacidad epistémica, sino ante todo nuestra dignidad moral. En el mundo no hay fin si no nos lo proponemos como tal; si no participamos activamente en el esclarecimiento típico de los fines, si no son también nuestros fines, acabaremos siendo un medio para todo aquél que se proponga fines arbitrarios. Aunque suene paradójico, para nosotros la libertad es un deber.¹⁷ Nuestros pensamientos no sólo ocupan un espacio social; tienen que lucharlo en coexistencia con los que los demás conciben. Cada juicio que se produzca es válido si es contextual con el sentido común, pero siendo cada uno limitados como somos, debemos confrontar efectivamente, revalidar la contextualidad pensante en la contextualidad social. Chocaremos, por supuesto, pero en la fricción se dará la coeficiencia colectiva; no debe espantarnos el disenso, lo que debe preocuparnos es que se impida el disenso legítimo.

Sin embargo, como conviene a un ser reflexivo e investigador consagrar cierto tiempo únicamente al examen de su propia razón, despojándose en absoluto de toda parcialidad y comunicando sus observaciones a los demás para lograr el temor de la crítica, no se puede censurar ni menos nadie impedir que se produzca la tesis y la

antítesis, puesto que sin escandalizarse se puede sostener el punto de vista que se juzgue oportuno ante la presencia de jurados de idéntica capacidad, es decir, ante la presencia de débiles hombres.¹⁸

Nuestro efectivo consenso sólo puede darse por la intervención múltiple, la mutua influencia, la alternancia activa; la unidad es un reto, un resultado que nos proponemos en la confianza razonable que nos da el concebírnos iguales. Partir no de la diversidad sino de la franca desigualdad, fundada en una intervención no discursiva, coercitiva, impide que el proceso muestre su capacidad de autoregulación:

En todos los casos y sin ninguna duda es útil conceder una completa libertad a la razón investigadora, lo mismo que a la razón crítica, puesto que sin obstáculos pueden ocuparse de su propio interés, que tiende a colocar límites a sus intentos, como a la vez exige que los extienda y que sepa cuando manos extrañas intentan impedir su marcha natural, para impulsarla por fines y caminos impuestos. Dejad pues a nuestro adversario hablar en nombre de la razón y combatido con armas de la razón.¹⁹

¿Pero es realmente razonable confiarnos al público examen? ¿Qué diríamos de una intervención discursiva que aparezca francamente como un daño de otras dimensiones fundamentales del hombre? Kant responde diciendo que tal intervención se anulará a sí misma, pues mientras permanezca discursiva, no podrá sobrepasar los límites críticos. Cuando un participante se empeña discursivamente en sobrepasar los límites críticos, basta tomar la distancia ética adecuada. Todo ejercicio racional tiene como último límite la dignidad ética, que esa sí, no es objeto de establecimiento discursivo público (aunque sí admite exposición discursiva); por el contrario, la dignidad ética es nuestro único interés, propósito o fin preestablecido, que posibilita y da un sentido al mismo ejercicio de la discursividad pública. Entonces no se trata de impedir que se expresen, en un marco crítico, proposiciones acriticas, sino de establecer su vaciedad como pura especulación, invocando también discursivamente el marco ético que otorga la contextualidad del discurso.

¿Qué hemos de hacer aquí sobre todo con relación al peligro que amenaza al bien público?[...] Contentaros con dejar hacer a estas gentes. Si muestran talento, investigación profunda y nueva; si, en una palabra, tienen razón, la razón triunfa siempre. Si empleáis otros medios distintos de los de una razón libre de toda fuerza y apeláis a vanos recursos, a traiciones y argumentos falsos, quedareis en ridículo. No es aquí, en efecto, cuestión de saber qué es ventajoso o dañino al bien común, sino solamente hasta dónde puede llegar la razón, en su especulación, independientemente de todo interés, y si se puede contar en general con ella para alguna cosa, o si más bien es preciso apuntarla en el orden práctico, pues en lugar de necios palos de ciego, debemos contentarnos con mirar tranquilamente, colocando sobre el firme terreno de la crítica esta lucha, que debe ser muy penosa para los campeones, pero que para nosotros es un pasatiempo agradable, en el que por lo demás el combate, lejos de ser

sangriento, será altamente ventajoso a nuestros
conocimientos.²⁰

El pensar extensivo, el público examen, la publicidad, apunta a un humanismo de la cultura, de la *Bildung*.²¹ La cultura es producir en un ser racional la aptitud general para los fines que le complazcan en su libertad. El progreso del género humano pasa necesariamente por su desarrollo cultural; la cultura, pues, no puede ser una mera recepción doctrinal o tutoría, pues se trata justamente de apuntalar la efectividad de la libertad. Sólo pueda ser crítica, el diálogo con el pasado y con el presente abierto a conceptualidades marginales, limitado internamente por la intersubjetividad cognoscitiva y externamente por la intersubjetividad de lo ético. La cultura crítica es siempre una exigencia que nos impide entregarnos a la pura violencia. Expandir la facultad de juzgar significa dirimir racionalmente las diferencias, hacer que los hombres se reconozcan en su común dignidad, involucrados en un proyecto común y no como enemigos, que a la manera de Hobbes, únicamente pudieran reunirse bajo la violencia de uno solo. Se trata de un sistema de búsqueda por juicio entre adversarios, un ejercicio de examinación cruzada²² en el que todos ganan, y no una confrontación que sólo puede acabar con la destrucción del oponente. La antropología kantiana que asienta la superioridad de la actividad sobre la receptividad está al servicio de un empeño por recobrar la autodeterminación que la violencia niega.²³ Para el pensamiento ampliado, extensivo, la violencia sólo puede verse como retrospectiva.²⁴

La pluralidad valorativa no puede menos que aflorar en la cultura, pero en ésta se da un análogo, o mejor, una presentación de la insociable sociabilidad en su versión de la dinámica del amor y el respeto. La cultura sería así una ininterrumpida acción comunicativa, resistencia constante y consciente a resolver la diferencia por la pura acción estratégica, juicio y no guerra.²⁵ Los trabajadores culturales tienen esta responsabilidad de abandonar el monólogo escolar (aún es monólogo la recitación coral que los alumnos hacen de la doctrina), de sostener, reglamentar y animar el diálogo, de invitar constantemente a los no-filósofos (de escuela, pues ya quedamos que la legislación del Filósofo constituye parte del equipo estandar con el que viene dotado todo ser humano) a incorporarse a la discusión, de indicar al Estado las inconformidades de la comunidad. Esa cultura crítica, juicio y desengaño de los prejuicios²⁶, ejercicio eminente de y para la libertad, es a lo que Kant llamaba *Ilustración*.

3.2 La forma de la Ilustración

La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. *Sapere aude!* ¡Ten valor de servirse de tu propio entendimiento! "...²⁷

Así comienza el artículo programático de Kant Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración? (WA) de 1784. Atreverse a saber es una exigencia de madurez, de auténtica cultura o cultivo. Tomar el lugar que a cada quien corresponde en el mundo auténtico, en el mundo humano, exige el esfuerzo de una razón activa. Pero la tutoría dura hasta que dura la pereza y la cobardía, y romper la inercia es difícil, pues la dependencia se vuelve una segunda naturaleza. La razón activa es la razón crítica y no doctrinal; no se trata sólo de estudiar, sino de pensar. Participar en la discusión es aportar, cuando en general el estudio entrena a los hombres para que se limiten a repetir: "Principios y fórmulas, instrumentos mecánicos de uso racional -o más bien de abuso- de sus dotes naturales, son los grilletes de una permanente minoría de edad".²⁸

La razón activa impone epistemológicamente sus condiciones al mundo exterior, es una razón legisladora de sí misma. Tal dignidad epistemológica del ser humano en general -es decir, como Sujeto Transcendental- implica su ejercicio efectivo en medio de las vicisitudes sociohistóricas. El nosotros del mundo moral, el Reino de los Fines, exige ser cada vez más un reino de este mundo, una constitución de todos los pueblos. Kant insistió en la necesidad de entender el canto roussoiano de la libertad como la llamada de un reino a conquistar en la cultura, en la sociedad y no en un bucólico e imposible "regreso a los bosques".²⁹ El factum innegable del progreso de las ciencias, condicionado por la posibilidad de la libre investigación, nos proporciona -según Kant- una clave de interpretación del pasado próximo y remoto. La Razón, desde sus orígenes mismos, avanza; sin embargo, el suyo no ha sido un trayecto regular, pues lo específicamente social ha inhibido en el pasado que dilucidara su propia naturaleza, por lo que sucumbió muchas veces a la tiranía de los dogmáticos o al terrorismo de los escépticos.³⁰

Pero la dilucidación, *Aufklärung*, Ilustración, renace siempre de sus propios gérmenes; es más, "sólo un público ilustrado, que ha perdurado desde el comienzo hasta nuestros días, sin interrupción, puede autorizar la historia antigua".³¹ Nuestra identidad histórica, el soporte que permanece en medio de los cambios epocales, es precisamente la intrínseca hermandad de los hombres que piensan, que se dan la mano de generación en generación creando un espesor en la consideración del conocimiento y de la acción, a la cual en principio todo individuo puede y debe acceder. En el pasado próximo, el conocimiento de la naturaleza ha emprendido una marcha segura, gracias precisamente a un ejercicio racional crítico por definición, que rechaza o por lo menos pospone lo establecido. ¿Qué se requiere para que el ejercicio crítico se extienda? ¿Cómo se puede expandir la facultad de juzgar? ¿Cómo hacer para que los hombres piensen? En el fondo la pregunta es miope: si los hombres no piensan es porque no los dejan, ya que "es posible que el público se ilustre a sí mismo, algo que es casi inevitable si se le deja en libertad".³²

La publicidad es la forma de la Ilustración:

...para esta Ilustración únicamente se requiere libertad, y por cierto, a menos perjudicial entre todas las que llevan ese nombre, a saber, la libertad de hacer siempre y en todo lugar uso público de la propia razón.³³

La cultura crítica como ejercicio ampliamente social, plenamente público y establecido de jure, requiere como precondition el

ejercicio de quien, en la actual condición sociohistórica, de facto dispone de medios e instancias de expresión pública. Kant está convencido que, por pequeño y limitado que sea, ese público ilustrado siempre ha existido. La primera tarea que se impone a tal público es la ampliación de sí mismo, la incorporación extensa del resto de los hombres a su esfera dialógica, el esfuerzo por legitimar para todos lo que aún a pequeña escala ya se goza. Regresemos al texto que abrió nuestra exposición:

Ilustrar al pueblo es enseñarle públicamente sus deberes y derechos con respecto al Estado al que pertenece. Como aquí se trata de derechos emanados del buen sentido común, sus heraldos e intérpretes naturales ante el pueblo no son los profesores oficiales de derecho, encargados por el Estado, sino los profesores libres de derecho, es decir, los filósofos, que justamente a causa de esta libertad que se permiten, son motivo de escándalo para el Estado, que no quiere hacer más que reinar, y son difamados, bajo el nombre de propagadores de luces como gente peligrosa para el Estado; no obstante que sus voces no se dirigen confidencialmente al Estado, implorándole que considere esa necesidad a la que tiene derecho; lo cual no puede hacerse más que por el camino de la publicidad, cuando el pueblo entero quiere presentar sus quejas. Así, la prohibición de la publicidad impide el progreso de un pueblo hacia lo mejor, incluso en lo que concierne al mínimo de sus exigencias, es decir, a su simple derecho natural.³⁴

El ejercicio primero -prioritario, no primero en el orden cronológico- de la publicidad es la crítica al gobierno en cuanto éste reduce o bloquea el acceso mismo a la publicidad, negando con ello el derecho más elemental de desarrollar las propias capacidades y comprometiendo peligrosamente el futuro. Los filósofos no deben sugerir secretamente el respeto a la dignidad de los ciudadanos. Portavoces del pueblo y en esta medida sus representantes, los filósofos deben "vocear" los atropellos, oponer representaciones contrarias a las disposiciones que no cumplen el principio de publicidad, dar cauce público a las quejas o gravamina.

Así, la libertad de escribir -mantenida en los límites del respeto y del amor por la constitución en que se vive, mediante el modo de pensar liberal de los súbditos que inspira esa constitución (y en esto los escritores mismos se limitan mutuamente, a fin de no perder su libertad)- es la única salvaguardia de los derechos del pueblo.³⁵

Pero ¿no está proponiendo Kant la autocensura, que haría de la defensa de los derechos del pueblo sólo un deseo piadoso? Para entender adecuadamente la concepción de Kant sobre este ejercicio de publicidad, hay que tomar en cuenta lo que hemos dicho en 2.3. En esa ocasión expusimos los tres casos en que puede juzgarse la injusticia en el proceder del gobernante: la interpretación errónea que algunos ciudadanos tienen de una disposición legal, la ejecución errónea del poder del gobernante en un caso determinado y la violación del ejecutivo de las bases mismas de la constitución legal. La salvaguardia de los derechos del pueblo a la que se refiere Kant vale para el segundo caso:

El súbdito que no está en rebelión tiene que poder admitir que su soberano no quiere ser injusto con él. Por consiguiente, como cada miembro tiene sus derechos inalienables, a los que no puede renunciar aunque quisiera, y acerca de los cuales él mismo está facultado para juzgar, y como por otro lado la injusticia de la que, según su opinión, es víctima no puede, según esa hipótesis, producirse sino por error o por ignorancia por parte del poder soberano de ciertos efectos de las leyes, es necesario conceder al ciudadano, y esto con permiso del soberano mismo, la facultad de hacer conocer públicamente su opinión acerca de lo que en las disposiciones de ese soberano le parece ser una injusticia para con la comunidad. Pues admitir que el soberano no puede incluso equivocarse o ignorar alguna cosa, sería representarlo como un ser agraciado con inspiraciones divinas y superior a la humanidad.³⁶

Es decir, Kant considera que el derecho a publicar las *gravamina* debe explicitarse en la constitución del Estado de Derecho; "con permiso del soberano mismo" no se refiere a dejar a la arbitrariedad del soberano si las *gravamina* deben publicarse o no en cada caso, sino que tal derecho debe legalizarse según el principio de publicidad jurídica, lo cual no se puede conceder a las proclamas de rebelión. De esta manera se puede establecer judicialmente si cada gravamen cumple o no la preexistente regla de expresión pública; un gravamen puede o no ser adecuado materialmente, pero es legítimo o adecuado formalmente con tal que no sea un franco llamado a rebelión, que, ese sí, contradice el entero marco legal. Lo que habría que preguntarse es si Kant no está dando acriticamente por descontado que las (posibles) injusticias sólo corresponden al segundo caso de los tres planteados. Con respecto del primero es consistente, pues dando cauce a un gravamen que no está adecuadamente planteado, se brinda la ocasión de que sea objeto de público examen y se sentencie su invalidez, su carencia de fundamento. Con respecto del tercer caso, y dado que Kant sólo puede justificar la reforma por unanimidad, tal unanimidad sólo podría construirse a partir de un examen público gradualmente extensivo; pero en ese caso no puede esperarse razonablemente que el gobernante se mantendrá cruzado de brazos mientras los gobernados deciden si deben deponerlo o no.

La perplejidad que producen los planteamientos kantianos no debe minimizarse. Los dos últimos textos que hemos citado provienen de un artículo, Sobre el refrán: eso puede ser correcto en teoría pero no sirve para la práctica (TP), publicado en septiembre de 1793. Se puede notar que Kant equipara inmediatamente al gobernante con el soberano, pero no es de extrañarse; cuando en 1797 haga una exposición más formal en los Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho (MAR), sostendrá que el soberano es ciertamente el pueblo, pero sólo como "ente de razón" que efectivamente se concreta en el gobernante.³⁷ La debilidad de Kant está en presumir y no en exigir la buena voluntad del gobernante, pues la defensa de los derechos vale sólo si éste lo desea; a pesar de que no se hace depender a priori los derechos de su voluntad, a posteriori sólo cabe apelar al buen juicio del gobernante para que tales derechos se formulen como constitución explícita y sólo entonces puedan ser

reivindicados por vías legales. "El peligro -apunta Williams- en seguir el procedimiento de Kant es caer en un dualismo en el que condonemos todo lo presente en el nombre de un brillante y mejor futuro que de hecho nunca llegará."³⁸

Cuando antes nos preguntamos por la autocensura con respecto a la libertad de escribir, lo hacíamos a partir de la afirmación kantiana de que "los escritores mismos se limitan mutuamente, a fin de no perder su libertad". Kant no dice que el cada escritor se autolimita, sino que lo hacen lo unos con los otros. El público examen es lo que dilucida el gravamen; más aún, Kant está publicando el artículo a que nos referimos como una crítica a otro escritor, Achenwall, que defiende el derecho a destronar al tirano. Se podría conjeturar que Kant está previniendo a un autor y a sus seguidores de expresar públicamente algo que pone en peligro su libertad de escribir, recomendando un silencio táctico; sin embargo la contextualidad de la vida y obra de Kant no autoriza tal repliegue como si nuestro filósofo fuera un criptorevolucionario. La posición kantiana es estratégica: dice a Achenwall "Te digo públicamente que estás equivocado al decir públicamente que es lícito (contextual con el derecho y por ende constitutivamente público) derrocar al tirano". Kant censura a Achenwall por mezclar el principio de felicidad con el ordenamiento jurídico, pero no está pidiendo que sea acallado extradiscursivamente; piensa que el ejercicio de la publicidad de él, de Kant, limita el ejercicio del "muy prudente, preciso y modesto Achenwall en sus lecciones de derecho natural".³⁹

Kant no quiere restringir la libertad individual de juicio y de conciencia, sino restringir la presión del individuo sobre otros, esto es, que la búsqueda activa tiene límites comunitarios. Un gobierno efectivo requiere la aceptación de un gran número de reglas y prácticas que no pueden interrumpirse sin hacer peligrar los fines a los que el gobierno sirve. Sería autocontradictorio que el uso de la razón chocara con el orden público de esta manera.⁴⁰

La tutoría no es legal, pero no podemos exigir legalidad por medios ilegales. A Kant le interesa combatir al soberano hobbesiano, o más bien, concederle el privilegio de coacción sin negar derechos inalienables al ciudadano. La libertad de escribir que deben tener los ciudadanos es necesaria también para el gobernante y negarla es negarle a éste el conocimiento de aquello que modificaría si supiera. Pero inspirar al soberano el recato de que el pensar por sí mismo y declarar el propio pensamiento podrían provocar disturbios en el Estado significa tanto como despertarle desconfianza para con su propio poder o incluso odio contra su pueblo.⁴¹

Kant está usando la publicidad crítica para discernir la legitimidad de dos clases de proposiciones distintas. No hay una facultad de conocer para la política real, pues en ella se presentan fenómenos sin que tengamos serie dada de antemano. La conformación de la sociedad presente es objeto de proposiciones cognitivas mientras que los cambios futuros en el mundo son entes de razón.⁴² Reducir lo político a lo cognitivo, como lo hace el político práctico, regirse por lo que funciona y no por lo legítimo, contraviene el fin de la razón, lo cual no sólo es indigno sino peligroso. En efecto, si el gobierno sanciona la pura experiencia efectiva como determinante de lo político está contradictoriamente invitando a su destrucción:

[El gobierno puede considerar que] los hombres pueden tener por cierto en la cabeza los derechos que les pertenecen, pero la dureza de sus corazones hace que no puedan ni merezcan ser tratados en consecuencia y por tanto sólo un poder supremo que proceda según reglas de prudencia podría y debería mantenerlos en orden. Pero este salto desesperado (salto mortale) es de una especie tal que, en cuanto no se trata del derecho sino únicamente de la fuerza, el pueblo también podría ensayar la fuerza propia y así volver insegura toda constitución legal.

Inversamente, deducir de una proposición teleológica (la aproximación de la comunidad al fin de la Razón) consecuencias cognitivas, como hace el revolucionario, es caer en la ilusión trascendental. Ante esto sólo cabe el desengaño:

Quizá mediante una revolución sea posible derrocar el despotismo personal junto a la opresión ambiciosa y dominante, pero nunca se consigue la verdadera reforma del modo de pensar (*Denkungsart*), sino que tanto los nuevos como los viejos prejuicios servirán de riendas para la mayor parte de la masa carente de pensamiento.⁴³

La sentencia de la crítica es que uno y otro proceder son inválidos, pero que la exigencia que sostiene debe atenderse. Es necesario encontrar un paso que involucre la especie humana real y su sociedad con el interés práctico de la razón. Relacionarlas implica atender el encadenamiento fenoménico tanto como una finalidad que sólo la libertad puede cumplir. La relación sólo puede darse en un ejercicio de crítica, una presentación indeterminada de cómo la sociedad puede acercarse a su fin sin agotarlo. Tal ejercicio es un cultivo, una cultura, una *Bildung*. Esclarecer las prácticas sociales a la luz de la libertad: eso es Ilustración. Lo que propone Kant no es tanto una tercera vía entre el revolucionario y el cínico, un tercer territorio entre lo cognitivo y lo teleológico; más bien una navegación que nos mantenga ambas pretensiones a la vista.

La Ilustración es publicidad, sacar la filosofía de la escuela para que entre al mundo, aclarando y acelerando el movimiento trascendental de la historia. Por supuesto, a los primeros que hay que animar al proyecto ilustrado es a los filósofos mismos:

Sin embargo, es más tolerable ver que un ignorante considera que en su presunta práctica la teoría es inútil y superflua, que ver que un razonador concede que la teoría es buena para la escuela (más o menos para ejercitar la inteligencia) pero que en la práctica ocurre algo enteramente distinto, que cuando se pasa de la escuela al mundo, uno advierte que ha perseguido ideales vacíos y sueños filosóficos; en una palabra: que lo que es plausible en la teoría no tiene validez alguna para la práctica.⁴⁵

Kant aclara que la práctica puede rechazar en un caso determinado la teoría cuando ésta se ocupe de los objetos de la intuición representados sólo por conceptos, como ocurre con la filosofía especulativa. Sin embargo la cosa es distinta cuando la teoría se basa en el concepto del deber, cuando la filosofía es "práctica" en el profundo sentido de la palabra, "pues no sería un deber intentar cierto efecto de nuestra voluntad, si ese efecto no fuera posible en

la experiencia (sea ese efecto pensado como consumado, o como aproximándose constantemente a su consumación)"⁴⁶ como ocurre con el caso del progreso de un pueblo hacia lo mejor. La incommensurabilidad entre lo teórico y lo práctico no significa, como tuvimos oportunidad de mostrar en el segundo eje del proyecto kantiano, su escisión. Su no correspondencia es, del lado de lo práctico, la contrafactualidad necesaria para no rebajar las exigencias del deber⁴⁷:

Pues aquí se trata del canon de la razón (en lo práctico), donde el valor de la práctica reposa enteramente en su adecuación a la teoría que le sirve de base, y todo está perdido si las condiciones empíricas y, por tanto, contingentes de la ejecución de la ley se convierten en condiciones de la ley misma, y si, en consecuencia, una práctica calculada sobre un resultado probable según la experiencia sucedida hasta ahora resulta autorizada a dominar la teoría subsistente por sí misma.⁴⁸

La Ilustración debe intentarse aunque nunca antes haya tenido éxito y aunque no lo fuera nunca a tener, pero es razonable esperar que suceda. Del lado de lo cognitivo, la historia es un caos, pero suscita en los hombres un afecto negativo que espolea al mejoramiento: "del sentimiento de los males que ellos mismos se causaron, saben extraer, cuando éste se vuelve muy grave, un impulso para proceder mejor que antes de ese estado".⁴⁹ Es esta "desazón como forma de provecho" la que nos impide entregarnos al dominio de la realidad sobre nosotros y a ceder a la tentación de la violencia.⁵⁰

Comunicar la madurez pensante limita el despotismo, la tutoría ejercida sobre los ciudadanos como niños. La cuestión de cómo pasar de la situación previa al Estado de Derecho, sin faltar a los principios de éste, es irresoluble en términos jurídico-políticos. Según Kant, si se violan los principios y se va a la revuelta, no hay ninguna garantía de que ese violación cese tras la revuelta y que no se caiga en un despotismo peor que el primero. Si se respetan, no hay ninguna garantía de que llegue efectivamente la constitución deseada. Sólo el contexto macro, la educación en la historia, dará la solución. Se necesita que los filósofos asuman su papel e ilustren las costumbres, las creencias, los presupuestos sobre los que se funda la configuración actual de la sociedad. En Kant lo racional es real pero sólo como tensión práctica. La liberación de la autoculpable tutela significa ilustración, formulado para el individuo en la máxima subjetiva de pensar por sí mismo. En cuanto a la humanidad como conjunto, denota pero no prueba una tendencia objetiva, progreso hacia un orden de justicia perfecto. En ambos casos la ilustración debe ser medinda por la publicidad encomendada a los filósofos, pues la tutela se hace una segunda naturaleza. Esta sociedad, su religión y sus leyes, no se prestan mucho para la marcha segura, pero la misma cultura crítica en la Kant ubica su contribución acerca la madurez deseada:

Se puede avanzar también en la cultura ciegamente y sin plan, y la naturaleza no nos ha dejado elección. Pero si casi hemos llegado, al final se impone establecer un plan: de educación de gobierno, de religión, en el que la felicidad y la moral serán los puntos de referencia.⁵¹

Cada hombre está llamado a participar activamente en esta cultura crítica, a intervenir en el diálogo público, a ser él mismo un publicista. La constitución colectiva de nuestro conocimiento y nuestra acción actualiza la humanidad en cada individuo y, como se dijo antes, el respeto a la dignidad de la humanidad en nosotros es el primer derecho y el primer deber de la vida en sociedad.

En lo que concierne a su propia persona, un hombre puede eludir la Ilustración, pero sólo por un corto tiempo en aquellas materias que está obligado a saber, pues renunciar a ella, aunque sea en pro de su persona y con mayor razón todavía para la posteridad, significa violar y pisotear los sagrados derechos de la humanidad.

Así que el ilustrador, el propagador de luces, con su misma acción discursiva defiende los derechos del pueblo porque ya los ejerce, porque al apelar al sentido común de su público le reconoce su dignidad, porque al criticar al gobierno nos acerca al Estado de Derecho pleno. Si criticar es pensar por sí mismo, el ejercicio de la publicidad es el preludio de la libertad de actuar:

Una vez que la naturaleza, bajo esta dura cáscara (o sea, bajo un gobierno en el que se puede razonar, pero no resistir), ha desarrollado la semilla que cuida con extrema ternura, es decir, la inclinación y vocación al libre pensar; este hecho repercute gradualmente sobre el sentir del pueblo (con lo cual éste se va haciendo cada vez más capaz de la libertad de actuar) y, finalmente, hasta llegar a invadir los principios del gobierno, que encuentra ya posible tratar al hombre, que es algo más que una máquina, conforme a su dignidad.⁵³

3.3 Profetismo activo: el filósofo como ciudadano.

La historia para Kant es progresiva: arranca del mecanicismo de la razón y la libertad, con el consecuente escape del mecanismo natural, o mejor, con el paso del encadenamiento causa/efecto a la dinámica potencia/cumplimiento, disposición/fin; pasa por la insociable sociabilidad, a través del establecimiento del Estado, y tiende a la Paz Perpetua, a través de la Federación de Estados. La meta última - reguladora, directora, atrayente - es la perfección moral; perfección alcanzable sólo por la especie y no por el individuo, meta contradictoriamente histórica pero no empírica. El aspecto tal vez más interesante es la voluntad kantiana de aclarar el sentido de la etapa actual, una ontología del presente que finalmente es un intento de autocomprensión del aporte filosófico de Kant mismo; la Ilustración que se reconoce como tal. En la Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración? (WA), a la que ya nos hemos referido, Kant introduce un tipo de cuestionamiento que tendrá profundas resonancias en la marcha posterior de la filosofía. Foucault explica:

En la respuesta que Kant intenta dar a esa pregunta trata de mostrar en qué medida este elemento es a la vez portador y signo de un proceso que concierne al pensamiento, al conocimiento, a la filosofía; pero se trata igualmente de mostrar en qué y cómo aquel que habla en tanto pensador, en tanto que científico, en tanto que filósofo, forma parte él mismo de este proceso, y (aún más) cómo ha de desempeñar

una determinada función, en ese proceso en el que a la vez será elemento y actor.⁵⁴
Este proceso que es la Ilustración es publicidad, y en la interrogación planteada comparece también el que pregunta; en la Ilustración el filósofo sale de la escuela y ocupa su lugar en el mundo:

Es ese nosotros el que está en trance de convertirse para el filósofo en el objeto de su propia reflexión, y, en consecuencia, se afirma la imposibilidad para él de poner entre paréntesis la pregunta acerca de su singular pertenencia a ese nosotros.⁵⁵

¿Cómo pertenece entonces el filósofo al nosotros de su presente? Su actividad crítica le permite conectar la consideración de la sociedad real con el interés práctico de la razón, lo fenoménico con la finalidad. Cuando el filósofo interviene públicamente en el marco social, lo hace guiado por la representación de la idea del futuro mejor, del cumplimiento progresivo de la obra de la libertad, de la gradual consumación de la finalidad. Para expresarlo a través de una proposición crítica, pues aquí no caben proposiciones cognitivas, lo que el filósofo está planteando en su ejercicio de publicidad es una historia profética. Como historia, está fijada en el proceso real, pero en tanto profética, apunta a la finalidad, al todo moral. Así el filósofo responde afirmativamente a la cuestión de si el género humano se halla en constante progreso hacia mejor; la afirmación de que una historia *a priori*, profética, es posible reside en que "...el profeta hace y organiza él mismo los hechos que predice".⁵⁶

El profetismo activo es la función del filósofo como ciudadano. Su respuesta al presente le da la conciencia de que no hay que cantar victoria antes de tiempo, aunque sí esperar razonablemente que su ejercicio organice los hechos.

Si nos preguntamos si vivimos en una época ilustrada, la respuesta es no, pero sí en una época de Ilustración. Todavía falta mucho para que los hombres, tal como están las cosas, considerados en su conjunto, puedan ser capaces o estén en situación de servirse bien y con seguridad de su propio entendimiento sin la guía de otro...sin embargo, es ahora cuando se les ha abierto el espacio para trabajar libremente en este empeño, y percibimos inequívocas señales de que disminuyen continuamente los obstáculos para una Ilustración general, o para la salida de la autoculpable minoría de edad.⁵⁷

Trabajar libremente en este empeño, el libre y público examen de los problemas sociales, religiosos y políticos, la publicidad, es la manera como entendía Kant su participación activa en el futuro que profetizaba. La ontología del presente es a veces un canto revolucionario y cuasiarquista de la libertad de pensamiento y del progreso de las luces, y a veces una sombría resignación ante la manifestación contemporánea del poder despótico, basado en último término en el mal radical de la naturaleza humana. Kant piensa que luces y sombras cumplen indefectible y necesariamente (para el proceso, no para los protagonistas) las etapas previstas por la Naturaleza (o la Providencia) para la humanidad. La gradual educación del género humano, la ilustración de sus costumbres, hábitos, ideas

científicas y religiosas permitirán un uso más propio de la libertad que ahora se encuentra supeditada a déspotas y tutores de dudosa integridad. Por momentos Kant se ilusiona con una planificación racional/moral del futuro de la humanidad; en otros piensa que tristemente llegaremos a la sociedad mundial justa sólo al dramático precio de guerras y abusos monstruosos. En todo caso, este futuro lo podemos apresurar en la medida en que tengamos su concepto claro, que nos impulse a actuar en consecuencia; si somos actual o potencialmente libres, el futuro deseado tiene que proyectarse como el resultado de un esfuerzo consciente.

...la naturaleza humana lleva consigo no serle indiferente ni la época más lejana de la humanidad futura si puede tener la seguridad de que llegará. Indiferencia que en nuestro caso es menos probable, pues parece que tomando por nuestra parte disposiciones racionales, podríamos apresurar la llegada de esa época tan dichosa para la posteridad.⁵⁸

En el esfuerzo para realizar el imperativo categórico a escala planetaria -para llegar al deber ser de la ciudadanía completa de la especie humana- la educación, la formación (*Bildung*) tiene un papel clave, como se afirma en el Octavo Principio de Idea de una Historia Universal en sentido cosmopolita:

...así surge, gradualmente, interrumpida por delirios y fantasmas, la ilustración, como un gran bien que la humanidad ha de preferir a los egoístas deseos de expansión de sus imperantes, con sólo que comprenda su propio beneficio. Pero esta ilustración y con ella cierta participación cordial en lo bueno que el hombre ilustrado, que lo comprende perfectamente, no puede evitar, tiene que subir poco a poco hasta el trono y cobrar influencia sobre sus principios de gobierno. Aunque -por ejemplo- los gobernantes del mundo no disponen de dinero alguno para establecimientos de enseñanza pública ni para nada que se refiera a mejorar el mundo, porque ya está comprometido para la próxima guerra, no puede menos que encontrar útil el no impedir los esfuerzos, débiles y lentos, es verdad, de sus pueblos en ese sentido.⁵⁹

Kant también toma en cuenta el despliegue del liberalismo económico como factor determinante en este futuro, pues la supresión de controles se ha revelado como una expansión de la prosperidad material.⁶⁰ Se trata ciertamente de una historia occidental etnocentrista: los otros pueblos son episódicos y hasta entrar en contacto con Occidente comienzan a existir.⁶¹

Está plenamente justificado que la obra de Kant a la que nos venimos refiriendo se titule Idea. Una idea no es una presentación cognitiva, sino crítica, y no puede ser declarada falsa o verdadera sino útil o inútil. Su utilidad es práctica, ética, pues nos plantea un deber, que podemos representar como el juicio que el futuro dictará sobre nuestro presente. La sentencia dependerá de que tan dignamente hayamos contribuido, y esto vale también para los gobernantes, a la realización de la sociedad cosmopolita, la comunicación de los seres racionales, la publicidad.⁶² El profetismo activo se concibe en frontal oposición a los secretos de Estado; en el arco que va de Hobbes, que pone en la entrega a la voluntad fáctica del soberano toda fuente de certeza, a Kant, que concibe la legitimidad en

términos de publicidad, se ha producido el giro, al menos teórico, del acceso universal a la decisión política. El mundo de las letras, donde sólo vale el mejor argumento, se ha convertido en una instancia política. Habermas explica:

La literatura apologética que defendía los secretos de Estado tematizó los medios a través de los cuales el príncipe podría mantener el *jura imperii*, su soberanía, es decir, traer a cuento justo aquellos *arcana imperii*, el entero catálogo de prácticas secretas inaugurado por Maquiavelo que aseguraban el dominio sobre el pueblo inmaduro. El principio de publicidad fue sostenido después en oposición a la práctica de los secretos de Estado.⁶³

La Faz Perpetua (eF) llama a la publicidad "principio trascendental afirmativo del derecho público" en el sentido que es la garantía a priori de la coincidencia entre el derecho como legitimidad y la política como el arte de lo posible; la publicidad corta el nudo que el político maquiavélico no puede desatar, pues como ya se dijo, su proceder ilegítimo lo pone como blanco de toda arbitrariedad del pueblo, con tal que sea posible. Todo lo justo es público, pero no todo lo público es justo, pues un tirano confiado en su poder fáctico puede tener el cinismo de publicar sus injusticias, incluso como medio para atemorizar a sus súbditos y disuadir todo intento de reforma. El profetismo activo controla que el ejercicio político se formule en términos de legalidad y no de "benevolencia", término que encubre y justifica las maniobras ocultas del poderoso:

Esta astuta conducta de una política tenebrosa quedaría completamente anulada por la publicidad de sus máximas si se atreviera al mismo tiempo a permitir que el filósofo diera también las suyas a la publicidad.

El gobernante como agente del Estado no otorga los derechos como una gracia, sino que cumple simplemente con su deber, ejercita su función, que es la única que justifica su condición especial con respecto de los demás miembros de la colectividad. Más adelante regresaremos a esta importantísima función de la publicidad como control del gobierno, pues su actualidad -de la que Kant es testigo privilegiado- no ha cesado.

Resumiendo: El proyecto de Kant exige que la filosofía deje de ser uno más de los sectores de actividad profesional opcional, y se convierta en un modo de pensar que enhebre toda la marcha social. Pero para que tal cosa suceda, se exige una transformación de la filosofía misma y de sus hasta entonces detentadores. La filosofía tiene que ser crítica para entrar al mundo, para ser accesible, para enraizarse en la capacidad de juicio de todo hombre. Los filósofos, por su parte, deben dejar su ridículo poder de escolarcas, cambiar de actitud intelectual por la conciencia de su pequeñez delante del ideal del pensamiento total, y ponerse al servicio de sus contemporáneos. Este servicio es ante todo una defensa, una interpelación al gobierno que olvida fácilmente su función. Así considerado, el filósofo anuncia un futuro mejor en cuya construcción está desde ya comprometido. Su profetismo es activo, su discurso es acción que contrabalancea la efectividad de la pura fuerza. Sin embargo, sigue siendo miembro de la sociedad y no puede alegar, ni le concederán, un estatuto diferente a sus conciudadanos; él también tendrá que obedecer. Según Foucault, Kant transforma la filosofía

hasta entonces esotérica en una crítica del presente, que contesta a la provocación del momento histórico; una ontología del presente. La expresión foucaultiana es afortunada: ontología del presente habla de proceso contradictorio, de libertad irrenunciable pero encadenada, de razón radical pero obediente, como Kant se concebía a sí mismo. La publicidad, la Ilustración, no sólo es crítica; es una formación y la supone. Preguntémosnos ahora por la publicidad como formación.

NOTAS

1 Acerca de la Ilustración como "desengaño", cfr. SUBIRATS, Eduardo La Ilustración insuficiente, especialmente p76ss.

2 KrV, "Prólogo a la Segunda Edición", p11.

3 KrV, p6n.

4 Cfr. KrV, p361-362.

5 KrV, 362.

6 Para la interpretación de la facultad de juzgar en todo este capítulo, seguimos la propuesta de LYOTARD, Jean-Francois El entusiasmo, p24-50.

7 No está por demás asentar la perspicacia de Kant; en 1930 Gödel demostrará que todo sistema formal válido es necesariamente incompleto. Cfr. GÖDEL, Kurt Obras Completas, p41-89.

8 Cfr. LYOTARD, op. cit., p38-40.

9 Cfr. LYOTARD, op. cit., p39. Lyotard propone el término "Archipiélago", pero Kant ya había hecho la referencia: "Se trata de un mar sin riberas en donde el progreso no deja huella alguna y cuyo horizonte carece de término visible que permitiera percibir cuán cerca se esté de él" MLW, Primer Manuscrito, p7.

10 Cfr. LYOTARD, op. cit., p44.

11 SANER, Hans Kant's Political Thought, p66.

12 id.

13 NANCY, Jean-Luc "Dies Irae", p54 en DERRIDA, op. cit.

14 Cfr. LYOTARD, op. cit., p25.

15 HABERMAS, Jürgen The structural transformation of the public spheres, p106.

16 KU, p270.

17 Cfr. KORTIAN, Garbis "Le droit de la philosophie dans la controverse politique", p148 en DERRIDA, Jacques et al. La Faculté de Juger. Sobre este planteamiento no es extraño descubrir temas que Sartre desarrollará extensivamente; cfr. IRIBARNE, Julia V. La libertad en Kant, p15.

18 KrV, p225.

19 KrV, p326.

20 KrV, p327.

21 Cfr. KORTIAN, op. cit., p142.

22 Cfr. SCHAUER, Frederick Free Speech, p15-16.

23 Hans Scheuerl contrasta la antropología de Herder -el hombre como una armonía de fuerzas intelectuales y sensibles- con la de Kant, donde la parte fenoménica -el "carácter sensible"- debe ubicarse debajo y dominado por el hombre como sede de la razón y la libertad -el "carácter inteligible". Herder consideró el rigorismo ético de Kant un acto de barbarie refinada; "pero el interés de Kant se centró desde el principio en otra cuestión: trató de aislar y de asegurar lo que eleva al hombre sencillamente por encima del mundo empírico de la

violencia, lo que le confiere la posibilidad de librarse de las determinaciones de su existencia". SCHEUERL, Hans Antropología Pedagógica, p169.

24 Cfr. KORTIAN, op. cit., p149.

25 Cfr. MUGUERZA, "Habermas en el Reino de los Finos", p115-118. Esto es ciertamente un empeño contrafáctico, pues juzgando el curso de la historia, el diálogo aparece como "un precario islote de racionalidad en un mar de violencia" (id., p116). Como expone Agnes Heller y Muguerza comenta ahí mismo, las condiciones iniciales de asimetría en el diálogo -típicas de una sociedad dividida- impide considerar inválido éticamente todo recurso a la acción estratégica. KOSELLEK, Reinhardt Critique and Crisis, p80ss. sostiene que no se puede reducir cierta medida de compulsión y conflicto al estatus de diferencias racionales de opinión. Como sugiere Muguerza, la mejor opción sería considerar válida la acción estratégica en cuanto es comunicativa, es decir, en cuanto tiende a establecer las condiciones perdidas de diálogo. La acción estratégica válida éticamente, sin embargo, no incluye la violencia. La cultura es la determinación, no siempre lograda, de reducir la acción estratégica en favor de la interacción comunicativa.

26 "La liberación de la superstición llámase Ilustración, porque aunque esa denominación se da también a la liberación de los prejuicios en general, la superstición puede ser llamada, más que los otros, prejuicio, porque la ceguera en que la superstición sume y que impone incluso como obligada, da a conocer la necesidad de ser conducido por otros, y por tanto, más que nada el estado de una razón pasiva". KU, p270.

27 WA, p17.

28 WA, p18.

29 Cfr. RUBIO, José "La influencia de Rousseau en la filosofía práctica de Kant", p45-48.

30 Cfr. KrV, "Prólogo", p5-6.

31 CWA, p65.

32 WA, p18-19.

33 WA, p19.

34 KANT, El Conflicto de las Facultades (SF), p114-115. El subrayado es nuestro y las modificaciones de la traducción se hacen con base en ETSLER, Rudolf KantLexikon, artículo "Publizität", p438.

35 TP, II, p69.

36 TP, II, p68-69.

37 Cfr. MAR, p177.

38 WILLIAMS, Howard Kant's Political Philosophy, p276.

39 TP, II, p62.

40 WILLIAMS, op. cit., p156.

41 TP, II, p70.

42 Cfr. LYOTARD, op. cit., p54-58.

43 TP, II, p73-74.

44 WA, p17.

45 TP, "Prólogo", p11.

46 TP, id., p12.

47 "Pues se podría alegar con Kant que -a diferencia de lo que ocurre con una 'idea teórica' o hipótesis científica- una hipótesis moral o 'idea práctica' es reduplicativamente contrafáctica y su contrafacticidad la exime incluso, versando como versa sobre 'lo que no existe, pero podría llegar a existir'...de la obligación de

congraciarse con los hechos, a los que continuaría testarudamente contrariando mientras éstos no se acomodan a sus exigencias"

MUGUERZA, op. cit., p102.

48 TP, "Prólogo", p13.

49 SF, p102.

50 Cfr. MUGUERZA, op. cit., p120-121.

51 KANT, Reflexión # 1523 (1780) en RUBIO, op. cit., p47.

52 WA, p23.

53 WA, p25.

54 FOUCAULT, Michel "¿Qué es la Ilustración?" en Saber y Verdad,

p199.

55 id.

56 SF, p102.

57 WA, p23-24.

58 GWA, p58. El subrayado es nuestro.

59 GWA, p59-60.

60 Cfr. GWA, p58-61.

61 Cfr. GWA, p62; 65.

62 Cfr. GWA, p64-65.

63 HABERMAS, op. cit., p51.

64 eF, p246.

4. PUBLICIDAD COMO FORMACION

El profetismo activo, la responsabilidad de formación que según Kant el filósofo tiene con respecto de sus coetáneos, se actualiza en la *Öffentlichkeit*, en el uso público de la razón. Es entonces necesario aclarar en qué consiste tal uso, cómo y en qué medida la constitución a priori de la razón da cauce a su cristalización histórica, no sólo en el filósofo sino también en su público. En este capítulo se tratará de explicar las instancias de la formación, la tensión entre ideal regulativo e historia efectiva, y finalmente cómo ejerció Kant mismo la publicidad en lo que él consideraba su presente propio.

4.1 Formación, conducción y tutoría

La función del filósofo para Kant tiene una doble radicalidad: por un lado, es responsable del establecimiento de criterios que garanticen la legitimidad de los distintos discursos; la posibilidad que tiene el filósofo de mantener fluidas las vías del conocimiento y de la acción, mostrar conexiones y abrir nuevas rutas es, de hecho, más importante que su aporte doctrinal o "sistemático" (en el sentido de explicitar contenidos). Su función permanente, su actividad constante es la de aclarar, formalizar las condiciones de posibilidad del conocimiento y de la acción a través de los conceptos puros. Después otros vendrán a dotar de contenidos; pero mientras tanto el filósofo habrá garantizado -hasta cierto punto, nunca totalmente- la marcha segura. Su actividad a este respecto incluye prevenir y educar la inicial torpeza que todo hombre muestra al ejercitar sus capacidades, pero esto sólo representa un pequeño obstáculo, pues la principal dificultad a vencer no es el defecto, sino el exceso: las injustificadas pretensiones del entendimiento, que llevan a la ceguera dogmática o al suicidio escéptico. Esta permanente función de cartógrafo de las capacidades humanas se encuentra, para Kant, "sobredeterminada" por la urgencia del presente, y en esto reside la segunda radicalidad: Kant piensa vivir en una época que por su desgarramiento puede ser el punto de quiebre (*punctum flexus contrarii*, le llama²) para que el desarrollo, el progreso hacia mejor, trascienda el ámbito de lo abstracto y acelere el movimiento immanente de la historia. Las condiciones de posibilidad del conocimiento y la decisión en general están inextricablemente unidas a las condiciones de posibilidad del conocimiento y la decisión hoy y para todos. De ahí la necesidad de Ilustración, del uso público de la razón, del libre y público examen de todas las cuestiones. Se trata de aprovechar el momento presente para conectar la originaria dignidad del ser humano (patente en su constitución epistemológica activa y aún más en su autonomía moral) con el arranque de un efectivo ejercicio de esa dignidad. Ahora bien, si los desarrollos teóricos llaman a su concretización histórica, no es menos válido que se quiera establecer la caracterización del uso público de la razón a partir del planteamiento de la dinámica de las facultades.

Para Kant, como hemos visto, el conocimiento teórico enfrenta una profunda e ineludible tensión. Por una parte, sólo el entendimiento le puede dar principios constitutivos a priori, es decir, sus contenidos son objetivos sólo en la medida en que han sido configurados a partir del tiempo y el espacio, y subsumidos en las

categorías. Esto quiere decir que sólo hay conocimiento teórico de lo fenoménico, y que lo suprasensible como tal es inaccesible. Por otra parte, sólo la razón -capacidad no teórica- puede mostrar al entendimiento el fin de todo conocimiento, esto es, la posibilidad nunca cumplida de contemplarlo todo según un principio de integralidad. Los conceptos de la razón son ideas, conceptos sin objeto de intuición, pero gracias a ellos se contiene

...las inquietantes pretensiones del entendimiento que - puesto que tiene la facultad de establecer a priori las condiciones de la posibilidad de todas las cosas que él puede conocer- cree por eso también haber encerrado en esos límites la posibilidad de todas las cosas en general...

Si se permite que el entendimiento rebese su territorio, se identificará con el Entendimiento Arquetípico y tranquilamente creará sus supuestos objetos. Pero por definición, el Entendimiento Arquetípico es único y su arbitrariedad es legalidad. En cuanto el filósofo que inconsideradamente se ha colocado al centro total haga pública su pretensión, recibirá una lluvia de objeciones, pues el resto de los filósofos preferirá ciertamente la arbitrariedad propia a la ajena. Si inversamente, el filósofo se limita al territorio del entendimiento y niega todo otro orden de validez, se enfrentará a la incómoda necesidad de renunciar a saber para qué sirve lo que sabe y, en la autocontradicción performativa, si la experiencia autoriza de la experiencia es válida. Dogmáticos y escépticos se enfrentarán sin solución posible mientras no se aclare la "economía política" de las facultades, las articulaciones y sobredeterminaciones que hay entre el conocimiento y la decisión. Por eso el filósofo debe empeñarse constantemente en profundizar esta economía -o para seguir la simbólica kantiana de mar, islas, territorios, horizonte- esta peculiar geografía.⁴ El examen público requiere de un lenguaje común; la responsabilidad del filósofo crítico para con sus contemporáneos debe partir cronológicamente del establecimiento de las reglas del discurso en el que se dará la formación.⁵ La contextualidad del conocimiento es lo que Kant piensa haber establecido en KrV, y de una manera tan exhaustiva que afirma que tras ella sólo cabe una ordenación didáctica⁶; sabe que no todo mundo leerá su obra pero espera que al menos los filósofos se sirvan de la primera crítica para entender sus respectivas posiciones. En la segunda edición de KrV Kant explica que algunas variaciones en la exposición son resultado de incorporar las críticas de otros filósofos a la primera edición (otro caso de público y libre examen, publicidad) y pide que se le hagan observaciones "pues el peligro, en este caso, no está en ser refutado, sino en no ser comprendido".

El segundo paso en la formación es aclarar el sentido ético. Correspondientemente al conocimiento, la decisión recibe una formalización tópica en KpV. Kant piensa que el discurso de la dignidad es más inmediatamente contextual a su público; si después de la KrV (1781) Kant consideró necesario una presentación menos densa, los *Prolegómenos* (P, 1783), hizo que a la KpV (1788) la precediera ya una formulación menos escolástica y llena de ejemplos, la *Fundamentación* (GMS, 1785). Kant está convencido que su aporte es de formulación:

Un crítico que quiso decir algo como censura de ese trabajo [GMS], ha acertado más de lo que él mismo hubiera

podido creer, diciendo que en aquél no se expone ningún principio nuevo de la moralidad, sino sólo una fórmula nueva. Pero ¿quién querría introducir un nuevo principio de toda moralidad e inventar ésta, como quien dice, por primera vez? ¿Como si antes de él el mundo hubiese vivido sin saber lo que sea el deber o en error constante sobre este punto? Pero el que sabe lo que para el matemático significa una fórmula que determina con toda exactitud y sin error lo que hay que hacer para resolver un problema, ese no considerará que una fórmula que hace eso mismo en consideración de todo deber en general, sea algo insignificante y superfluo.

El sentido del deber es ciertamente universal y a priori pues es producido por la idea de la ley y no por sensaciones externas; su publicidad es extensiva como difícilmente lo sería cualquier otra representación:

... pues si la comunicación es dudosa -por falta del lenguaje- la moral contiene la suprema comunicabilidad de los sentimientos, de modo que ésta alcanza el mayor triunfo cuando es abstracta al máximo y no tiene en definitiva otra determinación que el mero sentimiento de nuestra receptividad de la moral.⁹

El tercer paso es, teniendo presente la articulación del conocimiento, sacar las consecuencias de la dignidad situada en la historia. Aquí es donde la formación exige ser más accesible y continua, y Kant se empeñó en ella fundamentalmente a partir de escritos periodísticos. El tono mesurado de las Críticas es sustituido en las obras históricas por un tono polémico y un uso imaginativo del discurso con profundas resonancias emotivas; dependiendo de la circunstancia un texto puede ser esperanzador, "milenarista", como ocurre con la Idea (GWA), o retador, como la Respuesta (WA), donde Kant le dice a su público que la minoría de edad es autoculpable y que en general se funda en la pereza y la cobardía. Este apasionamiento no podría ser de otra manera, pues en estos textos el filósofo le habla directamente a su público y al gobierno para que atienda a los derechos de éste último. Antes de que la publicidad sea ampliamente extensiva, lo cual ocurrirá efectivamente en el completo Estado de Derecho, la formación que el filósofo lleva adelante se dirige al mundo de las letras, a la "república científica", al Lesewelt, el "mundo de lectores". La razón radical pero obediente se empeña inicialmente en crear espesor entre aquellos que ya disponen de medios de expresión:

Entiendo por uso público de la propia razón aquí que alguien hace de ella en cuanto docto (Gelehrter) ante el gran público del mundo de los lectores (Lesewelt). Llamo uso privado de la misma a la utilización que le es permitido hacer en un determinado puesto civil o función pública. Ahora bien, en algunos asuntos que transcurren en favor del interés público se necesita un cierto mecanicismo, léase unanimidad artificial, en virtud de la cual algunos miembros del Estado tienen que comportarse pasivamente, para que el gobierno los quite hacia fines públicos o, al menos, que impida la destrucción de estos fines. En tal

ESTA TESIS NO DEBE SALIR DE LA BIBLIOTECA

caso no está permitido razonar, sino que se tiene que obedecer.¹¹

No es que Kant esté proponiendo una teoría de la "doble verdad", o no de manera extensiva. La restricción del uso privado corresponde a los funcionarios del mismo gobierno o las ciudadanos delante de obligaciones establecidas, ante cuyas directrices deben responder pasivamente.¹¹ Pero aún el mismo funcionario en cuanto docto puede cuestionar el ejercicio en el que debe empeñarse sin resistencia interior alguna. La autoridad no puede permitir que el funcionario cuestione mientras ejerce su función, o que decida por sí restricciones o modificaciones en el cumplimiento de sus obligaciones, pues éstas son un cargo, algo que al Estado o la Iglesia le han encargado. En todo caso la contradicción puede darse al interior del funcionario y entonces la solución sólo puede venir de su conciencia ética, pues si francamente no puede justificar en el uso público lo que hace en el privado está obligado moralmente a renunciar.¹² Lo que sí es notorio en Kant es la idealización de las condiciones e instrumentos de expresión al interior del público: su "mundo de lectores" es todavía hermano de la república de las letras renacentista, cuya inconcreción histórica bien denotaban sus sinónimos "Parnaso" y "Arcadia".¹³

Kant está contando con que su público es reducido, pues la tutoría atrofia la capacidad de pensar. Claro que es difícil pensar por sí, asumir la madurez, pero el miedo al error no deben desanimarnos; de tal temor se sirven los tutores para mantener su control.

Después de haber entontecido a sus animales domésticos, y procurar cuidadosamente que estas pacíficas criaturas no puedan atreverse a dar un paso sin las andaderas en que han sido encerrados, les muestran el peligro que les amenaza si intentan caminar solos. Lo cierto es que este peligro no es tan grande, pues ellos aprenderían a caminar solos después de unas cuantas caídas; sin embargo, un ejemplo de tal naturaleza les asusta y, por lo general, les hace desistir de todo posterior intento. Por tanto, es difícil para todo individuo lograr salir de esta minoría de edad, casi convertida ya en naturaleza suya. Incluso le ha tomado afición y se siente realmente incapaz de valerse de su propio entendimiento, porque nunca se le ha dejado hacer dicho ensayo.¹⁴

Por ello es de la mayor importancia que los "propagadores de luces" sean los primeros en abandonar los prejuicios. Ya antes dijimos cómo dogmatismo y escepticismo son los típicos prejuicios filosóficos; pero Kant extiende el proceder crítico a su propia filosofía y a las que vendrán, pues no basta que el contenido sea crítico si su recepción no lo es igualmente. Considerado con respecto a su recepción, todo conocimiento o es histórico, es decir, formarse en el sistema de otro, en lo dado, o es racional, obtenido por principios.

Los conocimientos racionales, que lo son objetivamente (es decir, que no pueden resultar originariamente más que de la propia razón del hombre), no pueden tampoco tener ese nombre subjetivamente más que si han sido sacados de las fuentes generales de la razón, de donde puede resultar la intención de criticar o también de refutar lo que se ha aprendido, es decir, si se han tomado de principios...Un

conocimiento puede, por consiguiente, ser objetivamente filosófico y no obstante subjetivamente histórico, como sucede entre la mayoría de los alumnos y entre todos aquellos que no ven jamás nada más allá de la escuela y quedan convertidos en alumnos toda su vida...¹⁵

Así que no podemos esperar que con sólo memorizar un sistema crítico se está avanzando en la formación. A decir verdad, esto sería una nueva tutoría; la auténtica formación filosófica, previa a la formación del mundo de lectores y ésta a su vez previa a la formación del pueblo, consistiría fundamentalmente en remover los obstáculos al ejercicio libre del alumno.

...sólo las matemáticas pueden ser aprendidas; pero jamás la filosofía (no siendo históricamente); por cuanto en lo que concierne a la razón, no se puede hacer más que aprender a filosofar... No se puede hacer más que aprender a filosofar, es decir, a ejercitar el talento de la razón en la aplicación de sus principios generales a ciertas tentativas que se presentan, pero siempre con la reserva del derecho que tiene la razón de rebuscar estos principios mismos en sus fuentes y a confirmarlos o rechazarlos.¹⁶

Para Kant es muy importante distinguir la primera parte de la formación, el establecimiento de las reglas, con la tercera etapa en la que inevitablemente se pierde precisión en aras de la oportunidad.

Aparte de su combate con dogmáticos y escépticos, Kant se enfrentó también a los "filósofos populares", especialmente Mendelssohn y Garve, que querían fundar la filosofía inmediatamente en el sentimiento. Kant explica, en el Prólogo de los Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho (MAR), la recomendación que Garve hace para que la filosofía fuera accesible a todas las clases de la sociedad. Kant agrega:

Todo esto lo admito sin dificultad, excepto si se trata del sistema de una crítica de la razón misma, y de todo lo que no puede conocerse más que por medio de esta crítica; porque entonces se trata de distinguir en nuestro conocimiento lo sensible y lo no sensible, pero un no sensible que es sin embargo competencia de la razón. Lo no sensible o hiperfísico nunca puede ser popular, como ninguna metafísica formal en general, aunque los resultados de esta especie de metafísica puedan demostrarse con toda claridad a una razón sana, a un metafísico sin saberlo. En tales casos hay que renunciar a ser entendido por todo el mundo y hasta al lenguaje popular. Hay necesidad, por el contrario, de ceñirse a la precisión del lenguaje de la escuela (porque la escuela tiene también su lenguaje), aún a riesgo de ser acusado de pedante. Para una razón que no puede perder el tiempo, es el único medio de darse a entender.¹⁸

Anteriormente, en la KpV, Kant se había referido a los reproches de oscuridad hechos a la KrV, y como siempre la contextualidad y la publicidad son criterio:

Si, pues, los lectores de aquel escrito conocen expresiones más populares que se acomoden, sin embargo, al pensamiento, de igual modo que a mí me parecen hacerlo aquellas otras, o también si se precian de poder mostrar la inanidad del

pensamiento mismo, y por consiguiente la de toda expresión que lo designe, me harían un gran favor con lo primero, pues lo único que quiero es ser comprendido, y realizarían con lo segundo una obra meritoria para la filosofía. Pero mientras aquellos pensamientos subsistan, dudo mucho que podrán hallarse para ellos expresiones adecuadas y al mismo tiempo corrientes.¹⁹

En la formación del filósofo y de su público debe evitarse la censura de los textos. Cuando a una obra se le niega publicación -y Kant está pensando en textos ateos, que en su tiempo eran los que más revuelo causaban- su fama negativa despertará la curiosidad y le dará un valor que seguramente no tiene, puesto que gracias a la crítica se sabe de antemano que está equivocado en su dogmatismo metafísico. Si se censura al ateo no por ello se reforzará un dogmatismo de signo contrario -aunque defienda la buena causa moral- puesto que es igualmente carente de fundamento. Kant dice que alejar a los jóvenes de tales obras es contraproducente, pues si sólo saben polemizar dogmáticamente, aunque se enfrenten tarde a esas obras serán presa de su influencia y novedad, y renegarán de su formación primera. Lo que Kant propone es una instrucción sólida en la crítica de la razón pura, poniendo en contacto al joven con los ataques al dogmatismo; así, aunque arruine su propio edificio especulativo, será positivo porque edificará sobre el suelo más firme del campo práctico.²⁰ La crítica recupera dogmatismo y escepticismo como intereses válidos, aunque unilaterales, de la razón misma; la arquitectónica es finalmente una armonía de intereses de la razón. El procedimiento escéptico reconduce los planteamientos dogmáticos a la disposición de admitir crítica; sin embargo su uso inconsiderado es una vanidad insufrible. La publicidad en la formación es también conceder un espacio a todo aporte de los sistemas filosóficos particulares, en la medida en que son contemplados desde la contextualidad reglamentaria de la crítica.²¹

La formación se enfrenta como una tarea, que bordeando la paradoja, busca ser conducción para librar de la tutoría. Se trata de animar, esperar, retar al público para que asuma su madurez pensante; su lugar en el debate público. Previo a ello, los filósofos tienen que acordar y poner a punto, en un ejercicio inevitablemente técnico, el espacio y las reglas del discurso. Aún la formación escolar del filósofo debe plantearse como la publicidad de las propuestas de las distintas tendencias. Ilustrar al pueblo es enseñarle sus derechos ejerciéndolos.

4.2 Ideal regulativo e historia efectiva.

El uso público de la razón es para Kant la verdadera ilustración. La publicidad, contraparte social del imperativo categórico, desarrollará las facultades que -en un segundo momento- permitirán al pueblo un uso responsable de su libertad y exigirán que el Estado trate al hombre conforme a su dignidad. ¿Y qué pasa si el Estado es injusto, y no lo permite? Entonces no queda más que una sorda resistencia puramente espiritual, pues la libertad moral individual es irrenunciable, anterior a toda formación política y, por ende, incoaccionable. No es sólo que Kant no pueda autorizar la revuelta en virtud de su concepción del Contrato originario, sino que además se

ha preocupado por deslindar claramente moralidad y legalidad; como sabemos, la coincidencia entre felicidad y virtud no encuentra para Kant una garantía en este mundo y, de hecho, tal escisión es el único elemento que autoriza la creencia religiosa.

Hay, según Kant, en el hombre una tendencia constante a refugiarse en su propia fragilidad, a mezclar motivos exteriores en su proceder moral y finalmente a invertir el orden moral de los motivos en la forma de sus máximas de acción.²² Este "mal radical de la naturaleza humana", supuesto subjetivamente práctico, no sólo explica en la obra kantiana la corrupción típica que acompaña el ejercicio del poder, sino también la dificultad de remontarla a corto plazo. Por eso el paso crítico de la moral a la política debe contentarse, dada la incommensurabilidad de entreambos órdenes, con proponer la representación indeterminada de un progreso hacia mejor en el que no se proponga destruir el mal como tal, sino equilibrar sus efectos. El bien, como Dios, no tiene auténtico contrario, pero ciertamente los males pueden oponerse entre sí. El progreso hacia mejor pasa por el Estado de Derecho, ya que en éste "incluso una raza de demonios" podría coexistir en un marco que anularía sus tendencias negativas contraponiéndolas, de manera que resultara el efecto positivo lo mismo que si se hubieran propuesto conscientemente seguir la exigencia moral de su interior; por eso Kant dice que lo que se puede esperar del Estado es un aumento constante de productos de la legalidad y no de productos de la moralidad. Parece una triste esperanza, pero a contraluz asegura la autodeterminación ética que permitiría a un hombre responder a su propia dignidad aunque su sociedad fuese el mismo infierno.

Desde esta perspectiva, pensar que un derrocamiento arregla todo y que el establecimiento de la Constitución justa es inminente, le parece a Kant un sueño irresponsable y merecidamente tomado a chacota. La utopía no se puede tomar más que como pensable, como deber; tomarla a la letra es ilegítimo, pues el hombre tendría que re-crearse para escapar del mal radical de su naturaleza, y pernicioso, ya que los pobres o contraproducentes resultados serían desconsoladores.²³

Estos ideales, aún cuando no se les puede atribuir realidad objetiva (de existencia), no deben considerarse como quimeras; proporcionan, al contrario, a la razón una medida que le es indispensable, puesto que la razón tiene necesidad del concepto de lo que es absolutamente perfecto en su especie, para apreciar y para medir, determinando hasta qué punto lo imperfecto se aproxima y queda alejado de la perfección. En cuanto a querer realizar el ideal en un ejemplo, como sucede al sabio en una utopía, esto, además de impracticable, acusa poco sentido y poca confianza en sí mismo; porque los límites naturales baten continuamente en brecha la perfección existente en la idea y hacen imposible toda ilusión en tal tentativa, y por esto nos conducen a sospechar de esa perfección, que está en la idea y a mirarla como una simple ficción.²⁴

El hiato entre uso público y privado de la Razón, entre libertad exterior e interior, entre intención y realización, es la dramática tensión histórica instalada en el centro mismo de la filosofía de Kant. Los pasos críticos no pueden tomarse como si ellos mismos

fuesen territorios, pues tal consideración los haría inútiles. Su validez es su utilidad, su necesidad subjetiva y movilizadora, no su subsunción a una regla determinada como ocurre con lo cognitivo. Cognitivamente sería paradójico poner, como lo hace Kant, en la compulsión de la naturaleza la esperanza del avance de la obra de la libertad.

¿Cómo podría asegurarse la coincidencia de política y moral si la condición jurídica, el Estado de Derecho no existe aún? Para vivir en esta estructura constitucional, se requiere la unidad colectiva de la voluntad combinada y Kant no ve otra salida que su institución por parte de la fuerza política, en un proceso de arriba a abajo.²⁵ Más todavía, Kant asume que cognitivamente el político maquiavélico tiene razón, que todo poder es corrupto y que no puede establecerse sino por la fuerza:

La sumisión absoluta de la voluntad del pueblo (voluntad que no tiene en sí unión, ni lazo, ni por consiguiente ley), bajo una voluntad soberana (que reúne todos los individuos por una ley única), es un hecho, que no puede empezar más que por la ocupación del poder supremo, y funda así por primera vez un derecho público.²⁶

La propuesta misma indica la debilidad de las clases medias; la autointerpretación moral de la esfera pública burguesa le impedía aún en estos esfuerzos plantearse la especificidad de los métodos de coerción política de los cuales la publicidad prometía librar. El antagonismo de la naturaleza, necesario para el desarrollo de las capacidades, deberá -según Kant- ser enmarcado por una estructura en la que las inclinaciones privadas en conflicto resulten en una conducta pública igual a que si no se tuvieran dichas intenciones. Como agudamente anota Habermas, tal planteamiento es una variación de la fórmula de Mandeville: "vicios privados, virtudes públicas".²⁷ Otra dificultad histórica que Kant no logra esquivar es su distinción entre ciudadanos (activos) y protegidos (pasivos). Los primeros forman parte efectiva del legislativo, mientras los segundos sólo tienen derecho a la protección de las leyes en cuya elaboración no podrán participar. Entre los ciudadanos pasivos, que no tienen la dignidad de legisladores, están también aquellos que no son propietarios:

La dignidad que se exige para ello, fuera de la cualidad natural (no ser niño ni mujer), es esta única: que el hombre sea su propio señor (*sui juris*), por tanto que tenga alguna propiedad (abarcando bajo este término cualquier habilidad, oficio, talento artístico o ciencia) que lo mantenga; es decir, que en los casos en que es otro quien le permita ganarse la vida, sea necesario que la gane sólo por enajenación de lo que es suyo y no consintiendo que otros hagan uso de sus fuerzas, y por tanto es necesario que no esté al servicio, en el sentido propio de la palabra, de ningún otro que no sea la comunidad.²⁸

Kant distinguió de esta participación a los asalariados, que viven de su *operam* y no de su *opus*, y que por lo tanto no son amos de sí. Estos no pueden participar del paradigmático uso público de la razón que es el voto, la acción legislativa. Esta restricción es compatible con el principio de publicidad en la medida en que el mecanismo de competencia efectivamente llevara a condiciones igualitarias de

adquisición, que es lo que Kant supone. El propietario no debe impedir a sus subordinados que alcancen su mismo nivel por talento, industria o buena fortuna. En este marco todo hombre debe estar contento de su posición en la medida en que esté consciente que su situación depende de sí mismo o de circunstancias de las que no puede culpar a otros, como si fuera la voluntad irresistible de un partido opuesto, pues sus semejantes, en términos de ley, no tienen ventaja sobre él. Análogamente a lo que sucede con la publicidad bajo una tiranía, que cuando más se necesita menos se puede usar, los desposeídos sólo pueden invocar la protección de las leyes, pero no participar en su elaboración, condición nada envidiable.

En Kant puede percibirse la confianza, compartida por la economía clásica, en un orden natural inmanente al mercado, que emergería en la medida en que el Estado no interviniera en el libre juego de fuerzas. Hay siempre una contradicción: privilegiando la "representación" del pueblo se invoca una *voluntas*, mientras que el mismo concepto burgués de ley la establece como *ratio*; la publicidad del público crítico se asimila a una publicidad de representación. La apertura de la constitucionalidad burguesa no corresponde a su realidad, pues los derechos o "libertades" asentadas en la ley cubren propiamente al grupo educado/propietario; aún los gobiernos de la Revolución Francesa tomaron la lista de tributarios como criterio de distinción entre ciudadanos de pleno derecho y los de menor status. La identificación entre nación y Tercer Estado se funda en unas condiciones nunca cumplidas: que cada proveedor sea productor, que la sociedad sea un conjunto de pequeños propietarios y que oferta y demanda se establezcan; sólo cumpliéndose éstas sería cierto que cada hombre pudiera ser propietario y por ende ciudadano. El interés de clase fue la base fáctica de la opinión pública.²⁹

Sin importar quién sea el agente político del cambio, si no puede basarse en las leyes existentes puesto que justamente hará surgir el Estado de Derecho, no le basta el mero acuerdo negativo de la voluntad arbitraria de los demás, sino que intentará una influencia efectiva sobre ellos, que puede darse y de hecho se da por la fuerza. Si esta influencia está guiada moralmente, demandará una orientación hacia el bien universal; pero si no lo está, habrá que esperar todavía que "lo que la buena voluntad habría debido hacer, pero no hizo, tiene finalmente que efectuarlo la impotencia".³⁰ Es decir, que la marea de la violencia exterior entre los Estados, obligue al poderoso a invocar el derecho entre las naciones; el soberano limitará su poder por la coacción no de sus súbditos sino de la guerra. La esperanza en la providencia se equipara entonces a desear que las circunstancias se vuelvan en tal grado apremiantes que independientemente de la calidad moral del gobernante, éste ceda al bien. Pero entonces cabría redargüir contra Kant que sería moralmente reprochable tal deseo, pues estaríamos deseando la muerte de incontables hombres como medio para aproximarnos al fin moral de la humanidad. El que las máximas políticas requieran publicidad para ser legítimas, es acercado peligrosamente por Kant al efecto de hacer que el público esté satisfecho con su condición, lo que siendo coherentes debería resultar indiferente, pues la publicidad no es causa necesaria de tal efecto, y en todo caso parece una invitación ya no al secreto sino al engaño y la manipulación, o como le llamaría Kant, al prejuicio. Hace que Maquiavelo, que ha salido por la puerta,

vuelva a entrar por la ventana. El *proton seudos* reside en cómo Kant está planteando la soberanía; lo adecuado sería aclarar las instancias de control y profundizar la diferencia entre proceso judicial (aplicación) y proceso discursivo civil.

Habermas sostiene que en la filosofía política de Kant se puede distinguir claramente dos versiones. Una se funda en la construcción de un orden cosmopolita emergiendo de la sola necesidad natural; con base en este presupuesto la teoría del derecho puede entonces derivar las acciones políticas a la manera de la acción moral. En una situación que ya tiene los atributos de una condición jurídica (es decir, ese tipo de condición externa bajo la cual los seres humanos pueden realmente alcanzar sus derechos), la política moral se circunscribe a ser el conducto legal del deber bajo leyes positivas. El régimen de ley estaría garantizado por la publicidad, es decir, por una esfera pública cuya habilidad para funcionar sea establecida por la mutua implicación con la ya establecida base natural de la condición jurídica. La otra versión de la filosofía de la historia, parte del supuesto que la política específica tiene primero que empujar a la actualización de la condición jurídica. En este caso Kant recurre al constructo de un orden cosmopolita que resulte de ambas: necesidad natural y política moral. La política no puede ser concebida exclusivamente como moral, o sea, como acción en conformidad al propio deber bajo leyes positivas; o mejor, haciéndolas positivas, expresas, que es la meta propia de su acción, necesita tomar en cuenta una voluntad colectivamente en acuerdo con el fin universal del público. Esto de nuevo se supone que es garantizado a través de la publicidad. Pero en este caso la esfera pública une la política y la moral en un sentido específico: es el lugar en donde la unidad inteligible de los fines empíricos de cada uno debe ser efectuada, donde la legalidad debe brotar a partir de la moralidad.³¹

Esta divergencia de versiones se produce en virtud del destinatario, pues las proposiciones críticas se rigen por su utilidad. La riqueza del ejercicio de la publicidad está en la participación cuestionadora, pues pretender tener cogniciones adecuadas con respecto de la libertad en la historia sería proponer una doctrina donde no puede haberla, un uso del entendimiento más allá de su capacidad.³² Kant se empeña en el proceso formativo no sólo como dilucidación de la acción, sino también ya como acción, donde el objeto se instala al interior del pensar mismo:

Tiene pues -comenta Lyotard- valor de regulación de procedimiento, especialmente tocante al destinatario (lector) de los opúsculos históricopolíticos de Kant. Puesto que las proposiciones que se refieren a este campo son, por su posible uso, ya ellas mismas proposiciones de dentro de ese campo (es decir, hechos históricopolíticos de pensamiento), la cuestión no es tanto la de saber aquí qué reglas rigen la formación de dichas proposiciones, aún cuando su aparición en este campo debe estar ella misma sometida a reglas de procedimiento.³³

La filosofía de la historia tiene como tarea guiar al público; es una propedéutica de la condición cosmopolita, en la que las leyes de la razón son congruentes con las exigencias del desarrollo; es

propriadamente una *Bildung*. Esta filosofía tiene que convertirse en opinión pública; así la teoría de la historia tiene efecto en el curso de la historia misma. Así, dice Habermas, ...gracias al hecho que sus observaciones han entrado a los procesos de reflexión crítica del público, la misma filosofía de la historia se ha convertido en parte de la ilustración diagnóstica como curso de la historia.³⁴

Las dificultades son obvias al llevar las máximas del progreso del mundo a la publicidad, pues se trata de la tensión entre el ideal regulativo y la historia efectiva. La instrucción pública de la nación debe ser encomendada a los que enseñan libremente, pero precisamente son los filósofos los que, con el nombre de *Aufklärer*, "propagadores de luces", han sido señalados como personas peligrosas para el gobierno. El progreso del mundo necesita sin embargo de su incoaccionada actividad en público, por lo cual el impedimento de la publicidad bloquea el progreso de un pueblo hacia el mejoramiento. La publicidad es una exigencia de la razón, que en su proceso histórico de actualización requiere la unión de las conciencias empíricas como un corolario de la unidad trascendental de la conciencia como tal. Negar la libertad de expresión es negar los derechos de los pueblos y retrasar el destino de la humanidad. Si los soberanos no respetan ni siquiera esto, aprenderán la lección de la manera más dura, al precio de extenuantes guerras (y de la pérdida de sus cabezas, agregaría Robespierre).

La publicidad como formación no es sólo crítica, sino también crisis, crisis de las propias concepciones, crisis del discurso para que éste responda a la crisis de la historia. En El Conflicto de las Facultades (SF) Kant califica a la república nouménica, que es el pleno Estado de Derecho, el Reino de los Fines encarnado, como ideal platónico, eterna norma de toda organización civil. En el uso kantiano el ideal no tiene como en Platón significancia constitutiva, como se dijo ya más arriba, pero cuando Kant mismo le coloca el adjetivo, lo confirma a continuación diciendo que la república fenoménica es la representación de este ideal, de acuerdo a las leyes de la libertad, a través de un ejemplo de nuestra experiencia. Afirma que sólo puede ser adquirida dolorosamente después de hostilidades y guerras, pero su constitución, una vez ganada a gran escala, es la mejor de todas.³⁵ Pero ya se ha dicho que un ideal no se puede ejemplificar, porque sería convertirlo en novela; pues bien, Kant mismo se lanza a la novela, al enlace no constitutivo entre lo cognitivo y lo ético en el marco de lo teleológico.³⁶ Cuando la filosofía entra al mundo, de alguna manera se clausura; su precisión viene bien para la escuela, pero cuando se vuelca a la historia se vuelve grito. Y con todo, busca ser un grito racional, un diálogo entusiasta, imaginativo, que sabe que el poder lo puede aplastar, que la Tierra Prometida no llega, pero que encuentra su dignidad en levantarse como colectividad sobre la violencia de la historia. Ya la sola posibilidad de publicidad, de consenso entre autor y lector, desmiente a pesar de su pequeñez la irresistibilidad de un mundo no humano. A propósito de las obras históricopolíticas de Kant, la filosofía que ha entrado al mundo, anota Lyotard:

Aquí se trata de un interlocutor a quien hay que dar la fuerza de luchar, porque piensa y porque el pensamiento de

la historia está penetrado por la repugnancia de la historia y el abandono del pensamiento. Hay que arrancar a este interlocutor de la perversa fascinación del indiferentismo, del "todo da lo mismo" y también de la melancolía del "no valemos nada". Hay que darle el ánimo sublime del cual el juez crítico juzga no sólo que aquél es capaz, sino que debe cultivarlo si es cierto que sólo a los hombres (una vez que la naturaleza puso en ellos los gérmenes y las condiciones del desarrollo de la libertad) les ha sido dado realizar la libertad; pues si la naturaleza la realizara en lugar de los hombres, entonces la libertad estaría bajo condición, lo cual es contradictorio.³⁷

Son los hombres los que deben animar a los hombres a la obra de la libertad. Para Kant, paradigma de lucidez en una época que se planteó como autoconciencia, su presente es propicio. Revisemos, para concluir nuestra explicación de *öffentlichkeit*, la sobredeterminación de la publicidad por el presente.

4.3 El presente propicio.

El filósofo es entonces ante todo un formador. Pero, maestro como es del límite, debe partir de la conciencia de la propia limitación. Debe saber que hay un mal invencible en la naturaleza humana, no sólo en su público, sino en él mismo; debe tomar en cuenta que la perfección del hombre es una meta reguladora e inalcanzable y que la utopía es sólo pensable. Sería un error gravísimo tomar el ideal como realizable, pues los resultados de tal planteamiento, lejos de impulsarnos serían desconsoladores. Al mismo tiempo, si el filósofo pretende esclarecer el sentido de la historia, debe exigirse una profunda conciencia de su presente.

El presente de Kant es la Prusia semifeudal, sin burguesía industrial, en la que un rey escéptico y afrancesado, Federico II el Grande (1712-1786), asumió el discurso ilustrado asimilando y domesticando la oposición.³⁸ Si en general los filósofos hicieron la propaganda de los reyes por su uso de la retórica moderna³⁹, en el caso de Federico el Grande la admiración de los doctos coronaba su enorme popularidad como estratega; era una expresión común de la época que "las victorias de Federico II son la victoria de la inteligencia contra la barbarie".⁴⁰ La opinión que merecía su despotismo ilustrado no se fijaba en que era despótico, sino en que era ilustrado; masón y todo, era el "protector de la religión", el gran patriarca, centro de una admiración fanática casi generalizada.⁴¹ Rey de Prusia desde 1740, invade toda la marcha social en el ambiente de Kant: funda la Academia de Berlín en su primer año de reinado, con Maupertuis al frente, y en 1750 trae a Voltaire y a LaMettrie; se enfrasca en la Guerra de Siete Años (1756-1763) contra Francia, España, Austria y Rusia, que termina en un empate favorable a Prusia, pues recibe media Polonia en los tratados de paz (con razón llamados "Reparto de Colonia"); mantiene escaramuzas constantes en todas las fronteras y se da tiempo para proteger músicos, hacer teatros, componer óperas, presentar Memorias filosóficas a la Academia y revisar uno por uno los nombramientos de los profesores de su "bárbaro" pueblo. La vigilancia del poder "paternal" de Federico⁴²

no sólo permeaba la totalidad social contextual a Kant, sino que lo individuaba también a él, al filósofo. El decreto de 1770 por el que Immanuel Kant es nombrado catedrático de Lógica y Metafísica en la Universidad de Königsberg está, claro, redactado por Federico:

Hacemos esto para que él sea fiel, favorable y atento para con Nos y nuestra Real Casa. Que busque y promueva Nuestro Beneficio e Interés Supremo y evite, en lo que en él esté, perjuicio y daño; especialmente que defienda diligentemente el cargo confiado en la Lógica y en la Metafísica, para instruir incesantemente a la juventud estudiosa, haciendo de ella súbditos (*Subjecta*) hábiles y capaces; que se esfuerce en darles buen ejemplo...por lo demás que se comporte en todo como un fiel, honrado y capaz servidor del Rey.⁴³

Como ha dicho Foucault, el poder del Estado Moderno reside no sólo en su capacidad omniabarcante, totalizante, sino también en su tendencia individualizante, donde se vincula o enhebra a cada sujeto con la fuente del poder en una peculiar estructura racional.⁴⁴ Mayor mérito entonces el de Kant, que sin romper completamente con tal estructura, supo distanciarse de la racionalidad oficial. No se debe pensar que el individuo Kant tuviera ánimo de agitador y rebelde; por el contrario, cuando en 1793 enfrente una oposición oficial a su obra, escribirá a su amigo Spener: "Cuando los hombres fuertes del mundo están en estado de ebriedad, un pigmeo que aprecie su pellejo está bien advertido de mantenerse lejos de sus pendencias".⁴⁵ Sin embargo el pequeño profesor es un gran filósofo, consecuente en grado notable con la orientación ética de su aporte teórico. El sistema de la Razón Práctica, basado en la universalización y la posibilidad del altruismo, choca frontalmente con lo sostenido por Federico, que en 1763 presentó a la Academia su Essai sur l'amour propre envisagé comme principe de morale⁴⁶; y sobre el tema específico que nos ocupa, basta referirse a una carta de Federico a D'Alembert para darse cuenta de la divergencia con nuestro filósofo:

Hay que contentarse con ser sabio uno mismo, si se puede, y abandonar el vulgo al error, intentando apartarlo de los crímenes que trastornan el orden de la sociedad. Fontenelle decía muy bien que, si tuviera la mano llena de verdades, no la abriría para comunicarlas al público,⁴⁷ porque ello no vale la pena; pienso más o menos lo mismo.⁴⁷

Tal vez el pueblo no debe ilustrarse, pero ¿pueden los filósofos oponer "representaciones contrarias", levantar *gravamina*? En un rescripto de Federico II en 1784 se lee:

Una persona privada no tiene derecho a hacer público y tal vez incluso desaprobatorio juicio con respecto de las acciones, procedimientos, leyes, regulaciones y ordenanzas de los soberanos y las cortes, sus oficiales, asambleas y juzgados, o promulgar o publicar por escrito reportes pertinentes que dicha persona haya podido obtener. Esto es porque una persona privada no es capaz en absoluto de hacer tal juicio, toda vez que carece de un completo conocimiento de las circunstancias y motivos.⁴⁸

Tomando esto en cuenta, puede verse que en la Respuesta (WA) de diciembre del mismo año, Kant aprovecha el rescripto de una frase del Rey-tutor, "Razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced", para volver el retruécano a su favor y animar al uso

público de la razón.⁴⁹ Ni qué decir de la marcha histórica; ser un ardiente pacifista, como lo fue Kant, en una sociedad militarista dominada por un caudillo carismático que "no creía sino en el cañón" es por lo menos respetable.

La sombra de Federico se condensaba en la Academia. Cuando en 1781 Kant publique KrV inaugurando su peculiar versión de la ontología como legitimidad, la Única relación que nuestro filósofo tenía con ella era su ya lejana participación en el concurso de 1761, en el que obtuvo el segundo lugar. La mediocridad ecléctica tardowolffiana de la Academia era la encarnación de lo que Kant llamaba "dogmatismo"; no sin cierta dificultad los académicos comprendieron que la Crítica de la Razón Pura les lanzaba el guante al rostro. La profusión de seguidores y reseñistas del sistema kantiano no agradó a Federico, y mucho menos a su conservador heredero, Federico Guillermo II. La enorme fama del filósofo de Königsberg hizo que a regañadientes, y con la violenta desaprobación del nuevo rey, Kant fuera elegido miembro externo de la Academia en 1786.⁵⁰ Federico Guillermo II no era tan emprendedor ni tan inteligente como su antecesor, pero se propuso ser más piadoso y severo; en contraste con su escéptico padre, endureció los controles y confió al intolerante Christian Wöllner el Ministerio de Culto. El Edicto de Religión de 1788 aceleró el acoso al kantismo que la Academia había iniciado años antes. La tenaza Ministerio-Academia iba cerrándose año con año, ante el horror de la revuelta en Francia y la increíble fecundidad del sexagenario Kant; no es casual que el tema de concurso de la Academia para 1788-89 haya sido "¿Cuáles son los progresos que ha hecho la Metafísica en Alemania desde Leibniz y Wolff?". Duque comenta:

La pregunta era en verdad retórica, y al fondo yacía el intento desesperado de frenar al kantismo, objetivo constante de la Academia en los años ochenta y noventa (tarea en la que no se encontraba sola: las obras de Kant estaban en Viena en el *Indice*, en Marburgo estaba prohibido dar clases sobre ellas desde 1786, los teólogos exigían su quema, y el buen Jacobi iba propalando por todas partes el ateísmo dogmático de la nueva filosofía). ¡Admirable fe racional! de Kant, cuando afirma que su época es la de la crítica!⁵¹

¿Es esto un presente propicio? Para Kant sí, y por dos razones: por un lado, la explosión francesa indica la tendencia de "interacción cosmopolítica" que el filósofo ha diagnosticado; por otro lado, la oposición a la filosofía crítica apunta su lugar como referencia obligada y Kant rectifica, publica sin cesar, se multiplican artículos de divulgación y polémica que involucran a filósofos de todas las tendencias. Y con todo, Kant no deja de ser "lealista", súbdito: hay que recordar que propone distinguir un uso privado y un uso público de la razón; no es lo mismo ser funcionario que animador de un público ilustrado. Como funcionario, el individuo está obligado a obedecer, mientras que en el "mundo de las letras" la condición obligatoria es la más completa libertad. Según Kant, la labor del filósofo ciudadano no es arengar a las masas a lanzarse a la revuelta, sino ilustrar a un público burgués y a los gobernantes para crear una reforma en la manera de pensar. Sólo así la marcha social

coincidirá con los fines de la Razón, fines que en realidad le son presentes por igual al filósofo y a todo hombre.

La censura, el preciso inverso de la publicidad, se cernía sobre Kant. Radical pero obediente, Kant incluía en sus obras una especie de "cláusula de salvación", es decir, una declaración de lealtad con la que esperaba proteger su trabajo de las acusaciones de rebeldía. En sus artículos de 1784, la Respuesta y la Idea, Kant se refería directamente al gobernante; en el primero, ligaba su propuesta del uso público de la razón con el decreto de tolerancia religiosa de Federico el Grande, diciendo que

...es un príncipe ilustrado y merece que el mundo y la posteridad agradecidos le encomien como aquel que rompió primero, por lo que toca al gobierno, las ligaduras de la tutela y dejó en libertad a cada uno para que se sirviera de su propio, razón en las cuestiones que atañen a su conciencia.⁵²

En la Idea, Kant termina su "historia profética" diciendo que la posteridad juzgará a pueblos y gobiernos en la medida en que haya contribuido o rechazado el sentido cosmopolita.

Tener en cuenta esto, junto al afán de gloria de los jefes de Estado y de sus servidores, para así orientarles hacia el único medio que puede asegurarles el recuerdo glorioso de la posteridad, nos puede proporcionar por añadidura un pequeño motivo para intentar semejante historia filosófica.⁵³

Tal vez la más notable de todas sus declaraciones es la que hace de prefacio a La Paz Perpetua:

...el autor de estas líneas hace constar que, puesto que el político práctico acostumbra desdeñar, orgulloso, al teórico, considerándole como un pedante inofensivo, cuyas ideas desprovistas de toda realidad no pueden ser peligrosas para el Estado, que debe regirse por principios fundados en la experiencia; puesto que el gobernante, "hombre experimentado", deja al teórico jugar su juego sin preocuparse de él, cuando ocurra entre ambos un discentimiento deberá el gobernante ser consecuente y no temer que sean peligrosas para el Estado unas opiniones que el teórico se ha atrevido a concebir, valgan lo que valieren. Sirva, pues, esta "cláusula salvatoria" de precaución que el autor de estas líneas toma expresamente, en la mejor forma, contra toda interpretación malévola.⁵⁴

Como funcionario de la Universidad, Kant siempre usó los libros de texto comunes, sin introducir variantes significativas, y expresó sus ideas políticas sólo en artículos periodísticos y en libros fuera del marco docente. Pero su alegato en favor de la libertad de expresión no es meramente una petición al príncipe, sino una exigencia de coherencia interna para la filosofía, la razón y el destino del género humano. Kant sabía lo que estaba arriesgando⁵⁵, y que el mejor escape a la censura es no publicar; fue él mismo quien dijo que la restricción de publicidad es el origen de las sociedades secretas.⁵⁶ Tampoco puede decirse que Kant fuera partidario de la libertad de pensamiento sin consecuencias políticas:

Ciertamente uno puede decir "La libertad de hablar o escribir nos puede ser quitada por un poder superior, pero nunca la libertad de pensar". Pero ¿qué tanto y qué tan correctamente podríamos pensar si no pensáramos en común con otros, con los cuales nos comunicamos mutuamente?⁵⁷

Cuando Kant sufrió la censura se plegó a ella -no sin decepción-, seguro del ámbito autonómico incoaccionable que había propuesto en sus planteamientos éticos. Con todas sus precauciones y tácticas de repliegue, Kant fue alcanzado por el poder. En 1794, con motivo de la publicación de RGV, el Rey envió a Kant una nota amenazante:

Nuestra Persona Suprema ha advertido desde hace ya mucho tiempo con gran desagrado cómo abusáis de vuestra filosofía para desfigurar y envilecer diversos dogmas capitales y fundamentales de la Sagrada Escritura y del Cristianismo; como lo habeis hecho sobre todo en vuestro libro La Religión dentro de los límites de la mera Razón e igualmente en otros tratados más breves. Esperábamos otra cosa de vos, ya que vos mismo debéis reconocer la irresponsabilidad con la que obráis en contra de vuestro deber como maestro de la juventud y contra Nuestras Intenciones Soberanas, que bien conocéis. Exigimos cuanto antes vuestra justificación concienzuda y esperamos que, para evitar Nuestra desgracia suprema, no volváis en adelante a cometer errores semejantes, sino que más bien conforme a vuestro deber empleéis vuestra consideración y talento para realizar cada vez mejor Nuestra Intención Suprema; en el caso contrario, y si persistís en vuestra actitud, tendréis que contar infaliblemente con disposiciones desagradables.⁵⁸

Kant respondió aclarando una vez más la diferencia entre el filósofo en el aula y el filósofo como docto de una Facultad, pero para "no hacerme culpable en adelante de una tal desfiguración y menosprecio (que se me imputan) del Cristianismo"⁵⁹ -dice-, promete no publicar nada en materia de religión, sin retractarse de lo ya escrito. A la muerte del Rey en 1797, Kant se consideró liberado de su promesa y publicó El conflicto de las Facultades (SF), obra en la que incluye un ensayo sobre teología y exégesis y en cuyo Prólogo refiere su conflicto con la censura. Su propia experiencia con las "irrupciones de los oscurantistas" refuerza su convicción de la fragilidad del proceso, pero también de la firmeza de la teleología de la libertad que pide un fundamento transhistórico para la publicidad como formación:

Pero como siempre son los hombres los que deben realizar esta evolución, hombres que han debido ser educados para esta finalidad, es necesario, teniendo en cuenta la flaqueza de la naturaleza humana y la contingencia de los acontecimientos que favorecen tal resultado, poner la esperanza de su progreso sólo en una sabiduría que viene de arriba (que se llama Providencia cuando es invisible para nosotros), como condición positiva; pero por lo que respecta a los hombres, puede esperarse y exigirse para el avance de este fin, sólo una sabiduría negativa, es decir, que los obligue a hacer desaparecer el obstáculo más grande a la moralidad, que es la guerra...⁶⁰

La publicidad entonces no es otra cosa que la constitución misma de la razón, tanto teórica como práctica, y que desde el arranque de la historia no cesa de empujar a su realización efectiva. Para Kant su época es el momento propicio para cristalizar esta tendencia en procesos estables. Aún el arrebatado revolucionario en Francia confirma su diagnóstico, no tanto por sus contenidos sino por el entusiasmo que produce en los espectadores no involucrados directamente.

Porque un fenómeno como ese no se olvida ya jamás en la historia de la humanidad... Si el fin propuesto por este acontecimiento tampoco fuera alcanzado ahora, si la revolución o reforma de la Constitución de un pueblo fracasara al final... esa predicción filosófica no pierde nada de su fuerza. Pues ese acontecimiento es demasiado grande, está demasiado ligado a los intereses de la humanidad y tiene una influencia demasiado extendida sobre el mundo y todas sus partes, como para que no sea recordada a los pueblos en cualquier ocasión propicia y evocada para la repetición de tentativas de esta índole; y sin duda, en un asunto tan importante para la humanidad, la Constitución deseada llegará necesariamente en cualquier momento a esa solidez, que la enseñanza de experiencias múltiples no dejaría de realizar en el espíritu de todos.⁶¹

Kant considera a la Revolución Francesa como "un hecho de nuestro tiempo que demuestra la tendencia moral del ser humano", reconociendo que le produce un desinteresado entusiasmo "incluso si su exteriorización resulta peligrosa".⁶² El presente revolucionario, con todas sus contradicciones y matanzas -hay que recordar que la Prusia de Kant, junto con Holanda e Inglaterra, están en guerra contra la República Francesa- es el punto de apoyo para la palanca que impulsa al futuro:

...las consecuencias dolorosas de la guerra actual pueden arrancarle al profeta político la confesión de una orientación inminente del género humano hacia lo mejor, que se halla ya en perspectiva.⁶³

La Revolución Francesa, o más bien, el entusiasmo que provoca, es un signo, un "paso crítico" entre las proposiciones teleológicas acerca del fin moral de los seres racionales. Para Kant la Revolución no es un dato, sino un acontecimiento; se da en la experiencia, pero no es considerado un puro dato de ella, es una causa con efecto indeterminado en el tiempo y que, como dispositivo crítico, es articulada contradictoriamente como una causalidad libre o una indeterminación explicativa y probatoria.⁶⁴ El acontecimiento, que hace de signo conmemorativo, demostrativo y pronóstico⁶⁵, no es estrictamente hablando la revolución, sino la manera de pensar de los espectadores; en efecto, Kant siempre insistió en considerar la política revolucionaria como un caso más de ilusión trascendental, criticó abiertamente a Dantón⁶⁶ y rechazó las invitaciones expresas que le dirigió la Asamblea Nacional.⁶⁷ Pero el entusiasmo que invade a Kant -él, tan desconfiado del sentimiento con respecto al ámbito de la libertad- traduce la peculiar recepción de un estallido social que desde su raíz trató de ligarse a la obra de la razón; Habermas comenta:

Al menos tan importante como la institucionalización factual de la esfera pública en el dominio de la política, fue su anclaje en estatutos legales. El evento revolucionario fue inmediatamente interpretado y definido en términos de ley constitucional; ahí puede descansar la razón de que en el continente el público burgués se hiciera tan precisamente atento de sus funciones políticas actuales o potenciales... A partir de los elementos en las codificaciones de la constitución revolucionaria francesa las funciones políticas de la esfera pública fueron rápidamente transformadas en slogans que recorrieron toda Europa.⁶⁸

Es, como dice Foucault, la Revolución como espectáculo y no como gesticulación, como centro de irradiación para los que no participan y no como connotación para los que sí, el auténtico signo del progreso de la humanidad.⁶⁹ Siguiendo la terminología de Kant, el entusiasmo es lo sublime extremo: una disposición del espíritu suscitada por la imposibilidad de presentar lo infinito, aunada a la alegría del propio destino de libertad y de razón; el entusiasmo, sin duda, habla de nuestra limitación, pero también y sobre todo de nuestra tendencia a resistir y sobreponernos a la causalidad mecánica, a los obstáculos fácticos... finalmente es una "evidencia", y no descorazonadora, de que no somos de aquí, de que la vida está en otra parte, de que vamos de paso a la Trascendencia.⁷⁰ El entusiasmo es un signo del progreso porque es necesario un desarrollo de la cultura, de la aptitud para los fines de la libertad, para producirlo; Kant mismo es parte del signo, pues su texto es un publicar un sentimiento compartido.⁷¹

Cuando la represión cedió, Kant volvió a la carga, sintiéndose confirmado por los acontecimientos -la eliminación del Edicto de Religión- que se le presentaban como una tendencia cada vez más difícil de remontar. Como se dijo, Kant no pensaba la *Öffentlichkeit* como "popular", sino como un proceso paulatino de ilustración que pasaría de los filósofos a los funcionarios, y de éstos al pueblo; los órganos propios de la publicidad serían entonces las discusiones universitarias y los artículos periodísticos, espacios legales y propios de la burguesía. De ahí el título de la obra que venimos comentando: el Conflicto de las Facultades se refiere al enfrentamiento crítico entre la Facultad de Filosofía y las llamadas Facultades Superiores (Teología, Derecho y Medicina). Kant explica que dichas Facultades forman profesionistas funcionarios, que reciben de la autoridad superior un encargo con respecto del pueblo, y que tienen como criterio de ejercicio y exposición textos establecidos fuera del examen crítico (La Biblia, el Código de Derecho, el Reglamento Médico).⁷² La Facultad de Filosofía, en cambio, no recibe ni debe recibir órdenes del gobierno, es una Facultad

... en que la razón tenga el derecho de hablar con franqueza; porque sin esta libertad la verdad no podría manifestarse (lo que va en perjuicio del gobierno mismo), pues la razón es libre por su naturaleza y no acepta órdenes que le impongan tomar por cierta tal o cual cosa... Pero la causa por la cual semejante Facultad, a pesar de esta gran ventaja de la libertad, es llamada inferior, está en la naturaleza del hombre: es decir, que el que sabe mandar, por más que sea un servidor humilde de

otros, cree ser superior a aquél que en verdad es libre pero no tiene que mandar a nadie.⁷³

Partiendo de fundamentos distintos, es obvio que las Facultades Superiores y la de Filosofía chocarán, lo cual es conveniente mientras el conflicto se mantenga legal. Ilegal sería que unos y otros pretendieran suplantarse (los filósofos ejercer y los teólogos, legistas y médicos variar su ejercicio a tenor de sus dudas); el Conflicto resultará proceso si los contendientes se atienen al marco de la discusión universitaria y de las publicaciones especializadas. A pesar de que su centro es lo académico, la esfera pública dentro de la cual los filósofos realizan su tarea crítica no se reduce a ella. Tal como la discusión de los filósofos se hace a plena luz del gobierno, para instruirlo y llevar asuntos a su consideración, igual ocurre delante del público, para animarlo en el uso de su propia razón.

La posición de este público -afirma Habermas- es ambigua. Estando de una parte bajo tutela y aún con la necesidad de ilustración, de la otra se contitua ya como un público reclamando la madurez de gente capaz de ilustración. Porque al final cualquiera que entendiera como usar su razón en público estaba cualificado para ello y de ninguna manera sólo los filósofos. El Conflicto de las Facultades era sólo el centro del fuego desde el cual las llamas de la ilustración se espacian, y donde ésta encontraba siempre nueva alimentación.⁷⁴

La esfera pública debía emerger de los confines de la esfera privada como si los adeptos a la razón fuesen estudiosos, doctos. El presente propicio de Kant se tradujo, en muchos aspectos, en la estructura constitucional del Estado burgués liberal.⁷⁵ El Conflicto de las Facultades tiene profundas consecuencias políticas, pues de lo que ocurra en el primer nivel de formación dependerá el resultado de la ilustración extensa; es el choque entre publicidad-formación-conducción, por un lado, y tutoría, en el lado contrario:

Los profesionales de las Facultades superiores serían siempre magos, si no se le permitiera a la Facultad de Filosofía oponerse públicamente a ellos, no para destruir sus doctrinas, sino sólo para negar esa fuerza mágica que la superstición del público les atribuye a ellos y a sus respectivas observancias, como si al entregarse pasivamente a guías tan hábiles se estuviera dispensando de toda acción personal, con la seguridad de llegar fácilmente, gracias a ellos, a los fines propuestos.⁷⁶

Los filósofos serán en el debate universitario el partido de oposición, hasta que el perfeccionamiento de unos y de otros lleve a la posibilidad de la publicidad como entramado de la sociedad, en un proceso de Ilustración concéntrica. De este modo, la esfera pública civil y la esfera pública científica, que en el presente están sólo comunicadas de manera precaria por la labor del filósofo ciudadano, alcanzarán una coordinación; el sueño de Kant no es que coincidan totalmente -lo que tal vez nunca ocurra- pero sí que se llegue a un acuerdo para que la publicidad sea un ejercicio ilimitado.

Este conflicto muy bien puede subsistir cuando entre la comunidad de los civiles y la comunidad de los sabios existe un acuerdo sobre las reglas, cuya observación debe

llevar a las dos clases de Facultades, en constante progreso, hacia una mayor perfección y preparar finalmente la supresión de todas las restricciones impuestas a la libertad de opinión pública por el arbitrio del gobierno.⁷⁷ Kant espera que los filósofos nunca tengan el poder, situación dañosa para ambas esferas, pero sí que sean los consejeros del gobierno:

No hay que esperar ni que los reyes se hagan filósofos ni que los filósofos sean reyes. Tampoco hay que desearlo; la posesión de la fuerza perjudica inevitablemente al libre ejercicio de la razón. Pero si los reyes o los pueblos príncipes -pueblos que se rigen por leyes de igualdad- no permiten que la clase de los filósofos desaparezca o enmudezca, si les dejan hablar públicamente, obtendrán en el estudio de sus asuntos unas aclaraciones y precisiones de las que no se puede prescindir.

De esta manera, la universidad será el campo de un conflicto legal de publicidad formativa, de una concordia discorde, donde la "insociable sociabilidad" de la sociedad política encuentre una formulación racional al margen de la violencia y el dominio voluntarista, preparando el futuro de libertad que nos corresponde en nuestro infinito valor de seres morales.

NOTAS

¹ Cfr. KU, "Prólogo", p185.

² SF, II, p106.

³ KU, "Prólogo", p185.

⁴ El lugar clásico de esta simbólica es KrV, p332-3. Aquí Kant describe a Hume como "uno de los más célebres geógrafos de la razón humana".

⁵ Siguiendo la metáfora topográfica, Kant dice que, con respecto al sistema de la razón pura, la KrV "ha tenido primero que exponer las fuentes y las condiciones de su posibilidad y ha necesitado limpiar y aplanar un suelo mal preparado". KrV, "Prólogo a la 1ª edición", p9.

⁶ Cfr. KrV, "Prólogo a la 1ª edición", p9. Por ello Yovel expone que para Kant la historia de la teoría es finita, pues cuando ésta logra explicar su latente paradigma, es decir, articularse definitivamente como sistema de conceptos, intereses y principios, puede considerarse concluida. De esta manera quedaría abierta sólo una historia de la razón con respecto de la praxis, entendida como esfuerzo interminable de re-configuración del mundo para hacerla coincidir con las metas y fines de la misma razón. Cfr. YOVEL, Yirmiyahu Kant and the Philosophy of History, p5-11.

⁷ KrV, "Prólogo a la 2ª edición", p24.

⁸ KpV, "Prólogo", p94.

⁹ MLW, p159.

¹⁰ WA, p20.

¹¹ Kant ejemplifica con un soldado que debe obedecer órdenes superiores, un ciudadano que debe pagar impuestos, un sacerdote que debe enseñar fielmente el símbolo de su Iglesia. Cfr. WA, p20-21.

¹² Cfr. WA, p21.

¹³ A pesar de que sus críticas no son bien intencionadas, Hamann vuelve el texto de Kant contra su autor: "¿Con qué conciencia puede un charlatán o especulador reprochar, apoltronado detrás de la estufa

y con el gorro de dormir hasta los ojos, la cobardía del menor de edad, si su ciego tutor tiene como fiador de su infalibilidad y ortodoxia un ejército incontable y bien disciplinado? ¿Cómo se puede burlar uno de la pereza de tales menores de edad, si su instruido y reflexivo tutor los declara como los eximios mentecatos de toda la obra, no les considera ni tan siquiera máquinas, sino meramente sombras de grandeza? [...] ¿Para qué me sirve el traje de fiesta de la libertad, si en casa tengo que llevar el delantal de la esclavitud?" HAMANN, Johann G., Carta a Ch. Jacob Kraus 18dic1784, p34-36 en MAESTRE, Agapito (ed.) *¿Qué es la Ilustración?* Kant está escribiendo un artículo de coyuntura y la actitud de Hamann es contraiustrada, pero es cierto que Kant se encuentra lejos de articular adecuadamente el pensar por sí mismo, las condiciones de expresión y las instancias de presión civil sobre el gobierno.

14 WA, p18.

15 KrV, Doctrina Trascendental del Método, Cap. IV, p361.

16 KrV, Doctrina Trascendental del Método, Cap. IV, p361-362.

17 Este rebajamiento -kénosis- o amoldamiento del escritor al lector es uno de los grandes logros de la Ilustración. Cfr. NIEWÖHNER, Friedrich "Amoldamiento y Altivez, o el lector debe ser Rey", p13-23 en MATTE y NIEWÖHNER *La Ilustración en España y Alemania*.

18 MAR, "Prólogo", p2-3. Kant aprovecha para responder también a la objeción de Hamann de que la escritura kantiana olvida que el lenguaje, cargado de tradición, es el instrumento único del pensamiento. Por eso Kant dice que la escuela también tiene su lenguaje.

19 KrV, "Prólogo", p96.

20 Cfr. KrV, Doctrina Trascendental del Método, Cap. IV, p360-361. Los acentos del Emilio son aquí notables.

21 En este sentido Kant propuso una "historia filosofante de la filosofía", que en más de un elemento prelude a Hegel. Cfr. MLW, p158.

22 Cfr. RGV, p46.

23 SF, II, p117-118.

24 KrV, "Dialéctica Trascendental", Cap. III, 2ª Sección, p260.

25 Cfr. SF, p118-119.

26 MAR, p208.

27 HABERMAS, *The structural transformation of the public sphere*, p10.

28 TP, II, p51-52.

29 Cfr. HABERMAS, op. cit., p80-89.

30 TP, III, p84.

31 HABERMAS, op. cit., p115. Habermas considera que esta diferencia en las dos formulaciones es una inconsecuencia de Kant. Sin embargo, tal juicio no toma en cuenta la especificidad formativa de los textos históricos políticos. Como hemos dicho antes, tomar lo movilizador como cognitivo es inválido en el sistema de Kant. Ello no quiere decir que cualquier formulación es válida, dada la inaprensibilidad del objeto, o que no puede criticarse el liberalismo kantiano. En una obra posterior, *Pensamiento postmetafísico* (cfr. especialmente p166), Habermas matizará su crítica aunque siga viendo un déficit en la perspectiva teleológica de Kant.

32 Por ello Kant rechazaría la filosofía de la historia de Hegel y Marx, al menos en su interpretación académica ortodoxa. Kant jamás aceptaría una clave cognitiva para la historia, o sólo en la medida

en que se concediera que la historia tiene una efectividad que en cualquier momento hiciera saltar el horizonte de tal propuesta.

33 LYOTARD, El Entusiasmo, p98.

34 HABERMAS, The structural transformation of the public sphere, p116.

35 SF, p116.

36 Esta crisis del discurso es necesaria metodológicamente: "Parece una ocurrencia un poco extraña y hasta incongruente tratar de concebir una historia con arreglo a la idea de cómo debería marchar el mundo si se atuviera a ciertas finalidades razonables; parece que el resultado sería algo así como una novela. Pero si tenemos que suponer que la Naturaleza, aún en el terreno de la libertad humana no procede sin plan ni meta, esa idea podría ser útil...servirnos, sin embargo, como hilo conductor para representarnos como sistema, por lo menos en conjunto, lo que de otro modo no es más que un agregado..." GHA, p61-62.

37 LYOTARD, op. cit., p117. El subrayado es nuestro.

38 Aun con su simplismo irónico, la caracterización que hace Heine de Federico nos da una idea del "Gran Rey": "Sabéis que compuso versos franceses, tocaba muy bien la flauta, ganó la batalla de Rosbach, aspiró mucho rapé y no creía sino en el cañón...La predilección por los talentos extranjeros ciertamente impidió que Federico el Grande tuviese más influencia sobre el espíritu alemán: más bien ofendió e hirió el orgullo nacional". HEINE, Heinrich Alemania, p62.

39 Cfr. MOUSNIER, Roland y LABROUSSE, Ernest Le XVII^e siècle, p173.

40 CHAUNU, Georges La civilisation de l'Europe des Lumières, p141.

41 Cfr. POMEAU, René La Europa de las Luces, p155-175.

42 Cfr. la sección 1.3 de este trabajo, nota 49.

43 En DUQUE, "Historia y Metafísica", pCCII.

44 Cfr. FOUCAULT, Michel "Omnes et Singulatim", p122-140 en Tecnologías del Yo.

45 KANT, Carta a F. Spener, may1793, en SANER, Kant's political thought, p2n. Adherimos a la posibilidad metodológica de distinguir en ciertos casos al individuo Kant del filósofo Kant, como hace MTZ. DE LA ESCALERA, Ana Ma. "La insociable sociabilidad", p79 en GUTIERREZ, Giselda (comp.) La Revolución Francesa doscientos años después.

46 Cfr. DUQUE, op cit, pCXCVn.

47 FEDERICO II, Carta a D'Alémbert, 08ene1770 en DUQUE, op. cit., pCLXXIVn.

48 HABERMAS, op. cit., p25.

49 Cfr. WA, p19; 25. Kant recuerda la posición tolerante de Federico el Grande en materia de religión (obviamente motivada en ventajas políticas) para extenderla a todos los ámbitos.

50 Cfr. DUQUE, op. cit., pCLXXXI. Kant jamás fue elegido miembro numerario; sólo bien entrado el siglo XIX la Academia comenzó a publicar sus obras.

51 DUQUE, op. cit., pCLXXXI-CLXXXII.

52 WA, p35.

53 GWA, p64-65.

54 eF, p213.

55 Ejemplos de censura en el ambiente de Kant: "Wekherlin, que en 1778 publicaba el Felleisen y Schubart, que se hizo conocido en 1774 por su Deutsche Chronik pagaron ambos un alto precio. Uno murió en prisión; el otro fue quebrantado por un confinamiento de diez años en una fortaleza: el lavado de cerebro en forma directa aún existía".

- HABERMAS, op. cit., p73.
- 56 Cfr. TP, II, p71-72.
- 57 KANT, ¿A qué se llama orientarse en el pensar? (Do) en HABERMAS, cit., p104.
- 58 FEDERICO GUILLERMO II, Carta a Kant del 01oct1794, citado por el mismo Kant en el Prólogo de SF, p10-11.
- 59 Carta de respuesta de Kant a Federico Guillermo II en SF, p15.
- 60 SF, II, p119.
- 61 SF, II, p102. El subrayado es nuestro. Kant se acerca aquí a la concepción de la historia como conciencia subversiva en Marcuse, Bloch y Metz.
- 62 SF, II, p120.
- 63 id.
- 64 Cfr. LYOTARD, op. cit., p62-67. Es notable que la caracterización de este paso crítico sea tan cercana al concepto de Ereignis en el último Heidegger; cfr. FÖGGLER, Otto El camino del pensar de Martin Heidegger p290; 307-318.
- 65 Cfr. SF, II, p108. Este acontecimiento es un indicio de lo que ha pasado (rememorativo), de lo que pasa (demostrativo) y de lo que pasará (pronóstico).
- 66 Cfr. TP, II, p66.
- 67 Existe la evidencia de las cartas enviadas por los franceses: son los documentos 693, 697, 699 y 733 de la Correspondencia a Kant; cfr. SÄNER, op. cit., p2.
- 68 HABERMAS, op. cit. p70.
- 69 Cfr. FOUCAULT, "¿Qué es la Ilustración?" en Saber y Verdad, p204.
- 70 Cfr. KU, p246. Kant forma un eslabón entre el nominalismo que considera al hombre dañado en su razón y Sartre que lo sitúa dañado en su razón.
- 71 Cuando en KU Kant habla de lo sublime, refiere también por qué una guerra como la Revolución (aunque no dice expresamente que está pensando en la francesa) puede producir entusiasmo en un pacifista: "La guerra misma, cuando es llevada con orden y respeto sagrado de los derechos ciudadanos, tiene algo de sublime en sí, y al mismo tiempo hace tanto más sublime el modo de pensar del pueblo que la lleva de esta manera cuanto mayores son los peligros que ha arrostrado y en ellos se ha podido afirmar valeroso". KU, p249.
- 72 Cfr. SF, p27-28.
- 73 SF, p23. El texto muestra cómo Kant desprecia la arrogancia de los funcionarios.
- 74 HABERMAS, op. cit., p105.
- 75 Un primer triunfo es la publicidad como derecho constitucional de la Francia Revolucionaria: la constitución de 1791 afirma en el párrafo 11 "La libre comunicación de ideas y opiniones es uno de los más preciados derechos del hombre. Todos pueden, por lo tanto, hablar, escribir e imprimir libremente, con la provisión de responsabilidad por el uso inadecuado de esta libertad en los casos determinados por la ley". La constitución de 1793 lo asienta así: "El derecho de comunicar las propias ideas y opiniones, sea através de la prensa o de otra manera, el derecho de reunirse pacíficamente...no puede ser negado. La necesidad de promulgar estos derechos surge de la presencia o de la memoria aún fresca del despotismo". Cfr. HABERMAS, op. cit., p70-71.
- 76 SF, p19.
- 77 SF, p44-45. El subrayado es nuestro.

78 eF, p235.

CONCLUSION: PUBLICIDAD COMO CONSTITUCION

El examen de la *Öffentlichkeit* que hemos emprendido a lo largo de este trabajo se ha revelado como una "cala", como un corte estratigráfico que partiendo de un punto en la superficie de la obra kantiana involucra sus distintos niveles discursivos. Todos los grandes temas de la filosofía de Kant pueden recapitularse desde el punto de vista de la publicidad: el problema del conocimiento, el Reino de los Fines, el juicio estético, el teísmo moral, el destino histórico, la sociedad justa. Foucault afirma que Kant es el fundador de las dos grandes tradiciones críticas en las que se mueve la filosofía de Occidente: la analítica de la verdad y la ontología del presente.¹ Pues bien, nuestro tema las enlaza inmediatamente, y lo menos que puede decirse de la *Öffentlichkeit* en conjunto es que no la hemos pensado lo suficiente -filósofos de escuela-, y más importante aún, no hemos actuado en consecuencia.

¿Qué es entonces la publicidad? La "definiríamos" así: la publicidad es la constitución del hombre, la configuración universal y comunicable de su razón y su libertad, el destino de la Humanidad que se resuelve en cada individuo, el signo de la limitación y trascendencia de la persona, la peculiar versión de Kant de la unidad -en el conocimiento, en la decisión y en la historia- que no destruye la diversidad.

Es notable la voluntad de Kant de evidenciar la riqueza de nuestra condición carente; su epistemología esquemática, su ética formal y su teoría de la historia por signos son otras tantas instancias que se esfuerzan por respetar la múltiple efectividad de lo real y, al mismo tiempo, sostener al sujeto como lo otro de este mundo, como lo único que vale por sí mismo. Como dice Kolakowski², seguimos necesitando a Kant porque su concepto de Humanidad -tan criticado por su falta de determinaciones sociohistóricas concretas- es uno de los pocos que permanecen viables a la hora de mantener las exigencias éticas más allá del ámbito de la Clase, la Nación, la Cultura, el Inconsciente. Estos poderes con mayúscula, cuando determinan rigidamente la teoría, hacen que la filosofía sea sólo el tardío recuento del dominio de la realidad sobre nosotros. Kant puede ser central en el debate para sostener al sujeto delante de las teorías de la pura Totalidad; ya muchos filósofos contemporáneos avanzan en ese sentido:

Aquel hombre que...estaba para morir en breve -indica Maestre- se resiste y se transforma en nuevas figuras, pero que siempre van a coincidir en definir al hombre como resistencia, es decir, como negación de todo aquello que imposibilita el normal desarrollo de sus capacidades.³

Precisamente nuestro tema refiere un aspecto de esta lucha de resistencia; delante de la verdad oficial y establecida, se puede alzar la frágil barricada del público examen, del pensar en primera persona de singular, pensar por sí mismo, para construir la primera persona de plural, el Nosotros.

En el opuesto extremo teórico se produce la danza de la multiplicidad, la exaltación de la pluralidad por sí misma. La filosofía como simple "género literario", la democracia de cortas aspiraciones, la referencia a un Nietzsche "edificante", son

elementos de corrientes de nuestro tiempo que rechazan la totalidad teórica, pero al precio de una ética difusa. De nuevo Kant, con su concepto de publicidad, tiene una dirección que ofrecer: es cierto que no hay realidad evidente, objetividad por sí; pero no tenemos que desesperrar de la intersubjetividad como criterio. Aún cuando los acuerdos entre los dialogantes son dinámicos y perpetuamente revisables, sí se mantiene un punto innegociable: la dignidad del ser humano. Sobre esta base, la filosofía puede aspirar a un lugar más destacado que la simple "escritura" y luchar como poder alterno con la tecnoburocracia, sin dejarse reducir al rincón de actividades que se mantienen como curiosidades de la tradición anterior.

La metáfora kantiana del mar y las islas expresa la constante limitación humana junto con su aceptación; pero también insiste en la comunicabilidad, en la provisional pero real unidad de los hombres dentro de sí y entre ellos. El concepto kantiano de publicidad deja incluso en suspenso la cuestión de si esta unidad se despliega o es más bien una exigencia, una "tensión escatológica" que de la que apenas entreveamos su importancia para una vida más humana; en la Crítica de la Facultad de Juzgar (KU) se dice del sentido común, que es el fundamento de la publicidad:

Esa norma indeterminada de un sentido común es presupuesta realmente por nosotros; lo demuestra nuestra pretensión a enunciar juicios de gusto. ¿Hay en realidad un sentido común semejante como principio constitutivo de la posibilidad de la experiencia? O bien, ¿hay un principio de la razón más alto que impone solamente como principio regulativo en nosotros la necesidad de producir, ante todo, en nosotros un sentido común para más altos fines? ¿Es el gusto por tanto una facultad primitiva y natural o tan sólo la idea de una facultad que hay que adquirir aún, artificial, de tal modo que un juicio de gusto no sería en realidad, con su pretensión a una aprobación universal, más que una exigencia de la razón: la de producir una unanimidad semejante en la manera de sentir y que el deber (*das Sollen*), es decir, la necesidad objetiva de que el sentimiento de todos corra juntamente con el de cada uno, no significaría otra cosa más que la posibilidad de llegar aquí a ese acuerdo, y el juicio de gusto no sería más que una aplicación de ese principio?⁴

La publicidad, el diálogo social, no puede menos que producirse, pues la constitución misma de la razón es dialéctica. En Kant, la "Dialéctica" mantiene los dos sentidos que diversas tradiciones filosóficas han privilegiado: el sentido de diálogo-síntesis y el sentido de enfrentamiento dinámico. Muy frecuentemente un sentido ha sido destacado con prejuicio del otro, olvidando -en un extremo- el "dolor de la historia", o bien -en el otro extremo- exaltando la lucha de tal modo que los hombres concretos son sólo piezas sacrificables al Futuro, la Dictadura del Proletariado o el Eterno Retorno. La propuesta de Kant, epistemológica (la articulación de las facultades y sus discursos), ética (la pluralidad valorativa en un mismo marco formal) e históricopolítica (*Öffentlichkeit*, dinámica de poderes y marco cosmopolita, conflicto de las facultades) que la síntesis no predeterminada, el diálogo libre y el enfrentamiento sin

violencia. Sin duda, las grandes limitaciones del liberalismo son también las limitaciones de Kant, pero hay que reconocer la fecundidad de su planteamiento de una racionalidad en perpetua lucha-desarrollo, que en su limitación abre el espacio ético:

Desgraciadamente para la especulación (quizá felizmente para el destino práctico del hombre), la razón se ve entorpecida en medio de sus grandes ilusiones por una serie de principios en pro y en contra, que no puede, en interés de la seguridad de un juicio, ni rechazar ni mirar con indiferencia y mucho menos contentarse con demandar la paz en la lucha, puesto que el objeto de la disputa es de tan enorme interés que por referirse, como se ha dicho, a la lucha de la razón con ella misma, es preciso continuarla, para ver si por azar una mala inteligencia no sería causa del combate, y, por consiguiente, si disipado el equívoco, las ridículas pretensiones de unos y de otros no desaparecerían...

De ahí la lucha sin violencia, la sustitución del "juicio de la autoridad" a la "autoridad del juicio". El concepto de publicidad en Kant documenta magníficamente el giro cultural producido en Occidente hacia la universal accesibilidad del conocimiento, que se traduciría en la exigencia de universal accesibilidad a la decisión, aún lejana para nosotros. También es una nueva apología de la Filosofía, pero ya no en los términos de la biós teoretikós de la Antigüedad, ni con los rasgos intimistas de Descartes o Pascal, sino asumiendo plenamente su inserción en estructuras profesionales diseñadas por el Estado y luchando, al mismo tiempo, su dignidad como servicio y representación del pueblo. Igualmente es una peculiar expresión del enfrentamiento del Uno y los Muchos en el campo político; ante un Rey que pretende ser también filósofo, o ante un Ministerio que pretende sustituir las conciencias individuales, la publicidad es una defensa de la libertad de expresión:

El monarca agravia su propia majestad si se mezcla en estas cosas, en tanto que somete a su inspección gubernamental los escritos con que los súbditos intentan poner en claro sus opiniones, a no ser que lo hiciera convencido de que su opinión es superior, en cuyo caso se expone al reproche *Caesar non est supra Grammaticos*, o bien que rebaje su poder supremo hasta el punto de amparar dentro de su Estado el despotismo espiritual de algunos tiranos contra el resto de sus súbditos.

El César no está sobre los sabios, lo que es tanto como decir -como nos ha recordado Foucault- que el saber es también poder y no sólo al estilo de la utopía tecnocrática de Bacon. Kant resulta en ocasiones mucho más lúcido que algunos de sus jóvenes seguidores, pero ya Fichte, Schelling y algunos de los revolucionarios franceses reconocieron su deuda con el profesor de Königsberg en la formulación del libre y público examen. El concepto kantiano de publicidad establece la libertad de expresión como un principio que aclara los grados de resistencia legítima al poder gubernamental; lo importante es que es un principio, no el único, que requiere de una justificación más básica para suspenderlo o restringirlo. El liberalismo clásico, por ejemplo el de Mill, pretende una libertad de expresión como la posibilidad de consenso en un mercado de ideas⁸, a lo que se puede responder que en la anarquía la libertad de expresión

es un hecho, no un derecho. Kant no deja de notar que siempre el discurso, aún el más abstracto, es una acción referente a otro y que puede persuadir, disuadir, convencer o incluso dañar; más que confiar en la habilidad de un mercado de ideas, la reflexión de Kant apunta a la desconfianza en la habilidad del gobierno de decidir siempre y en todos los casos qué es lo correcto y lo incorrecto.

En ello reside la autocontradicción performativa del escepticismo: confiando en ser entendido (es decir, en enunciar sentencias contextuales) se dice que no hay contexto posible. Si lo planteado en el discurso sólo puede ser dirimido por una instancia exterior, ello ocurre legítimamente por apelación a una contextualidad de nivel superior; hay cambio de instancia, pero no de sistema. Pero si todo discurso tiene que esperar la sanción de una autoridad fuera del sistema, entonces el sistema no sirve de nada y es mejor abandonarlo, lo que sería tanto como decir que nuestra capacidad racional no sólo es limitada sino "incapaz", o sea que no es en absoluto capacidad. Aún así cabría preguntarse *quid juris?*, ¿cómo la autoridad podría juzgar si su intervención hace al caso? La autoridad misma tendría que detentar un acceso superior a la realidad, pues estamos tomando como base que la racionalidad es inválida, y, a su vez, tal acceso tendría que implicar una constitución distinta a la nuestra. La autoridad, con su constitución no humana si seguimos la conjetura, no tendría manera confiable de comunicarnos sus decisiones; por lo que sólo le queda actuar. En ese caso, independientemente de las posibles buenas intenciones de la autoridad, siempre su acción será violencia y entonces ya no cabe hablar de autoridad sino de guerra; no de quien tiene razón, o más razón, sino de quién pega más fuerte. Koyré lo expresa de forma notable: la libertad de expresión se funda en ...el principio del diálogo, principio que salvaguarda el derecho del otro, es decir, el derecho de ser comprendido, su derecho a ser combatido con argumentos y no por la violencia, e incluso su derecho a equivocarse y a defender su error con argumentos.⁹

La publicidad, como toda libertad, está sobredeterminada por las condiciones de su ejercicio (habilidad, disponibilidad de bienes materiales, etc.) y muchos teóricos de nuestro siglo han realizado profundos análisis de sus instancias. De nuestro tema, sin embargo, queda mucho aún qué pensar, especialmente en nuestra situación sociohistórica en la que suponemos que el soberano es el pueblo. En nuestro tiempo la publicidad sería la instancia básica por la cual el soberano accesa información relevante y comunica sus demandas a los funcionarios-sirvientes; sin embargo aún estamos muy lejos de un Estado de Derecho que garantice efectivamente el acceso y uso extenso de los medios. Siguiendo el esquema de Ilustración concéntrica de Kant, habría que preguntarnos cuántos filósofos de escuela se empeñan más allá de la cátedra, en artículos periodísticos u otros ambientes de mayor contacto social que la Universidad. ¿Qué diría Kant de los filósofos que no han entrado al mundo y son sustituidos por los "comunicadores", depositarios y propagadores de la ilusión trascendental a través de los medios masivos?

Dice Kant que no se aprende filosofía, sino a filosofar, porque la constitución misma de la razón es la crítica. La razón tiene su

dialéctica, una lucha necesaria entre sus distintos órdenes, que no es destructiva sino en la medida en que las posiciones se pretenden absolutas. Es en este sentido que Kant deconstruye la Metafísica, paradigma de nuestra dinámica entre unidad y diversidad:

...se volverá siempre a la Metafísica, como a una amante de la que no podemos desenredarnos, porque, como aquí se trata de fines esenciales, la razón debe trabajar sin descanso, sea en la adquisición de horizontes sólidos, sea derribando los horizontes anteriormente contemplados[...] Esto trae todo a la sabiduría, pero por vía de ciencia...¹⁰

El uso de la razón, teórico o práctico, será siempre progresivo y debatido, público; no por nada su mejor metáfora en Kant es un juicio delante de tribunal. Pero la legalidad es sólo un marco para la moralidad, lo mismo que la filosofía es sólo un marco para la sabiduría, dado que es prerrogativa del hombre anticiparse, es decir, dejarse atraer por el fin.¹¹ En el fondo, el planteamiento de la publicidad en la obra de Kant apunta a la clausura de la filosofía: clausura lejana en el tiempo, pero buscada y esperada como extinción de una actividad esotérica que se transformará en la forma de pensar común; los filósofos de escuela desaparecerán en un pueblo de filósofos, se perderán en una cultura del diálogo que en la fidelidad de su servicio habrán ayudado a construir. Este diálogo no debe suponerse, como en ocasiones parecen hacerlo Habermas y Apel, como despliegue de una racionalidad perfecta, sino como búsqueda colectiva de solución delante de la confusión teórica o la discordia práctica¹²; la sociedad justa no es aquella en la que no hay problemas, sino aquella en la que los conflictos se resuelven en el respeto de las exigencias legítimas de las distintas partes. La publicidad es clausura de la filosofía también en el sentido inmediato, como reconocimiento de que todo desarrollo teórico es limitado, y de que en lo fundamental el filósofo no dispone de más que el vulgo, pues "¿cómo exigir que un conocimiento que interesa a todos los hombres esté por encima del sentido común y no os sea revalado más que por los filósofos?"¹³ Kant -aunque no siempre sea coherente con esta postura- sabrá que su propio aporte es limitado, y que vendrán otros a superarlo.

NOTAS

1 Cfr. FOUCAULT, "¿Qué es la Ilustración?" en Saber y Verdad, p207.

2 Cfr. KOLAKOWSKI, Leszek "Warum brauchen wir Kant?" citado por MUGUERZA, Javier "Habermas en el Reino de los Fines" en GUIZAN

(coord.) Esplendor y Miseria de la Ética Kantiana, p123-125.

3 MAESTRE, "Notas para una nueva lectura de la Ilustración", pXV.

4 KU, "Analítica del Juicio estético", 1er. Libro, 4º Momento, p233-

234.

5 Krv, "Dialéctica Trascendental", 2º Libro, 2º Cap., 3ª Sección, p220-221. El subrayado es nuestro.

6 WA, p23.

7 Cfr. FICHTE, J. Gottlieb Reivindicación de la libertad de pensamiento, escrito en 1792 a raíz de la censura contra Kant, en el que puede leerse cosas como: "No, príncipe, tú no eres nuestro Dios. De El esperamos la felicidad, de tí la protección de nuestros derechos. Con nosotros no debes ser bondadoso, debes ser justo"

(p12). Schelling, en la oración fúnebre en el entierro de Kant, dirá que le pensador cumplió en el plano ideal lo que la Revolución Francesa hizo en el plano real; cfr. DUQUE, "Historia y Metafísica", pCCXXVI.

⁸ Cfr. SCHAUER, Frederick Free Speech: a philosophical enquiry p11; p3.

⁹ KOVRE, Alexandre, Participación en el Congreso Interamericano de Filosofía UNESCO 1950 El peligro de la libertad intelectual, p69.

¹⁰ KrV, "Doctrina Trascendental del Método". Cap. IV, p366.

¹¹ Cfr. KANT, "Comienzo presunto de la Historia Humana" en Filosofía de la Historia, p74-75.

¹² Cfr. MUGUERZA, op. cit., p135.

¹³ KrV, "Doctrina Trascendental del Método", Cap.IV, p359. Cfr. lo asentado en el Prólogo de la 2ª edición de dicha obra, p20: "...todo lo que toca al interés universal humano y a la utilidad que el mundo ha sacado hasta hoy de las enseñanzas de la razón pura, sigue en el mismo provechoso estado en que estuvo siempre. La pérdida alcanza sólo al monopolio de las escuelas, pero de ningún modo al interés de los hombres."

BIBLIOGRAFIA

A) OBRAS DE KANT CITADAS

Principiorum primorum Metaphysicae nova dilucidatio [PpM, 1755] en
SANER, Hans

Kant's political thought

tr. E. B. Ashton

University of Chicago Press, Chicago, 1973

Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen [GSE, 1764]

(Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime)

tr. A. Sánchez Rívero

Porrúa, México, 1981, 3ª ed.)

Kritik der reinen Vernunft [KrV, 1781]

(Crítica de la Razón Pura)

tr. Manuel García Morente/Manuel Fernández

Porrúa, México, 1977, 4ª ed.)

Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht

[GWA, 1784]

("Idea de una historia universal en sentido cosmopolita" en

Filosofía de la Historia)

tr. Eugenio Imaz

FCE, México, 1981, 3ª reimp.)

Was ist Aufklärung? [WA, 1784]

("Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?" en

¿Qué es Ilustración?)

tr. Agapito Maestre/José Romagosa

Tecnos, Madrid, 1989, 2ª ed.)

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [GMS, 1785]

(Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres)

tr. Manuel García Morente

Porrúa, México, 1983, 5ª ed.)

Mutmaßlich Ursprung der Menschgeschichte [MU, 1786]

("Comienzo presunto de la historia humana" en

Filosofía de la Historia)

tr. Eugenio Imaz

FCE, México, 1981, 3ª reimp.)

Kritik der praktischen Vernunft (KpV, 1788)

(Crítica de la Razón Práctica)

tr. E. Miñana/Manuel García Morente

Porrúa, México, 1983, 5ª ed.)

Kritik der Urteilskraft (KU, 1791)

(Crítica del Juicio)

tr. Manuel García Morente

Porrúa, México, 1981, 3ª ed.)

Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft [RGV, 1793]
(La Religión dentro de los límites de la mera Razón)
tr. Felipe Martínez Marzoa
Alianza, Madrid, 1981, 2ª ed.)

Welche sind die wirkliche Fortschritte die Metaphysik seit Leibnizens
un Wolffs [MLW, 1793]
(Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff)
tr. Félix Duque
Tecnos, Madrid, 1987)

Theorie und Praxis (TP, 1793)
(Teoría y Praxis)
tr. Carlos Correas
Leviatán, Buenos Aires, 1984)

Das Ende aller Dinge [ED, 1794]
("El fin de todas las cosas" en
Filosofía de la Historia)
tr. Eugenio Imaz
FCE, México, 1981, 3ª reimp.)

Zum ewigen Frieden (eF, 1795)
(La Paz Perpetua)
tr. F. Rivera Pastor
Porrúa, México, 1983, 5ª ed.)

Metaphysik Anfangsgründe der Rechtslehre [MAR, 1797]
(Principios metafísicos de la Doctrina del Derecho)
tr. F. González Vicén
México, UNAM, 1978, 1ª reimp.)

Streit der Fakultäten (SF, 1798)
(El Conflicto de las Facultades)
tr. Elsa Tabernig
Losada, Buenos Aires, 1963)

-Philosophical Correspondence 1759-1799
Ed. y tr. Arnulf Zweig
The University of Chicago Press, Chicago, 1967 (2ª reimp. 1970)

B) BIBLIOGRAFIA CRITICA

ADORNO, Theodor W. y HORKHEIMER, Max
Dialéctica del Iluminismo
tr H. A. Murena
Sudamericana, Buenos Aires, 1987

CASSIRER, Ernst
Kant, vida y doctrina
tr. Wenceslao Rocas
FCE, México, 1968, 2ª ed.

-La Filosofía de la Ilustración
tr. Eugenio Imaz
FCE, México, 1984, 3ª reimp. de 3ª ed.

CHAUNU, Georges
La civilisation de l'Europe des Lumières
Flammarión, Paris, 1982, 2ª ed.

CORTINA, Adela
"Dignidad y no precio: más allá del economicismo"
en GUIZAN, op. cit.

COTTA, Sergio
"La legitimidad: ¿un espejismo?"
tr. Mario Zamudio
en Diogenes Revista Internacional de Ciencias Humanas 134 Verano 1986
Consejo Internacional de Filosofía y Ciencias Humanas-UNESCO-
Coordinación de Humanidades, UNAM, México.

DERRIDA, Jacques et al.
La Faculté de Juger (Colloque de Cerisy)
Minuit, Paris, 1985

DUQUE, Félix
"Historia y Metafísica: el frágil espejo móvil de la Razón.
Contribución al estudio de la Aetas Kantiana: 1790-1797" [Estudio
preliminar a KANT, Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y
Wolff (MLW)]

EISLER, Rudolf
Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften/briefen
und handschriftlichem nachlass
Georg Olms, Darmstadt, 1961, s.e. (1916)

FERRARI, Jean
Kant, ou l'invention de l'homme
Seghers, Paris, 1971

FICHTE, J. Gottlieb
Reivindicación de la libertad de pensamiento
tr. Faustino Oncina
Tecnos, Madrid, 1986

FOUCAULT, Michel
Las palabras y las cosas
tr. Elsa Cecilia Frost
Siglo XXI, México, 1985, 16ª ed.

-Microfísica del Poder
tr. Julio Varela/Fernando Alvarez
La Piqueta, Madrid, 1979, 2ª ed.

-Saber y Verdad
tr. Julio Varela/Fernando Alvarez
La Piqueta, Madrid, 1991, s.e.

- Tecnologías del Yo
tr. Mercedes Allendesalazar
Paidós/ICE, Barcelona, 1991, 2ª ed.
- GAOS, José
Historia de nuestra idea del mundo
FCE, México, 1983, 2ª reimp.
- GÖDEL, Kurt
Obras Completas
tr. Jesús Mosterín
Alianza, Madrid, 1981.
- GOMEZ CAFFARENA, José
El Teísmo Moral de Kant
Cristiandad, Madrid, 1983
- GUINZBURG, Carlo
Mitos, Emblemas, Indicios. Morfología e Historia.
tr. Carlos Castropi
Gedisa, Barcelona, 1989
- GUISAN, ESPERANZA (coord.)
Esplendor y miseria de la ética kantiana
Anthropos, Barcelona, 1988
- GUTIERREZ, Gilberto
"La razón práctica entre Hume y Kant"
en GUI SAN, op. cit.
- GUTIERREZ, Griselda (comp.)
La Revolución Francesa doscientos años después
FFYL UNAM, México, 1991
- HABERMAS, Jurgen
The structural transformation of the public sphere
tr. Thomas Burger/Frederick Lawrence
MIT Press, Cambridge, 1989
- Pensamiento postmetafísico
tr. Manuel Jiménez
Taurus, México, 1990
- HARMAN, Gilbert
La naturaleza de la moralidad
tr. Cecilia Hidalgo
UNAM, México, 1983
- HEINE, Heinrich
Alemania
tr. Max Aub
UNAM, México, 1972, 2ª ed.

HIDALGO, Emilio
"Thomasius, König y la raíz del gusto en la Ilustración alemana"
en MATE, Reyes y NIEWÖHNER, Friederich, op. cit.

IRIBARNE, Julia V.
La libertad en Kant
Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1981

KORTIAN, Garbis
"Le droit de la philosophie dans la controverse politique"
en DERRIDA, Jacques et al., op. cit.

KOSSELLEK, Reinhart
Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of modern society
MIT, Cambridge, 1988

KOYRE, Alexandre et al.
El peligro de la libertad intelectual
Actas del Congreso Interamericano de Filosofía UNESCO 1950
UNAM-UNESCO, México, 1950

LE GOFF, Jacques
Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval
tr. Alberto L. Bixio
Gedisa, Barcelona, 1986, 2ª ed.

LYOTARD, Jean-Francois
El Entusiasmo. Crítica kantiana de la historia
tr. Alberto L. Bixio
Gedisa, Barcelona, 1987

MAESTRE, Agapito
"Notas para una nueva lectura de la Ilustración"
en MAESTRE, Agapito (ed.)
¿Qué es Ilustración?
Tecnos, Madrid, 1989, 2ª ed.

MARCUSE, Herbert
Razón y Revolución
tr. Julieta Fombona
Alianza, Madrid, 1983, 7ª ed.

MAREJKO, Jan
"Legitimidad y Modernidad. Algunas definiciones nuevas."
tr. Mario Zamudio
en Diógenes # 134, Verano 1986

MARTINEZ DE LA ESCALERA, Ana María
"La insociable sociabilidad" en
GUTIERREZ, Griselda (comp.), op. cit.

MARTINEZ MARZOA, Felipe
Releer a Kant
Anthropos, Barcelona, 1989

MARX, Carlos
"Tesis sobre Feuerbach" en
MARX, Carlos y ENGELS, Federico
Obras escogidas Tomo I
Progreso, Moscú, 1981

MATE, Reyes y NIEWÖHNER, Friedrich (Coords.)
La Ilustración en España y Alemania
Anthropos, Barcelona, 1989

MOLNAR, Thomas
"De la Legitimidad"
tr. Mario Zamudio
en Diégenes # 134, Verano 1986

MOUSNIER, Roland y LABROUSSE, Ernest
Le XVIIe siècle
PUF, Paris, 1955, 2ªed.

MUGUERZA, Javier
"Habermas en el Reino de los Fines"
en GUIZAN, op. cit.

MÜLLER, Hans y HAENSCH, Günther
Langenscheidts Handwörterbuch Spanisch
Langenscheidts, Berlín, 1984

NANCY, Jean-Luc
"Dies Irae"
en DERRIDA, Jacques et al., op. cit.

NICOL, Eduardo
Historicismo y Existencialismo
FCE, México, 1981, 3ª ed (1ª cd 1950)

NIEWÖHNER, Friedrich
"Amoldamiento y Altivez, o el lector debe ser Rey" en
MATE, Reyes y NIEWÖHNER, Friedrich, op. cit.

PLATTS, Mark
"Hume: la moralidad y la acción"
en PLATTS, Mark (comp.)
La Ética a través de su historia
UNAM, México, 1988

PÖGGELER, Otto
El camino del pensar de Martin Heidegger
tr. Félix Duque
Alianza, Madrid, 1986

POMEAU, René
La Europa de las Luces
tr. Juan José Utrilla
FCE, México, 1988

RAABE, Paul
"La Ilustración y la letra impresa"
en MATE, Reyes y NIEWÖHNER, Friedrich, op. cit.

ROLL, Eric
Historia de las Doctrinas Económicas
tr. Florentino Torner
FCE, México, 1975.

ROUSSEAU, Jean Jacques
El Contrato Social
tr. Mariano Ruiz
UNAM, México, 1978, 2ª reimp.

-Discurso sobre las Ciencias y las Artes
tr. Luis Hernández
Aguilar, Buenos Aires, 1983, 2ª reimp. de 2ª ed.

-Emilio, tomo II
s.t.
UNAM, México, 1976

-El origen de la desigualdad entre los hombres
tr. Coloma Lleal
Grijalbo, México, 1972

RUBIO CARRACEDO, José
"El influjo de Rousseau en la filosofía práctica de Kant"
en GUI SAN, op. cit.

RUSSELL, Bertrand
El conocimiento humano
tr. Javier Muguerza
Taurus, Madrid, 1964

SANER, Hans
Kant's political thought
tr. E. B. Ashton
University of Chicago Press, Chicago, 1973

SCHAUER, Frederick
Free Speech: a philosophical enquiry
Cambridge University Press, Cambridge, 1982

SCHEUERL, Hans
Antropología Pedagógica
tr. Víctor Bazterrica
Herder, Barcelona, 1985

SCHRADER, George
"The thing in itself in kantian philosophy" en
WOLFF, Robert P., op. cit.

STEINER, George

Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción.
tr. Adolfo Castañón
FCE, México, 1980

SUBIRATS, Eduardo
La Ilustración insuficiente
Taurus, Madrid, 1981

TOSEL, André
Kant révolutionnaire: Droit et Politique
PUF, Paris, 1988

VELKLEY, Richard L.
Freedom and the End of Reason. On the moral foundation of Kant's
Critical Philosophy.
University of Chicago Press, Chicago, 1989

WILLIAMS, Howard
Kant's political philosophy
Basil Blackwell, Oxford, 1985, 2ª ed.

WOLFF, Robert Paul (ed.)
Kant: a collection of critical essays
Macmillan, London, 1967

YOVEL, Yirmiyahu
Kant and the philosophy of history
Princeton University Press, Princeton, 1989, 2ª ed.