

**CAESAR NON EST SUPRA GRAMMATICOS.
OBSERVACIONES EN CLAVE DE ANTROPOLOGÍA POLÍTICA
SOBRE EL ESCRITO DE KANT *RESPUESTA A LA PREGUNTA ¿QUÉ
ES LA ILUSTRACIÓN?* ***

***Caesar non est supra grammaticos.*
Remarks on Kant's from the point of view of political anthropology *What is
enlightenment?***

**Nuria Sánchez Madrid
Universidad Complutense de Madrid -UCM
nuriasma@ucm.es**

Resumen: El trabajo se propone analizar el tipo de antropología política que está a la base de la noción kantiana de Ilustración. Para ello, delimito, en primer lugar, las razones por las que Kant rechaza todo modelo de poder fundado en la concentración de la fuerza y en el despotismo. En segundo lugar, me ocupo de identificar la conexión estrecha que este pensador encuentra entre poder civil y búsqueda de la verdad, de suerte que la crítica tenga que desempeñar siempre una función relevante con vistas a la penetración de la autoridad política en el modo de pensar de un pueblo. Finalmente, intentaré desplegar las coordenadas de lo que considero dimensión retórica de lo político en el pensamiento de Kant, toda vez que este autor no entiende la obediencia escindida de un proceso de intensa pedagogía y de experimentación con las instancias responsables de la convicción de un pueblo. Con ello, esperamos ofrecer una aportación de interés para el estudio de la especificidad del republicanismo kantiano y su concepción de la esfera pública, para los que, a diferencia de lo que ocurre en Hobbes, poder, obediencia y lenguaje se encuentran intrínsecamente unidos en todo momento del despliegue institucional de lo político.

Palabras clave: antropología política; republicanismo; autoridad civil; obediencia política; retórica.

Abstract: The paper enquires which model of political anthropology Kant's notion of Enlightenment is based on. To fulfill this aim, first I shall identify the reasons why Kant rejects any model of power based on the mere concentration of force and despotism. Secondly, I will attempt to highlight the close connection that this thinker supports between civil power and the pursuit of truth, so that the critique should always play an important role in order to enhance the penetration of political authority in the mindset of people. Finally, I shall try to display the coordinates of what I consider rhetorical dimension of Kant's political thought, since this author does not understand obedience set apart from a process of intense

* Este escrito es una versión revisada y ampliada de la ponencia presentada el 29 de abril de 2010 en el Congreso «Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración? (1784-2010)», organizado por la Asociación de Estudiantes *La Caverna* y el Decanato de la Facultad de Filosofía de la UCM. La autora ha intentado hacerse cargo en esta versión de la discusión mantenida por los ponentes de la mesa y de las observaciones realizadas por el público asistente. Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación «Naturaleza humana y Comunidad (II): H. Arendt, K. Polanyi y M. Foucault. Tres recepciones de la Antropología política de Kant en el siglo XX» (FFI2009-12402), financiado por el MICINN del Gobierno de España, y del Proyecto de Investigación *Poetics of Selfhood: memory, imagination and narrativity* (PTDC/MHC-FIL/4203/2012) del CFU, concedido por la *Fundação de Ciência e Tecnologia* del Gobierno de Portugal.

teaching and experimentation with the agencies responsible for arising conviction in a people. Attaining these goals, I hope to provide a useful contribution for assessing the specificity of the Kantian republicanism and his conception of the public sphere, where, unlike in Hobbes, power, obedience and language remain intrinsically linked as politics unfolds its institutional content.

Key words: political Anthropology; republicanism; civil authority; political obedience; rhetoric.

1. Una refutación del despotismo: la *Aufklärung* como respuesta a los negadores del enlace racional de coacción y libertad.

En estas páginas se propone una lectura del texto de I. Kant *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?* (1784) que parte del siguiente supuesto: el término «Ilustración» apunta en Kant a un orden axiomático del uso de la razón, a saber, a los «fines verdaderos y necesarios» (*Refl.* 2076, AA XVI: 222-223) o «fines esenciales de la razón humana» (*KrV, Arquitectónica*, A 839/B 867), que son al mismo tiempo lo más difícil de demostrar y defender¹. Sólo la *sabiduría* [*Weisheit*], carente de toda miopía práctica, está a la altura de este orden axiomático. No es posible hablar de la Ilustración sin tomar la palabra sobre qué se entiende por razón. Así, pues, tampoco es de extrañar que una discusión en torno a este fenómeno conduzca a los interlocutores a pronunciarse sobre qué entienden por las obras que la razón —y no el curso empírico de los acontecimientos implanta en el mundo. No hay sentimentalismo alguno en la afirmación que declara que la Ilustración es el acontecimiento mediante el que la razón mantiene viva su presencia efectiva sobre la tierra, pues tan sólo nos referimos con esta dependencia mutua a la fenomenología de sus intereses últimos. Ahora bien, para que esta dependencia salga a relucir es preciso no considerar la razón *à la Hume* como «una leve agitación del cerebro»², que algunos tendrían, a juicio del pensador empirista, la desfachatez de elevar a criterio de inteligibilidad físico, ético y lógico. Tampoco se admitirá que el ser se reduzca al «objeto de una relación sintética con los principios mismos de lo que

¹ Consideramos que el trabajo de Claudio La Rocca, «Kant y la Ilustración», publicado en *Isegoría* 35 (2006), pp. 107-127, cuyas coordenadas de lectura compartimos enteramente, es una aportación destacable entre la abundante bibliografía centrada en el texto de Kant. Recomendamos igualmente el siguiente trabajo, más reciente, del mismo autor: «Aufgeklärte Vernunft. Gestern und Heute», in: H. Klemme (ed.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin, W. de Gruyter, 2009, pp. 100-123, de cuyo punto de partida participamos también, tal y como se advertirá a lo largo de nuestra ponencia: «*Aufklärung* en Kant no es un concepto meramente político o perteneciente a la filosofía de la historia, sino una perspectiva que desempeña un papel inmanente en el desarrollo de la comprensión crítica de la razón humana» (traducción nuestra), p. 101.

² *Vd. Diálogos sobre la religión natural*, II, trad. de C. González Trevijano, Tecnos, 2004, p. 92.

hacemos»³, lo que expulsaría del discurso filosófico la perspectiva de la *epagogé*, para la que todo conocimiento es reconocimiento y toda acción resultado del haberse regido por ideas de la razón. En resumen, la *epagogé* aristotélica, como la *anámnesis* platónica, conduce al ente que indaga los principios de las cosas a situar lo inteligible en un «imperfecto de descubrimiento»⁴, es decir, en un pasado esencial, habida cuenta de que siempre cobramos conciencia de su presencia *después* de que la experiencia haya emprendido su curso, incluso demasiado tarde, con el paso demasiado cambiado como para considerarnos unilateralmente seres racionales puros. Aristóteles no encontró una imagen más apropiada para transmitir esta condición que la del progreso realizado por un ente que pasa de una oscuridad *anterior*, en la que las cosas se le presentan como indiferenciadas y en bloque, a una claridad *posterior*, en la que es capaz de distinguir con precisión las partes constituyentes de la totalidad inicial⁵. Dicho de otra manera, para nosotros tener *noûs* comporta precisamente no disponer de él todo el tiempo, al no ser nuestro elemento natural, a diferencia de lo que ocurre con el dios aristotélico. Tenemos *noûs* porque paradójicamente tendemos a perderlo. Por ello experimentamos una felicidad inusitada cuando advertimos que sentimos, percibimos y comprendemos⁶, pues, aunque sabemos que esa situación no durará siempre, nos alegramos por haber alcanzado y encontrarnos finalmente, si bien de manera efímera, en ese estado — signo del esfuerzo al que exhortan los versos del *Fausto* que hemos elegido como exergo de estas páginas—, por haberle ganado momentáneamente la batalla al reino de las tinieblas. Es más, esto último, apreciar que no se piensa —o al menos no con el debido denuedo y rigor— es lo más habitual, una tendencia ante la que lo más noble en nosotros se rebela siempre. Lukacs toma en su *Teoría de la novela* unos versos de Novalis, elegidos más tarde por Heidegger como *motto* de un célebre curso de Metafísica del semestre de invierno de 1929-30, como divisa del corte abrupto entre la filosofía y el mundo de la vida, en unos términos que consideramos análogos a los que venimos utilizando de la mano de Aristóteles y que quedan recogidos en pasajes como el siguiente:

«Mundo contingente e individuo problemático son realidades que se condicionan mutuamente. [...] A partir del momento en que las ideas se ponen como inaccesibles

³ Vd. G. Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, Gedisa, p. 148.

⁴ Remitimos a las aclaraciones que ofrece Humbert sobre este uso del tiempo imperfecto del paradigma verbal del griego clásico en su *Synthaxe grecque* (Klincksieck, 2004, reed.), donde se encontrará un oportuno ejemplo extraído de *Las ranas* de Aristófanes.

⁵ Los textos clásicos de esta imagen son *Fís.*, A 1 y *Met.*, A 1 y α 1.

⁶ Vd. Aristóteles, *Met.*, Λ 7, 1072 b13-17.

y se vuelven, empíricamente hablando, irreales, desde el momento en que se convierten en ideales, la individualidad pierde el carácter inmediatamente orgánico que hacía de ella una realidad no problemática. Se ha vuelto un fin para ella misma, pues descubre por primera vez en ella lo que le es esencial y hace de su vida una vida verdadera, no a título de posesión ni como fundamento de su existencia, sino como objeto de búsqueda» (G. Lukács, *Théorie du roman* (1914-15), Gallimard, 1968, p. 73).

A nuestro juicio, la determinación kantiana de qué sea la Ilustración pertenece a una tradición filosófica como la apenas mencionada, lo que la aproxima también más a un autor como Adorno⁷ que, por ejemplo, a la teoría de las *componendas* [*agencements*] de Deleuze⁸, cuya línea de filiación remite a Hume, Bergson y Nietzsche. El modo de pensar que reúne a los últimos pensadores mencionados encuentra siempre en el *eîdos* algo generado, es decir, los tres comparten el supuesto desde el cual el *eîdos* es algo cuya naturaleza captaremos con mayor rigor por cuanto lo contemplemos en el punto más cercano a su generación. Desde aquí, una *epagagé*, cuya lucidez consiste en su propio retraso, debe dejar paso a una *genealogía* más capacitada para abrir nuevos caminos para la teoría acerca de lo que hay. La envergadura de la decisión que plantean ambas perspectivas ha quedado definida en este Congreso, cuyo principal propósito debería considerarse cumplido sólo por ello. M. Heidegger ha encontrado en el fragmento de Novalis al que aludíamos arriba de la mano de Lukács —«la filosofía es en realidad nostalgia, un impulso de estar en todas partes en casa» (fragmento 21)—, una condensación elocuente del motivo epagógico en filosofía:

⁷ Vd. Adorno, *Metafísica*, curso del semestre de verano de 1965, «octava lección», Einaudi, 2006: «[L]a metafísica siempre está presente donde una Ilustración [*Aufklärung*], por un lado, critica como mitológicas sobre todo representaciones e ideas legadas, entes-en-sí, pero al mismo tiempo —y no por una necesidad apologética, sino también en el interés de la verdad misma— querría en un cierto modo salvar o recuperar, incluso regenerar por sí, sólo a partir de la razón, los conceptos demolidos por la razón. Ahora puede afirmarse que la más famosa teoría de Aristóteles en la que nos detenemos ahora, a saber, la de la materia, *húle*, y de la forma, *eîdos* o *morphé*, querría salvar un momento esencial, a saber, el primado de la idea, la prioridad de la forma, tras haber ejercido la crítica contra la teoría platónica de las ideas, siendo consciente de esta crítica y como consecuencia de ella».

⁸ Vd. la clarificadora exposición y propuesta de traducción castellana del término de J.L. Pardo en «Máquinas y componendas. La filosofía política» en: P. López Álvarez/J. Muñoz (eds.), *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político*, Biblioteca Nueva, 2000, pp. 64-65: «Una componenda es una trampa o una chapuza que se hace para poder vivir allí donde la vida no es posible, cuando no hay ningún fundamento (se apoya en el caos), y porque en cualquier momento puede fracasar (y ser engullido de nuevo por el caos). No es el resultado de una opción (¿qué tal si hiciéramos una componenda?), sino el fruto de una pasión, de una urgencia, de una violencia que empuja sin dejar posibilidades: es lo único que puede hacerse para vivir, componendas, chanchullos, chapuzas, arreglos provisionales para ir tirando, para andar por casa (la muerte es el único arreglo definitivo, la solución final). Aunque oigamos a Deleuze decir que es una «creación», aunque Foucault hable de «estética de la existencia», no hay que olvidar que se crea cuando no se tiene otra opción, se crea para resistir. La vida es un fenómeno raro y local, improbable, inestable, precario. Lo principal es que la componenda resista, que se aguante, que se tenga en pie. *Las componendas proceden del punto de agotamiento o de extinción de la vida, que es exactamente su punto de nacimiento*. La vida comienza cuando es imposible y tiene que hacer una trampa para devenir real».

«Hacia allí, hacia el ser en su conjunto somos movidos en nuestra nostalgia. Nuestro ser es este ser movidos. Siempre hemos progresado ya de algún modo hacia ese conjunto, o mejor, estamos de camino hacia él. Pero somos empujados, es decir, al mismo tiempo nos vemos como arrastrados hacia atrás, reposando en una gravedad que contrarresta. Estamos de camino hacia este «en conjunto». Nosotros mismos somos este «de camino», esta transición, este «ni lo uno ni lo otro». ¿Qué es este oscilar de un lado a otro entre «ni lo uno ni lo otro»? Ni lo uno ni tampoco lo otro, este «pese a todo sí, y pese a todo no, y pese a todo sí». ¿Qué es esta inquietud del no? La llamamos *finitud*» (M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, trad. cast. por A. Ciria, Alianza, 2007, p. 28).

Desde estos prolegómenos, entenderemos por Ilustración una ganancia de conocimiento en sentido *intensivo*, que no puede sino precaver de los peligros resultantes de una razón pasiva, esto es, proclive al prejuicio [*Vorurteil*], en tanto que precipitado de una propensión a la razón heterónoma. Es imprescindible reparar en que la obra positiva de la Ilustración reside centralmente en su *oposición real*, al modo de una magnitud o una fuerza negativa, frente al prejuicio. Por este motivo no debe verse en ella una promesa de adquisición de nuevos conocimientos, sino más bien «un principio negativo en el uso de la propia facultad de conocer» (*WhDo?*, nota, AA 08: 146), que preconiza —siguiendo al Sócrates del *Protágoras* platónico⁹— que cada cual calibre, en una variante del imperativo categórico que afecta al uso teórico de la razón, si los fundamentos y las consecuencias de los enunciados que admite podrían convertirse en un principio universal, también válido para los enunciados producidos por otros. La Ilustración comporta una *pars construens* innegable, pero su verdadero comienzo es eminentemente *debelador* y propio de un *desfazedor de entuertos*, decisivo para cumplir sus propósitos, aunque precisamente ese trabajo que transcurre en el subsuelo la vuelva con frecuencia invisible, al menos hasta que empiece a influir realmente en el «modo de sentir» [*Sinnesart*] de un pueblo. Se desprende de la presentación de la *Aufklärung* en el texto de Kant de 1784 el que entre las dificultades que entraña su defensa no sea la menor la *sutileza* con que, sin embargo, modifica de manera determinante el curso de los asuntos humanos [*Gang menschlicher Dinge*] (*WiA?*, AA 08: 41). Sus paradójicas peticiones despiertan desconfianza y extrañeza con antelación a la comprobación de los evidentes beneficios que depara a la razón, el hombre y el mundo. Se hace difícil creer en ella porque lo mejor que proporciona es un *acontecimiento*, que comporta un cambio efectivo en el uso de la razón y de la libertad, que, además, antes de producirse, no era sencillo asociar con las recetas prescritas. Esas recetas parecerán a unos, los más dogmáticos, una mera

⁹ *Protag.*, 313 c-e.

pérdida de tiempo, aparte de contener el veneno de una invitación a la rebelión civil, mientras que los partidarios del cambio revolucionario verán en ellas la cara más amable del poder establecido, mera dilación de un cambio político efectivo. Pero esta contrariedad no debe desalentar en la interpretación de un texto que anima a renunciar a los *paraísos artificiales* alcanzados desde la pereza y la cobardía¹⁰.

Pero veamos a qué se opone, por de pronto, la *Aufklärung*. Kant sostiene, no tanto en el texto de 1784, sino en la tercera *Crítica*, que representarse la naturaleza como no sometida a las leyes del entendimiento anularía las operaciones propias de la facultad de los conceptos, esto es, abriría la puerta a la *superstición* [*Aberglaube*] (*KU*, § 40, AA 05: 294), en la que cabe reconocer el modo de pensar más siniestro, pues con él una facultad se inhabilita a sí misma. Por ello, si bien la Ilustración supone la liberación de todos los prejuicios, nada denuncia mejor que la superstición «el estado de una razón pasiva» (ibíd.), el más alejado de la luz que ha guiado a todos los investigadores científicos desde que se produjo la «Revolution [der] Denkart» (*KrV*, B XIII) iniciada por Torricelli, Stahl y Galileo. Dicha revolución adopta en *Metafísica* la determinación de conocer *a priori* de las cosas sólo lo que nosotros mismos hemos puesto en ellas (*KrV*, B XVIII). Anima a resistir a la tendencia hacia la pasividad la sentencia horaciana *sapere aude!*, integrada en un escrito *protréptico*¹¹ que convierte en piedra de escándalo la tendencia humana a deshacerse rápidamente de los males menores —lo que molesta en el ojo—, procrastinando para otro año el remedio para aquello

¹⁰ Sería de interés, a nuestro entender, someter a comparación los argumentos de los que se sirve Adorno tanto para disuadir de la ilusión de una falsa reconciliación de las antinomias de lo real en el arte —en su *Estética*, por ejemplo (Taurus, 1980, p. 118)— como al elogiar el «estilo tardío» de creadores como Beethoven con la recomendación kantiana de no capitular antes las comodidades prometidas por la cobardía y la pereza. E. Said señala muy oportunamente en «Lo pertinente y lo tardío», en *El estilo tardío* (Barcelona, Debate, 2009, p. 48) que «el estilo tardío se encuentra *en*, pero, al mismo tiempo y de un modo extraño, *alejado* del presente». La teoría estética forma parte en Adorno de una actualización de la pregunta por el sentido de la Ilustración, consciente de la necesidad de dotarse de una mirada displicente con respecto a «toda aquella armonía que la estética clasicista está acostumbrada a demandar de la obra de arte» (Adorno, «Estilo tardío I», en: *Beethoven. Filosofía de la música*, Akal, 2003, p. 114). Y así como habrá una estética que salve artificiosamente, recurriendo al *todo* como *deus ex machina*, un escenario desértico en el que yacen aislados fragmentos de realidad, habrá otra más lúcida, resistente a la «mera degustación» y que haga justicia a la productividad ontológica del concepto de materia.

¹¹ *Vd.* Horacio, *Ep.*, I 2, vv. 32ss: «Para degollar a un hombre los ladrones se levantan de noche;/y tú, para salvarte a ti mismo, ¿no vas a despertarte? Pues bien,/si no quieres correr sano, habrás de correr hidrópico; y si/ antes del alba no pides un libro y una lucerna, si no/aplicas tu espíritu al estudio y a causas nobles,/la envidia y el amor te atormentarán en vela. Pues, ¿a qué/tanta prisa en sacarte lo que te daña el ojo, y si algo/corroe tu alma, demoras el momento de la cura para otro año?/Obra empezada, medio acabada. *Atrévete a saber. Empieza. Quien demora la hora de vivir rectamente, espera, como el campesino, a que el río deje de correr; pero el río corre y correrá y hará rodar sus aguas por los siglos de los siglos*» [cursiva nuestra]. Debemos a C. La Rocca (2006: 111-112 y 2009: 102) la referencia de otras dos ocurrencias de la sentencia horaciana en la obra de Kant, concretamente en los legajos del *Opus Postumum* (AA 21: 117 y 134), aparte de provechosos comentarios anejos.

que está corroyendo el alma. Al *dictum* que la Ilustración según Kant toma como divisa le sigue una exhortación inequívoca: *incipi. Comienza*. El río de la vida no se detendrá nunca, de manera que el único modo de luchar contra esa corriente perpetua es instalar en ella un dique, que, si bien no será eterno, resulte al menos perdurable, para lo que es indispensable la acción. Como en la IV égloga de Virgilio: *Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*¹². A pesar de las apariencias, esta exhortación comporta todo un elogio de la paciencia. Kant subraya la conexión entre paciencia —la virtud de la educación— y crítica en una carta a M. Herz, con fecha del 11 de mayo de 1781:

«[N]o puede esperarse que el modo de pensar [*Denkungsart*] se conduzca de una sola vez por un cauce hasta ahora enteramente desacostumbrado, sino que hace falta tiempo para ello, a saber, para detener poco a poco su antigua marcha y situarlo finalmente, mediante impresiones progresivas, en la dirección opuesta» (AA 10: 269).

Si bien no es posible modificar de modo radical un modo de pensar, esto es, sustituir de una sola vez los principios que lo sustentan por otros, no es menos cierto que no se madura para la razón sin ensayos previos y propios, esto es, acontecidos ya en libertad y, sobre todo, no hay excusas para no actuar cuando se vulnera lo que hace del hombre *algo más que una máquina*, sintagma con el que finaliza el texto de Kant, que probablemente lo toma de una refutación del *Homme-machine* de Lamettrie, atribuida a Elie Luzac y publicada en 1748¹³.

¹² Vd. H. Arendt, *Sobre la revolución*, cap. V, pp. 218-219: «El poema es, sin duda, un himno a la natividad, una canción en honor del nacimiento de un niño y el anuncio de una generación nueva, una *nova progenies*; pero, lejos de ser la predicción de la venida de un niño y salvador divino, es, por el contrario, la afirmación de la divinidad del nacimiento en cuanto tal, de que la salvación potencial del mundo reside en el hecho de que la especie humana se regenera constante y eternamente. [...] Nos interesa menos la idea profundamente romana de que todas las fundaciones son restablecimientos y reconstituciones que otra idea, conectada con la anterior pero diferente, según la cual los hombres están preparados para la tarea paradójica de producir un nuevo origen porque ellos mismos son orígenes nuevos y, de ahí, iniciadores, que la auténtica capacidad para el origen está contenida en la natividad, en el hecho de que los seres humanos aparecen en el mundo en virtud del nacimiento».

¹³ *Religion...*, parte IV, 4 «Del hilo conductor de la conducta moral en asuntos de fe», AA 06: 188, nota: «Confieso que no puedo acomodarme a esta expresión de la que se sirven también hombres sensatos: cierto pueblo (en vías de elaborarse una libertad legal) no está maduro para la libertad; los siervos de un propietario rural no están maduros para la libertad; y así también: los hombres en general no están aún maduros para la libertad de creencia. Según un supuesto tal la libertad nunca tendrá lugar; pues no se puede *madurar* [*reifen*] para ella si no se ha sido ya antes puesto en libertad (hay que ser libre para poder servirse convenientemente de las propias fuerzas en la libertad). Los primeros intentos serán desde luego burdos, comúnmente incluso ligados a un estado más molesto y más peligroso que cuando se estaba bajo las órdenes, pero también bajo la providencia, de otro; pero no se madura jamás para la Razón si no es por medio de los *proprios* intentos (que uno ha de ser libre para poder hacer). No tengo nada en contra de que quienes tienen el poder en las manos, forzados por las circunstancias, aplacen aún lejos, muy lejos, la rotura de estas tres cadenas. Pero erigir en principio el que en general la libertad no vale para aquellos que les están sometidos, y que se está autorizado a apartarlos siempre de ella, es una usurpación de las regalías de la divinidad misma, que creó al hombre para la libertad. Desde luego, dominar en el Estado, en la casa y en la iglesia es más cómodo si se puede hacer prevalecer un principio tal. Pero ¿es también lo más justo?».

Quizá sea oportuno indicar mínimamente cuál fue el contexto literario-académico del escrito de Kant: en 1783 el pastor J.F. Zöllner publica en la *Berlinische Monatschrift*, órgano de difusión de los círculos de la Ilustración alemana del último tercio del siglo XVIII, una contribución contraria a la institución del matrimonio civil, en cuyo favor se había pronunciado un texto anónimo en un número anterior de la mencionada revista. El clérigo alemán sostiene que, antes de comenzar a ilustrar a una nación y sus instituciones, con los consiguientes y manifiestos perjuicios para la convivencia entre tradición religiosa y vida política, debería preguntarse por el sentido mismo de esta actividad —*Was ist Aufklärung?*—, cuya importancia es comparable a la que pregunta por la verdad¹⁴. Pues bien, teniendo en cuenta este antecedente, sugerimos tomar el texto de 1784, con el que Kant interviene en esta discusión, como un ejercicio clásico de *refutación* [*élenchos*], no del idealismo esta vez, sino de una manera de pensar la política basada en *sofismas* que malogran su ejercicio en nombre de una presunta penetración antropológica. La refutación es aquí el único camino que queda abierto porque el texto someterá implacablemente a la Crítica¹⁵ el funcionamiento del Estado, sin dejar en reserva ningún arcano, hasta dar con lo que en *Hacia la paz perpetua* se calificará de «fórmula transcendental del Derecho público»¹⁶, un axioma que, como ocurre con todos los principios supremos, es indemostrable, cierto y de sencilla aplicación para la «doctrina del derecho en ejercicio» [*ausübende Rechtslehre*] (*ZewF*, I apéndice, AA VIII: 370) que es la política. Su carácter de principio supremo lo debe a que dicta lo que ninguna política efectivamente real tiene legitimidad para ignorar, olvidar o despreciar con respecto de los

¹⁴ Vd. Kant/Erhard (y otros), E. Bahr (Hrsg.), *Was ist Aufklärung?*, Stuttgart, 1989, p. 3.

¹⁵ *KrV*, «La disciplina de la razón pura con respecto a su uso polémico», A 738-739/B 766-767: «La razón, en todas sus empresas, debe someterse a la crítica, y no puede menoscabar la libertad de ésta con ninguna prohibición, sin perjudicarse a sí misma y sin atraer sobre sí una sospecha que le es desfavorable. No existe nada tan importante, en lo que toca al provecho, nada tan sagrado, que pueda sustraerse a esta inspección que controla y que examina, y que no conoce acepción de personas. En esa libertad se basa incluso la existencia de la razón, cada uno de los cuales debe poder expresar sin reservas sus escrúpulos e incluso su *veto*»; cfr. *KrV*, A XI: «Nuestra época es, propiamente, la época de la crítica, a la que todo debe someterse. La *religión* por su *santidad*, y la *legislación*, por su *majestad*, pretenden, por lo común, sustraerse a ella. Pero entonces suscitan una justificada sospecha contra ellas, y no pueden pretender un respeto sincero, que la razón sólo acuerda a quien ha podido sostener su examen libre y público». Todas las citas de obras de Kant se indicarán siguiendo las siglas publicadas por la *Kant-Forschungsstelle* de la *Johannes Gutenberg-Universität* de Mainz, seguidas de la numeración del volumen de la edición de la Academia al que pertenezca el texto referido y del número de la página, en arábigos en ambos casos.

¹⁶ *ZewF*, II Apéndice, AA 08: 381: «Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados».

derechos inalienables del hombre¹⁷ en nombre de intereses pragmáticos variopintos, pero ajenos a la razón. Lo que se refuta fundamentalmente es, pues, la escisión entre deliberación política y publicidad bajo la égida de principios sofisticos, alumbrados por un *odio secreto a la política* que, en realidad, tiene como destinatarios últimos *a la razón y al hombre*, en el que se conjugan *misología y misantropía*. Este odio inconfesable sentido por el despotismo y los moralistas políticos es efecto de la *pérdida de fe en la razón y la libertad*, que escamotea la existencia de aquellas máximas políticas que, lejos de no soportar la publicidad, exigen indefectiblemente ser publicadas —no se trata sólo de que toleren serlo— si es que no quieren fracasar en sus propósitos. Añadiremos algo que esperamos resulte comprensible en su justa medida sólo al final de estas páginas: el texto denuncia el error en que incurren todos los sedicentes defensores de los derechos de la *vida* frente a los de la *razón*, en virtud de una inquietante mezcla de ira e impaciencia, que conduce a negar —lo señalábamos al comienzo de estas páginas— la *epigénesis* de la razón en beneficio de su enfoque *genético*, confiando así en llegar a contemplar de frente, sin parapetos y, desde luego, sin desajuste temporal alguno, en el espacio mismo de su constitución, la luz de la razón y sus obras. En este texto se juega un bien tan frágil como la *natalidad* en la obra de Arendt o *lo negativo* en el pensamiento de Adorno, por tomar dos ejemplos de dos lectores de Kant diametralmente enfrentados en lo que concierne a la evaluación del sentido de la Ilustración. Ese bien frágil se identifica en Kant con las fuentes racionales de la soberanía y del derecho.

Una refutación política, único camino que queda abierto cuando la desavenencia discursiva entre las partes enfrentadas parece insuperable, convoca a todas las voces implicadas, es decir, al monarca, los súbditos, los doctos y el público, con el objeto de poner ante sus ojos un régimen de comunidad discursiva que no pueden por menos que contribuir a abrir, estabilizar y ampliar. Kant presupone que el monarca, incluso el monarca ilustrado al

¹⁷ F. Gauthier (*Triomphe et mort du droit naturel en Révolution (1789-1795-1802)*, PUF, 1992) anima a analizar la evolución que atraviesa los siguientes textos de la joven República francesa postrevolucionaria: «*Los representantes del pueblo francés*, constituidos en Asamblea nacional, considerando que la ignorancia, el olvido o el desprecio de los derechos del hombre son las únicas causas de los males públicos y de la corrupción de los gobiernos, *han resuelto exponer*, en una declaración solemne, los *derechos naturales*, inalienables y sagrados del hombre» (Preámbulo de la *Declaración del hombre y del ciudadano* del 26 de agosto de 1789); «El pueblo francés, convencido de que el olvido y el desprecio de los derechos naturales del hombre son las únicas causas de los males del mundo, ha resuelto exponer en una declaración solemne estos derechos sagrados e inalienables» (Preámbulo de la *Declaración del hombre y del ciudadano* del 24 de junio de 1793) y «El pueblo francés proclama, en presencia del Ser supremo, la Declaración siguiente de los derechos y de los deberes del hombre y del ciudadano. Art. I. — Los *derechos del hombre en sociedad* son la libertad, la igualdad, la seguridad, la propiedad...» (Preámbulo y art. I de la *Declaración del hombre y del ciudadano* del 22 de agosto de 1795) [cursiva nuestra].

que se propone un contrato ventajoso tanto para el pueblo como para él¹⁸, seguramente no encontrará en la discusión pública entre ciudadanos, posibilitada por la libertad de prensa, nada más que el ejercicio de un mero *räsonnieren*¹⁹, esto es, una actividad intelectual que se considera de antemano baldía, pues quienes así hablan presuponen que en un Estado siempre habrá sujetos que no llegarán a conocer nunca lo que pueda significar pensar por sí mismos, sin que ello atente contra lo más esencial de su dignidad. Es preciso reparar en que el verbo *räsonnieren* como específico del tipo de actividad que el ciudadano realizará al desprenderse de sus tutelas civiles y religiosas está atravesado de una inequívoca ironía en Kant. Este verbo se suele emplear en un tono tan paternalista como presuntuoso, con el que el hablante exhibe sus dudas sobre la capacidad de quien acomete la acción de razonar. Y este verbo tan desagradable es precisamente el elegido por Kant, quizá confiando en el efecto *boomerang* que su uso tendrá sobre aquellos que recurren a él sin reparar en su verdadero alcance y, sobre todo, en el ámbito —el uso privado de la razón— en que debe traerse a colación. En una palabra, creemos que Kant confía en lo siguiente: *la propensión humana de comunicar en general los propios pensamientos a otros, en busca de acuerdo o contraargumentación, no es ni será nunca un mero “flatus vocis”, siempre que no se perviertan las condiciones materiales de esa misma comunicación.* Pero quienes manejan condescendientes el verbo *räsonnieren* han usurpado precisamente las condiciones materiales de aquella disposición humana que debería cuidarse con mayor cuidado. La *Antropología en sentido pragmático* recuerda que el verbo tiene un uso legítimo, a saber, cuando se refiere a la conducta del subalterno que intenta raciocinar [*vernünfteln*]²⁰ sobre las órdenes que ha recibido, lo que sería algo absolutamente gratuito, pues no es a él a quien incumbe determinar los principios subyacentes a los mandatos. Como reza la sentencia de Voltaire en la *Henriade*, con la que Kant ilustra la conveniencia de que subordinados y mandatarios usen ordenadamente sus

¹⁸ Vd. *IaG*, prop. VIII, AA 08: 28: «Cuando se impide al ciudadano buscar su libertad según el modo que mejor le parezca —siempre y cuando este método sea compatible con la libertad de los demás— se obstruye la dinámica de los negocios en general y, por ende, las fuerzas del todo; y así, entremezclada con ilusiones y quimeras, va emergiendo poco a poco la Ilustración, como un gran bien que el género humano ha de obtener incluso de la egoísta megalomanía de sus soberanos, si éstos saben lo que les conviene».

¹⁹ El *Grimm Wörterbuch* da como segunda acepción del verbo *vernünfteln* lo siguiente: «durch Anwendung der Denkgesetze etwas scheinbar als richtig hinstellen, was engherzig durchdacht, an sich kleinlich oder unrichtig ist (*räsonnieren*)», lo que apuntala la lectura que sugerimos; *cfr.* carta de Zöllner a Kant, 25 de abril de 1790 (AA 11: 161), donde el verbo se utiliza con un claro sentido despectivo: hasta el momento no se han alcanzado, sostiene Zöllner, al que hemos aludido antes por su protagonismo en el contexto de surgimiento del texto de Kant sobre la Ilustración, los principios sólidos de la doctrina de las costumbres y del derecho natural, sino que se ha razonado en vano [*räsonniert*] y delirado [*deräsonniert*] sobre estas cuestiones.

²⁰ Vd. *ApH*, § 43, AA 07: 200.

facultades, ateniéndose cada uno al espacio delimitado por sus competencias: *tel brille au second range, qui s'eclipse au premier*. En efecto, el análisis antropológico de las facultades superiores de conocer, a las que se compara recíprocamente unas con otras en clave geométrica —lo que cabe esperar de un entendimiento es que sea *recto*, así como del Juicio que sea *justo*, y de la razón, finalmente, que sea *profunda*—, proporciona una jerarquía de funciones, con arreglo a la cual el servidor doméstico o del Estado sólo ha menester de entendimiento, dado que debe limitarse a cumplir órdenes. El oficial del ejército, por su parte, necesita un Juicio ejercitado, pues debe aplicar a casos concretos una regla general. Por último, el general medita y decide las reglas para los casos posibles, por lo que empleará la razón en el desarrollo de su trabajo. Sin embargo, la restricción del servidor civil a la mera obediencia, que le llevará a rehusar voluntariamente la meditación sobre el sentido y legitimidad de aquello que se le ordena, sería ilegítima en caso de tratarse de cuestiones de religión, «pues en la esfera moral tiene que responder cada uno de sus acciones y omisiones» (*ApH*, § 43, AA 07: 200). Kant se muestra en este caso tan sincero como despreocupado por la falta de coincidencia entre el interés del monarca autócrata y el del espíritu del pueblo. Precisamente en ello reside la paradoja tratada en el texto de respuesta a la pregunta sobre la Ilustración (*WiA?*, AA 08: 41). Todo apunta a que bastará con abrir la vía a la discusión pública para que la propensión a la comunicación de los propios pensamientos dé esperanzadores frutos, modificando en último término el curso de la política. El escrito *¿Qué es la Ilustración?* refleja, a primera vista, la risa con que los déspotas se mofan de la creencia en la posibilidad de modificar el modo de sentir y de pensar de un pueblo, pero, si se atiende bien a la estructura del argumento, esa risa es sustituida en la conclusión por otra, que siempre acechó irónicamente, a saber, la de las disposiciones sagradas que ningún particular privilegiado puede arrebatarse al entero género humano. Y esa risa es la de la Naturaleza, el dispositivo más imparcial en los escritos kantianos sobre filosofía política y de la historia²¹, que siempre habla en favor de los derechos pisoteados de gran parte de la humanidad, pronunciando el clásico *dictum* senequiano: *fata volentem ducunt, nolentem trahunt* (*ZewF*, «Primer suplemento», AA 08: 365) como una defensa preventiva —y ciertamente aún en

²¹ *Vd. IaG*, prop. IX, AA 08: 31: «Pero todavía queda otro *pequeño* motivo a tener en cuenta para intentar esta historia filosófica: encauzar tanto la ambición de los jefes de Estado como la de sus servidores hacia el único medio que les puede hacer conquistar un recuerdo glorioso en la posteridad».

estado salvaje— de contenidos que no han encontrado aún una política a su altura²². El espectáculo que justifica esta risa sarcástica lo ofrecen los Estados que han dilapidado en guerras el presupuesto que podrían haber invertido en la educación de sus súbditos, a pesar de que advierten lo positivo que pueden tener los esfuerzos que ciudadanos privados dedican a la loable tarea pedagógica. Naturalmente, una extrañeza asaltarán al lector actual de estos textos: Kant presupone en quienes están al timón de los Estados dos condiciones, a saber, considerarse efectivos dirigentes del curso de sus respectivos países y no haber perdido enteramente el sentido común, habiéndose convertido en brazo ejecutor de mecanismos generadores de crisis cíclicas sistémicas y de un caos generalizado. De la misma manera, Kant apela al *bon sens* que queda en esos dirigentes cuando tilda de laberinto sin salida la deuda pública contraída para sufragar conflictos bélicos, así como cuando les invita a buscar los medios para aumentar sus compromisos mutuos —interponiendo mutuamente sanos obstáculos a sus tendencias más destructivas— y constituir así una suerte de un «gran cuerpo político», del que sólo se aprecia de momento un «tosco esbozo» (*IaG*, prop. VIII, AA 08: 28). Este proceder reformista parecerá, por supuesto, poco prometedor al revolucionario por vocación, pero no podía ser de otra manera. La Ilustración —rostro urbanizado de la *natura daedala rerum*— también progresa gracias a las trampas que los poderosos de la tierra se tienden a sí mismos, como lo hace el Derecho cuando opone obstáculos a quienes a su vez obstaculizan la libertad de otros. Sin embargo, ni una ni otro, ni la Ilustración ni el Derecho, pueden reducirse a eso, aunque la lección que dan a quienes juegan a ser déspotas y tiranos forme parte de la implantación mundana de ambos. En propiedad, la Ilustración es un fenómeno de fundación, que aspira a constituir con el tiempo un sólido tejido discursivo civil y político, no a modificar con violencia en un momento dado el actual orden de cosas. Como bien identificó Foucault, hay algo en el escrito de Kant de «labor paciente que dé forma a la impaciencia de la libertad»²³.

La efectividad retórica del escrito consiste en poner en claro al soberano y a los súbditos la incompatibilidad del despotismo con la razón y los derechos sagrados de la humanidad. El saldo arrojado por la refutación puede formularse de la siguiente manera: *el*

²² *Vd. IaG*, IX prop., AA 08: 30: «Mi propósito sería interpretado erróneamente si pensara que con esta Idea de una historia universal, que contiene por decirlo así un hilo conductor *a priori*, pretendo suprimir la tarea de la historia propiamente dicha, concebida de un modo meramente *empírico*; sólo se trata de una reflexión respecto a lo que una cabeza filosófica (que por lo demás habría de ser muy versada en materia de historia) podría intentar desde un punto de vista distinto».

²³ Foucault, *¿Qué es la Ilustración?*, Tecnos, p. 97.

Estado es un conjunto de mecanismos de origen racional, esto es, se remonta a una Idea racional dotada de indudable realidad práctica, que es el contrato originario, el pacto de unión civil. De aquí se siguen correctivos de peso para la interpretación de la política como doctrina del derecho en ejercicio y todos giran en torno a la sentencia roussoniana: «Hay mil maneras de *reunir* a los hombres, pero sólo hay una forma de *unirlos* [subrayado nuestro]» (*Contrato social*, Manuscrito de Ginebra, cap. 5). No nos parece extemporáneo preguntar, a raíz del texto de Kant, qué sería en términos políticos la especie humana sin discusión pública, dotada además de capacidad de modificación del curso político. O bien se trataría de un «mecanismo» del que se hubiese evacuado completamente todo «espíritu de la libertad»²⁴, o bien de un «orden concreto»²⁵, establecido por una fuerza aglutinante, pero opaca a la razón. En el primer caso, se arremete contra los derechos inalienables del hombre, en el que sólo se

²⁴ Encontramos resonancias de esta reducción mecanicista del ciudadano en la definición de una «segunda naturaleza» por Lukács, *vd. La théorie du roman* (1914-15), pp. 56 y 58: «Allí donde ningún fin es dado inmediatamente las estructuras que el alma descubre en el proceso de su realización en tanto que sustrato y soporte de su actividad entre los hombres, pierden su arraigo evidente en las necesidades suprapersonales y normativas; constituyen un mero ente, quizá sólido, quizá carcomido, pero ya no son portadoras de la consagración de lo absoluto ni son receptáculos naturales para la desbordante interioridad del alma. Forman el mundo de la convención; mundo todopoderoso al que sólo escapa la parte más íntima del alma, omnipresente en su multiplicidad inextricable. [...] Este mundo es una segunda naturaleza; como la primera, no puede definirse más que como un sistema de necesidades, pero cuyo sentido permanece desconocido. Por ello, sigue siendo inaprensible e incognoscible en su verdadera sustancia. [...] Esta naturaleza no es muda, sensible y desprovista de sentido, como la primera; es la petrificación de un complejo de sentido que se ha vuelto extraño, inepto para despertar la interioridad; es un calvario de interioridades muertas; por ello, si la empresa fuera posible, sólo podría revivir mediante un acto metafísico que reanimaría el elemento espiritual que la creó en su existencia primitiva o la mantiene bajo su forma ideal, pero jamás mediante la operación de una interioridad. Está demasiado emparentada con las aspiraciones del alma para que ésta pueda tratarla como mera materia primera de sus propios estados y, sin embargo, demasiado ajena a esas aspiraciones para constituir una expresión adecuada». Creo que este texto cuenta con un poderoso influjo sobre un texto que podría considerarse fundacional para la lectura de la Ilustración propuesta por la Escuela de Frankfurt. Me refiero a *La idea de historia natural* de Adorno (1932).

²⁵ *Vd. C. Schmitt, Los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, Tecnos, pp. 20-21: «[H]ay otros ámbitos de la existencia humana, para los que la extensión de ese funcionalismo regular destruiría precisamente la sustancia jurídica del orden concreto. Estos últimos son los ámbitos de la vida que han sido configurados, no del modo técnico-planificado para el tráfico, sino de modo institucional. Éstos tienen en sí mismos la noción de lo que es normal, y su concepto de normalidad no se agota, como es el caso de una sociedad de tráfico tecnificada, en la función calculable de una regulación normal. Tienen una sustancia jurídica propia, que, desde luego, conoce también reglas generales y cierta regularidad, pero sólo como expresión de esa sustancia, sólo como precedentes del propio orden interno concreto, el cual no es la suma de aquellas reglas y funciones. La convivencia de los cónyuges en un matrimonio, los miembros de una familia, los parientes dentro de una estirpe, los miembros de una clase, los funcionarios de un Estado, los sacerdotes de una Iglesia, los compañeros en un lugar de trabajo, los soldados de un ejército no pueden quedar reducidos a una ley funcional predeterminada, ni a una regulación contractual.

La mayoría de las costumbres, regulaciones y cálculos dentro de un orden pueden y deben servirle, pero no crear y agotar la esencia de ese orden. El orden interno concreto, disciplina y gloria de toda institución, mientras dure la institución, repugna cualquier intento de formación y regulación total; coloca a todo legislador y a todo el que aplica la ley ante el dilema de o bien aceptar y utilizar los conceptos jurídicos concretos que vienen dados con la institución, o, por el contrario, destruir la institución misma».

aprecia al miembro de un mecanismo, al que desde ningún respecto se trata como legislador. En el segundo, la política pierde su derecho a fundar, llega demasiado tarde, por cuanto, cuando llega la ley, ésta ya sólo puede desempeñar una tarea, a saber, confirmar un orden y acendrar su esencia, contribuir a su “clarificación” partiendo de la inamovible precedencia de la sustancia del orden con respecto a la norma. Tanto la primera como la segunda alternativa imponen condiciones que *chantajea a la Ilustración*.

El proceso de Ilustración afecta a una época y tiene como escenario el espacio público. No depende de un individuo —no es un acontecimiento personal, como la forja de un carácter—, sino que compromete el trabajo y esfuerzo de una entera comunidad política y apela a una vocación irrenunciable de la especie humana. Es fácil destruir el ejercicio de la libertad en un individuo, por ello, en Kant al menos, la política nunca se dejará en manos de lo que puede un cuerpo. Mientras que Spinoza se dirige en su *Ética* a un individuo —no a cualquiera, sino a quien está dispuesto a esforzarse para salvarse y abandonar su actual régimen de servidumbre—, Kant se dirige a una comunidad de animales racionales finitos, a veces en tanto que meros animales lingüísticos y no tanto por lo que tienen de inteligentes, aun a sabiendas de que esa comunidad está más en proceso de constitución que efectivamente presente²⁶, pues la inspira una norma ideal, que experimenta además considerables rupturas y detenciones en su manifestación histórica. Nos parece que el siguiente pasaje de La Rocca recoge magníficamente el alcance de esta apertura hacia el futuro del ejercicio de la razón:

«La razón ilustrada de Kant se basa en formas que no presuponen ningún enunciado dogmático ni reglas deductivas fijas, sino que más bien permiten *producir* racionalidad en un proceso legal y público. La figura teleológica de la razón no ata a los hombres a fines preestablecidos, a una determinación que le es extraña, por tanto, no lo encierra en una jaula teleológica» (La Rocca, 2009: 108; trad. nuestra).

²⁶ Vd. *KU*, § 22, AA V: 239-240: «Presuponemos efectivamente esta norma indeterminada de un sentido común: eso prueba nuestra pretensión de fallar juicios de gusto. Si hay de hecho un tal sentido común como principio constitutivo de la posibilidad de la experiencia o si un principio racional aún más elevado es el que hace del producir en nosotros un sentido común para fines más elevados un principio regulativo; si, por tanto, el gusto es una facultad originaria y natural o sólo la Idea de una facultad artificial y aún por adquirir, de modo que un juicio de gusto con su pretensión de un aplauso universal sea de hecho sólo una exigencia racional para generar una tal unanimidad del modo de sentir, y el deber, esto es, la necesidad objetiva de la confluencia del sentimiento de cualquiera con el de cualquier otro, sólo signifique la posibilidad de llegar a un acuerdo al respecto y el juicio de gusto sólo suponga un ejemplo de la aplicación de este principio, eso ni queremos ni podemos investigarlo aún aquí, sino que de momento tenemos que analizar sólo la facultad del gusto en sus elementos y reunirlos por último en la Idea de un sentido común». Sugerimos, en relación con este § de la *KU*, la lectura del trabajo de G. Zöller, «Aufklärung über Aufklärung. Kants Konzeption des selbständigen, öffentlichen und gemeinschaftlichen Gebrauchs der Vernunft», in: H. Klemmer (Hrsg.), *op. cit.*, pp. 82-99.

En una recuperación del mejor aristotelismo político, Kant parece pronunciar que *si no salvo a esa comunidad racional, anunciada por la comunidad de gusto, no me salvo yo*. Frente a ello, la *tutela vigilante* [Oberaufsicht] (AA 08: 35-36) se ampara en un programa educativo basado en la pereza [Faulheit] y la cobardía [Feigheit]²⁷ con el propósito de convertir a los hombres en ganado domesticado [Hausvieh], al que sus tutores ponen regularmente sobre aviso de los peligros que entraña la soñada emancipación. Resultan de este trato del sujeto la servidumbre voluntaria, esto es, la incapacidad efectiva de servirse del propio entendimiento, dado que nunca se habrá hecho el más mínimo esfuerzo para servirse autónomamente de esta facultad. Asimismo, la circulación de preceptos [Satzungen] y fórmulas [Formeln] que garantizan que no se abandonará el cauce establecido funcionan como grilletes del estado de minoría de edad en que se encuentran esos individuos. Un público que haya adoptado ya estos hábitos como una segunda naturaleza se resistirá enormemente a ser liberado, como los prisioneros del símil platónico de la caverna. Cabe reconocer en ello una venganza de los prejuicios implantados: una vez arraigados, el sujeto los asume con mayor convicción que su tutor (WiA?, AA 08: 36). Kant asocia esta perversa práctica educativa con el saldo intelectual de la revolución, pues, con independencia de la suerte que puedan correr sus objetivos estratégicos, trae consigo nuevos prejuicios, impulsados por la exaltación. Como toda praxis intempestiva no protegida por una sólida tradición, la revolución debe pagar un precio por sacar el tiempo fuera de sus goznes, a saber, su necesidad teórica, el abaratamiento de sus innegables logros fácticos de la mano de torpes discursos que presumen de ilustrar lo que el acontecimiento revolucionario ha supuesto para una comunidad civil. Sin embargo, el germen de esa tradición lo encuentra Kant en la disposición virtuosa de los espectadores de la revolución que no pueden dejar de admirar la fuerza con que un pueblo lucha por constituirse en ciudadanía, a pesar de la miseria y crueldad de los medios empleados. La simpatía rayana en el entusiasmo es un hecho privado, pero dotado de una singular relevancia político-moral, pues denuncia *públicamente*, con su arrojo parresíaco²⁸ y el riesgo resultante, que lo que las masas revolucionarias se proponen

²⁷ Vd. el comentario etimológico de este término en J.L. Villacañas, “Dificultades con la Ilustración”, *Araucaria*, 21 (2009), pp. 39-40.

²⁸ Debo provechosas consideraciones sobre la conexión de la lectura kantiana de la relación entre la Revolución francesa y su público espectador al seminario de investigación *Parresía y performatividad*, impartido por Jesús González Fisac, colaborador honorífico del Dpto. de Filosofía de la Facultad de Filosofía de la UCM en el curso 2008/09.

merece el máximo respeto, así como que su consecución es indispensable si se pretende abandonar el estado de naturaleza en términos jurídico-políticos.

La pereza, la cobardía y la exaltación son, así, estados emparentados por un origen común, a saber, el *desconocimiento de las propias facultades*, que conduce a la *misología* o desprecio de la razón²⁹:

«Conocer con determinación nuestra *facultad*, al mismo tiempo que los límites de su uso, le vuelve a uno más seguro, valiente y resuelto para lo que es bueno y útil. Por el contrario, dejarse engañar por dulces esperanzas y perder el tiempo mediante tentativas siempre renovadas e igualmente destinadas al fracaso con lo que está más allá de nuestras fuerzas, produce desprecio de la razón y, con ello, pereza o exaltación [*Sein Vermögen und doch zugleich die Grenze seines Gebrauchs bestimmt erkennen, macht sicher, wacker und entschlossen, zu allem, was gut und nützlich ist; dagegen durch süße Hoffnungen unaufhörlich geteuscht, und durch immer erneuerte und eben so oft fehlschlagende Versuche in dem, was über unsere Kräfte ist, hingehalten zu werden, Geringschätzung der Vernunft und hiemit Faulheit oder Schwärmerey hervorbringt*]» (I. Kant, carta a Bering, 7 de abril de 1786; *cf. KU*, § 40, nota a pie).

Esos estados encuentran su antídoto en el camino hacia la sabiduría que es la Ilustración. Y para alcanzar la anhelada sabiduría las recomendaciones serán, en primer lugar, las propias de un médico. Así, si bien el investigador debe ser consciente del carácter *relativo* de aquello que cae *fuera de* su horizonte (Lógica, «Introducción», VI, AA 09: 42), no puede dejar de *seleccionar* entre innumerables tareas las de cumplimiento más perentorio con arreglo a los fines esenciales del hombre:

«Ensimismarse con cada curiosidad y no aceptar otro límite del afán de conocer [*Erkenntnissucht*] que la impotencia es un celo que no conviene mal a la *erudición* [*Gelehrsamkeit*]. Pero elegir entre las incontables tareas que espontáneamente se ofrecen aquéllas cuya solución es importante para el hombre, es el mérito de la *sabiduría* [*Weisheit*]. Si la ciencia ha recorrido su círculo, llega de modo natural al punto de una modesta desconfianza, y dice indignada de sí misma: “¡Cuántas cosas hay que no conozco!”. Pero la razón que ha madurado mediante la experiencia deviene sabiduría y dice con alma serena por boca de Sócrates en medio de las mercancías de un día de mercado: “¡Cuántas cosas hay que no necesito!”. De ese modo confluyen en uno, aunque fuesen al principio en direcciones muy distintas, dos esfuerzos de naturaleza muy dispar: el primero, vano e insaciable, y el segundo, serio y moderado en sus aspiraciones. Pues para elegir de modo razonable se tiene que conocer antes lo superfluo e incluso lo imposible. Pero, al final, la ciencia consigue la determinación de los límites que le son impuestos por la naturaleza del entendimiento humano. Y los proyectos desproporcionados, que quizá puedan no ser poco dignos en sí mismos, sólo que quedan fuera de la esfera de los hombres, desaparecen en el *limbo* de la vanidad. Será entonces cuando la metafísica misma

²⁹ Remitimos para el estudio de esta cuestión en Kant al interesante trabajo de M. Cohen-Halimi «Publicité et popularité chez Kant», recogido en *La popularité de la philosophie*, Fontenay/Saint-Cloud, E.N.S. Éditions, 1995.

llegue a ser aquello de lo que está todavía bastante alejada y que debería esperar de ella por lo menos: la *compañera de la sabiduría*» (*Träume eines Geistesehers*, III cap., AA 02: 368-369).

Si no se siguen estas indicaciones, el hastío [*Überdruß*] de conocimientos acumulados hundirá al pensamiento en el caos (*KrV*, A X) y en una noche en la que todos los gatos son pardos. Lo que está en juego en esta disciplina del pensamiento se aprecia de la mano de un experimento como el siguiente: cuanto más alto se asciende en el orden de las representaciones del ánimo, mayor es el peligro de malversar su contenido teórico, en caso de que se malinterprete su sentido y se usen consiguientemente de manera inconveniente. Cuando se hace un uso constitutivo de una Idea de la razón, ya sea la de un ser supremo o del derecho de los hombres, se incurre en la *ignava ratio* o razón perezosa, que da por cerrada la investigación justamente antes de iniciarla (*KrV*, A 689/B 717s.). Este error, a su vez, no tardará en conducir a un segundo, el de la *perversa ratio* o razón perversa, que invierte [*kehrt um*] la cuestión y pone por fundamento de la naturaleza un principio de unidad sistemática hipostasiado en una inteligencia suprema, que «impone a la naturaleza fines violenta y dictatorialmente» (*KrV*, A 692/B 720). Kant parece tomarse muy en serio la condena socrática de la misología, en una escena del diálogo platónico que Mendelssohn recogió en su *Fedón*:

«S.— Lo mismo dará —replicó—. Pero cuidemos primero de que no ocurra un percance.

F.—¿cuál? —le pregunté.

S.— El de convertirnos —dijo— en misólogos, de la misma manera que los que se hacen misántropos; porque no hay peor percance que le pueda a uno suceder que el de tomar odio a los razonamientos. Y la misología se produce de la misma manera que la misantropía. En efecto, la misantropía se insinúa en nosotros como consecuencia de tener sin conocimiento excesiva confianza en alguien, y considerar a dicho individuo completamente franco, sano y digno de fe, descubriendo poco después que era malvado, desleal y, en una palabra, otro. Y cuando esto le ocurre a uno muchas veces, y especialmente ante los que se había podido considerar como los más íntimos y más amigos, por tropezarse con frecuencia, termina uno por odiar a todos y considerar que en nadie hay nada sano en absoluto. [...] Así, pues, oh Fedón —prosiguió—, sería un percance lamentable el que, siendo un razonamiento verdadero, cierto y posible de entender, por el hecho de tropezarse con otros que son así, pero que a las mismas personas unas veces les parecen verdaderos y otras no, no se atribuyera uno a sí mismo la culpa o a su propia incompetencia, y por despecho terminara por desprenderse alegremente la culpa de sí mismo y colgársela a los razonamientos, pasando desde entonces el resto de la vida odiándolos y vituperándolos, y quedando así privado del verdadero conocimiento de las realidades» (*Fedón*, 89 c y 90 c-d.)

Kant también tipifica como misología aquellos desarrollos de la historia de la Metafísica en que se ha impuesto un *método naturalista* (*KrV*, A 855/B 835), que pretende

enfrentarse a las más sublimes cuestiones con la única ayuda de la *razón común* [*gemeine Vernunft*], en lugar de una *sana razón* [*gesunde Vernunft*]. La pretensión es la de alguien que se propusiera calcular el tamaño y anchura de la luna a ojo de buen cubero, en lugar de servirse de un telescopio. La razón común se desentiende de la siguiente ley: la única puerta que abre el paso a la sabiduría es la ciencia³⁰, tutora de la salud de la razón. La Ilustración no puede ser sino una tarea colectiva —abierta a un público de lectores— a la que sin duda han de contribuir los «profesores de derecho que van por libre» [*freie Rechtslehrer*] y que actúan como verdaderos funcionarios de la Ilustración [*Aufklärer*]. Por ello, los gobernantes que sólo buscan dominar los detestan, a pesar de que los primeros no se dirijan confidencialmente [*vertraulich*] al pueblo, sino respetuosamente [*ehrerbietig*] al Estado, al que exponen públicamente las quejas (*gravamen*) del primero (*Conflicto*, II parte, § 8, AA VII: 89). Es de esperar que por medio de estos filósofos progrese la Ilustración del pueblo, por cuanto se instruye a éste en sus derechos y deberes con respecto del Estado, tomando como criterio supremo del derecho natural el ideal de república platónico (*Conflicto*, II parte, § 10, AA VII: 91). La tríada formada por el docto, el soberano y el pueblo pone de manifiesto una *paradoja* crucial para el poder político, a la que antes aludíamos, relacionada con el cumplimiento simultáneo de dos condiciones aparentemente enfrentadas, a saber, la limitación de la libertad civil de la ciudadanía y la contribución a la libertad del espíritu de un pueblo (*WiA?*, AA VIII: 41).

Si bien es cierto que el buen funcionamiento del Estado necesita que los súbditos se comporten como máquinas obedientes, en tanto que esté a su cargo la pervivencia de ciertas funciones vitales que desempeñan las instituciones, no puede olvidar ni prescindir de la dignidad de esos mismos súbditos en tanto que seres racionales, esto es, no puede obviar que se trata de máquinas que actúan como tales porque se les ha convencido por argumentos racionales de que deben actuar así, no en todos los contextos de su vida, sino en aquellos en que la conducta del individuo interesa centralmente a la supervivencia del Estado: *salus publica suprema civitatis lex esto* es una sentencia de indudable pertinencia político-jurídica, pero no debe servir de *alibi* para vulnerar el derecho de todo ciudadano a ejercer sus facultades como lo haría un mayor de edad. Más allá de esto, se confirmará como principio vital para la existencia del Estado que el entero cuerpo de funcionarios se comporte como un instrumento del que se sirve el gobierno para el cumplimiento de fines públicos y la

³⁰ *Vd. KprV*, AA 05: 163.

consecución del bien común, que deberá contar con una suerte de armonía artificial. En lo que respecta al *uso privado de la razón* debe exigirse de los hombres una conducta pasiva, una obediencia debida en beneficio de un mecanismo institucional del que no disponen libremente, de suerte que un presunto derecho a la desobediencia del ciudadano en tanto que funcionario produciría escándalo (*WiA?*, AA 08: 37). Sin embargo, al no ser este uso el único posible de la razón, será declarado nulo todo contrato que imponga, en nombre de la perpetuación de una institución, una tutela continua [*unaufhörliche Obervormundschaft*] sobre sus miembros (*WiA?*, AA 08: 38-39), pues tal pacto supondría renunciar a extender los conocimientos, a depurar errores ulteriormente localizados y progresar en general en el proceso de la Ilustración. Toda vez que la destinación originaria del hombre consiste en este progreso, un pacto semejante sería un crimen contra la naturaleza humana.

Un funcionario que no dispusiera del margen de acción abierto por el uso público de la razón nos llevaría, en el mejor de los casos, al espíritu burocrático analizado por Weber. Nadie sabe tanto de esto como el *moralista político*, que es precisamente a quien hay que dejar hablar con el propósito de hacer de él blanco del desprecio y vituperio públicos. Y es vital que hable, esto es, que su condena no acontezca antes de su pronunciamiento público, sino justamente tras haberse producido éste: «*No merecen ser oídos los moralistas políticos por mucho que mediten sobre el mecanismo natural de una masa humana que entra en sociedad [...], ni por mucho que intenten demostrar sus afirmaciones con ejemplos de Constituciones mal organizadas, de viejos y recientes tiempos (por ejemplo, de democracias sin sistema representativo); no merecen ser oídos, ante todo, porque semejante perniciosa teoría produce precisamente el mismo mal que anuncia; esta teoría sitúa a los hombres en el mismo grupo de las demás máquinas vivientes, pero, según ella, a los hombres se les daría conciencia de no ser seres libres para que se considerasen a sí mismos como los seres más miserables del mundo*» (*ZewF*, I apéndice, AA 08: 378 [cursiva nuestra]). *Un régimen de publicidad real, no fraudulenta, caza al moralista político de la misma manera en que al sofista se le caza en el lógos, hasta llegar a la conclusión de que no merecen ser oídos, pues son una profecía que se cumple a sí misma.* El moralista político es un técnico con ojos de topo que debe cumplir una misión, a saber, sacrificar al poder establecido al pueblo y a la humanidad que encuentre a su paso: es el técnico o artista del que se sirven los Estados para alcanzar los fines que se proponen, de suerte que no está al servicio del «concepto puro del deber jurídico» (*ZewF*, I apéndice, AA 08: 379). Para ello levanta todo un sedicente saber

pragmático-político con cimientos de barro: pretende conocer la *práctica*, pero en realidad sólo es experto en *prácticas*; es hábil para adaptarse a las circunstancias —su única *virtù* es saber reaccionar ante la *fortuna*—, pero no es capaz de enjuiciar si los principios de una constitución determinada obedecen a la Idea racional de derecho; pretende conocer al *hombre*, cuando en realidad sólo ha tenido trato con muchos *hombres*, a los que ha pretendido defraudar y burlar en sus derechos más inalienables. Así, pues, una Antropología de medio pelo —el moralista político necesitaría disponer de «un punto de vista más elevado de observación antropológica» (*ZewF*, I apéndice, AA 08: 374) para conocer verdaderamente al hombre, dejando de atender sólo a «principios empíricos de la naturaleza humana» (*ZewF*, I apéndice, AA 08: 371)— y una deficiente teoría del Derecho confluyen en el espíritu de este leguleyo y jurista artesanal, un necio que pervierte el arte política en nombre de una sola divisa: sacrificar al poder dominante los derechos más sagrados de la humanidad. La contemplación de la naturaleza como un sistema de fines y la peculiarísima pertenencia del ser racional finito a dicho mapa saltan por los aires de la mano de esta ilegítima reducción de lo humano, al albur de los sedicentes expertos en este *material* domeñable técnicamente. Frente al técnico de la razón de Estado, el *político moral* es consciente de que «en este asunto no se puede partir en dos e inventarse la cosa intermedia (entre derecho y utilidad) de un Derecho condicionado por la práctica» (*ZewF*, I apéndice, AA 08: 380). La Política sólo llegará a brillar si antes se arrodilla ante el Derecho, que viene a desempeñar las funciones de un dios tutelar. Por ello, es preciso que quien se ocupa de la «doctrina del derecho en ejercicio» denuncie con prontitud y franqueza los defectos detectados en la constitución del Estado o en las relaciones interestatales, de manera que los gobernantes hagan todo lo preciso para «que se corrijan lo más pronto posible» (*ZewF*, I apéndice, AA 08: 372), no con la intención de que una revolución los erradique con violencia o por vías antijurídicas. El político moral es, pues, el único funcionario posible para un Estado ilustrado.

Una de las manifestaciones más claras de la perversión de la relación adecuada entre teoría y práctica es el preferir que una situación política, por ejemplo, una constitución jurídica vigente desde hace mucho tiempo, imponga lo que debe hacerse, en lugar de atender a los conceptos de derecho y felicidad que la razón nos comunica (*ThPr*, AA 08: 305-306; *cfr.* *KrV*, B 370-371 y A 318-319/B 375). Esta satisfacción con el *statu quo* claudica con respecto a la función que la libertad y la razón han de desempeñar en la historia y supedita la validez de una teoría política al mero bienestar del pueblo. Siguiendo estas directrices, la teoría

política sólo se basa en una práctica dócil a la experiencia [*der Erfahrung erfolgreicher Praxis*] (*ThPr*, AA 08: 306). En *Conflicto...* Kant pone la representación fraudulenta de las verdaderas bases de la monarquía británica como ejemplo de una práctica política efectivamente acomodaticia: puesto que se cree haber encontrado la verdadera y definitiva constitución ajustada a Derecho, desde el espejismo de que las leyes emanan del mismo pueblo, deja de buscarse tal constitución ideal, a pesar de que en realidad las leyes proceden clandestinamente de un monarca absoluto (*Streit*, AA 07: 90). Desde la perspectiva ideal que alienta toda acción política cualquier presunta congruencia entre una constitución y el mejor de los mundos posibles debe producir suspicacias y levantar sospechas. No en vano, es frecuente que los defensores del poder establecido preconicen abandonar la búsqueda de cauces de perfeccionamiento para el orden político o la forma de gobierno en que se vive actualmente, en virtud de un prejuicio que disuade del encuentro con males desconocidos, recomendando tolerar aquellos que por ser viejos conocidos se cree haber llegado a dominar. Kant disuelve esta falacia, aparentemente mesurada por benevolente con las debilidades humanas: esos “viejos conocidos” acabarán con nosotros, esto es, con la libertad política de un pueblo, con su capacidad para constituirse en un *organismo civil*³¹ que lo separe definitivamente de las agrupaciones y agregados del resto de especies animales, por muy ordenadas que éstas se muestren. Hasta resultará comprensible que los seres racionales mortales sientan cierta envidia hacia el orden sin fisuras del mundo animal, si bien la tarea crítica denunciará que ese temple de ánimo solapa en realidad las tentaciones de la pereza y la cobardía, contra las que previene justamente el escrito con que Kant responde a la pregunta de marras: *Was ist Aufklärung?*

2. *Veritas vel auctoritas facit legem*

El uso público de la razón reivindica la prelación que esta facultad tiene en todo hombre con respecto al necesario sometimiento a la coacción legal. Vulnerar esta jerarquía sería un auténtico aborto para el alma de la política, cuya pervivencia depende del hecho de que la discusión pública no quede secuestrada por poderes fácticos. Activar este uso depende

³¹ *Vd. KU*, § 65, AA 05: 375, donde Kant señala que, si bien desconocemos tipos de causalidad comparables con el modo de operar que la naturaleza muestra en sus organismos, no dudamos en servirnos del término «organización», basándonos en una analogía que concierne más a la idea que a la realidad efectiva, para ofrecer alguna imagen explicativa de la «transformación» [*Umbildung*] de un pueblo, como el norteamericano, en un Estado y su consiguiente articulación en instituciones y magistraturas.

del ciudadano (oficial, burgués, clérigo), toda vez que éste se dirige al público de lectores, esto es, al laboratorio en que se genera colectivamente *sentido común* en la más noble de sus acepciones. La mayor recompensa de todo pensador [*Selbstdenker*] es «poner en actividad las facultades de pensar de otros» (carta a Garve, 18 de junio de 1792), esto es, ser causa de que otro llegue a pensar por sí mismo. Mediante la *libertad de prensa* el docto pone sobre aviso tanto al público en general como al soberano de los defectos que encuentra en el funcionamiento de las instituciones del Estado. Ello convierte a la *libertad de pluma* es «el único paladín de los derechos del pueblo» (*ThPr*, AA 08: 304), que, una vez sustraído, comporta la desaparición de la ciudad, como se temía que ocurriera en la antigua Troya (*Eneida*, II, vv. 164-170)³². Este proceder tiene sus bases en la misma consistencia comunitaria de la razón³³. Quizá este sea el momento apropiado para señalar una distinción entre la concepción del espacio público en Kant y en Tocqueville, que esperamos resulte esclarecedora para calibrar el significado de la Ilustración. Nos parece decisivo, con vistas a calibrar la distancia que media entre el análisis que cada uno dedica al mismo objeto de estudio, que el primero encuentre en el uso público de la razón y las condiciones materiales de su ejercicio una obra de la libertad humana, destinada a abrir y mantener trabajosamente un espacio que sirva de correctivo de la maquinaria estatal, mientras que Tocqueville presenta la democracia como el efecto que se sigue *naturalmente* del advenimiento de una nueva época del mundo³⁴. Lo peculiar de esta nueva época, la de «la igualdad de condiciones», en la que el

³² Vd. Habermas, «Paradigmas del Derecho» en: *Facticidad y validez*, pp. 527-528: «Contra la autonomización del poder ilegítimo, en última instancia sólo cabe recurrir a su vez como «paladín de la libertad» a un espacio público informado, despierto, móvil, desconfiado, que influya sobre el complejo parlamentario e insista en hacer que se cumplan las *condiciones de nacimiento del derecho legítimo*.

Y con esto estamos en el núcleo mismo del paradigma procedimentalista del derecho [...]. El sustrato social para la realización del sistema de los derechos no lo constituyen ni las fuerzas de una sociedad de mercado que opere de manera espontánea ni tampoco las medidas de un Estado social que opere de forma intencional, sino las corrientes de comunicación y los influjos de tipo publicístico que surgen de la sociedad civil y del espacio público-político y que a través de procedimientos democráticos se transforman en poder comunicativo».

³³ Vd. *KrV*, A 820/B 848: «La piedra de toque para el tener por verdadero, si se trata de convicción o de mera persuasión, es por tanto, exteriormente, la posibilidad de comunicarlo y encontrar el tener por verdadero válido para la razón de todo hombre».

³⁴ A. de Tocqueville, *La democracia en América*, trad. de L. Cuéllar, Alianza, 2002, «Introducción», p. 31-36: «[A] medida que estudiaba la sociedad norteamericana, veía cada vez más, en la igualdad de condiciones, el hecho generador del que cada hecho particular parecía derivarse, y lo volvía a hallar constantemente ante mí como un punto de atracción hacia donde todas mis observaciones convergían. [...]

Una gran revolución democrática se palpa entre nosotros. Todos la ven; pero no todos la juzgan de la misma manera. Unos la consideran como una cosa nueva y, tomándola por un accidente, creen poder detenerla todavía; mientras otros la juzgan indestructible, porque les parece el hecho más continuo, el más antiguo y el más permanente que se conoce en la historia. [...]

individuo alcanza su máxima autonomía, consiste en que éste se ve sometido al mismo tiempo a «la presión inmensa del espíritu de todos sobre la inteligencia de cada uno»³⁵. El razonamiento de Tocqueville sigue, así, un camino inverso al de Kant, pues reconoce en un *fenómeno político* el resultado de la *historia del ser*, movida secretamente por *Dios*. Frente a ello, la respuesta kantiana a la Ilustración pronostica que dejar en libertad el uso público de la razón dotará a los pueblos del mejor instrumento contra los tiranos, e igualmente de mayor capacidad de acción y de gobiernos menos paternalistas. Es cierto que se ha querido relativizar la presencia de lo teológico en el análisis de la democracia en *La democracia en América*³⁶, en nombre de la caracterización socio-política de la religión que contiene esta obra, donde se anima a considerarla como un elemento aglutinante para la comunidad, un preventivo contra el egoísmo y el individualismo, y un baluarte crítico frente a los excesos del gobierno. Sin embargo, bien podría considerarse esta obra como la sanción de una suerte de génesis empírico-deliberativa de la ley y del concepto de norma civil en general, que modifica

El desarrollo gradual de la igualdad de condiciones es, pues, un hecho gradual, y tiene las siguientes características: es universal, durable, escapa a la potestad humana y todos los acontecimientos, como todos los hombres, sirven para su desarrollo. [...]

No es necesario que Dios nos hable para que descubramos los signos de su voluntad. Basta examinar cuál es la marcha habitual de la naturaleza y la tendencia continua de los acontecimientos. Yo sé, sin que el Creador eleve la voz, que los astros siguen en el espacio las curvas que su dedo ha trazado. [...] Querer detener la democracia parecerá entonces luchar contra Dios mismo. [...]

La democracia ha estado, pues, abandonada a sus instintos salvajes [...]. Así, resultó que la revolución democrática se hizo en el cuerpo de la sociedad, sin que se consiguiese en las leyes, en las ideas, las costumbres y los hábitos, que era el cambio necesario para hacer esa revolución útil. Por tanto tenemos la democracia sin aquello que atenúa sus vicios y hace resaltar sus ventajas naturales, y vemos ya los males que acarrea, cuando todavía ignoramos los bienes que puede darnos. [...]

[H]e aquí que las clases se confunden; las barreras levantadas entre los hombres se abaten; se divide el dominio, el poder es compartido, las luces se esparcen y las inteligencias se igualan. El estado social entonces vuélvese democrático, y el imperio de la democracia se afirma en fin pacíficamente tanto en las instituciones como en las conciencias».

³⁵ A. de Tocqueville, *La democracia en América*, trad. de L. Cuéllar, Alianza, vol. II, I parte, cap. II «La fuente principal de las creencias en los pueblos democráticos», 2002, p. 397.

³⁶ Véase, por ejemplo, el trabajo de Y.-Ch. Zarka, «Para una crítica de toda teología política», *Isegoría* 39 (2008), pp. 45-48, que podría contrastarse con el más fino estudio de K.-H. Volkmann-Schluck, *Politische Philosophie. Tucidides, Kant, Tocqueville* —Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1974—, atento al alcance teológico del advenimiento de la democracia en Tocqueville. El prefacio de *La democracia...* llega a compararse en este estudio con el libro lambda de la *Metafísica* de Aristóteles. Añadimos, asimismo, que la mención de elementos teológicos en textos de filosofía política —pensemos en Rousseau— requieren una hermenéutica específica, atenta a la función que desempeñan en cada caso. En efecto, cuando Rousseau alude al dedo de Dios como condición del inicio de la historia humana lo hace precisamente para subrayar que sólo los hombres pueden ser agentes políticos, responsables de la dignidad o indignidad con que los traten sus gobiernos, mientras que Tocqueville usa una imagen muy similar para sostener justamente el carácter de fuerza irresistible del acontecimiento democrático, del que el filósofo político sólo está legitimado a levantar acta, con lo que aleja radicalmente la historia de la hermosa imagen de Arendt, a saber, «la Historia es un relato que tiene muchos comienzos, pero ningún fin» («Comprensión y política», en Arendt, *De la historia a la acción*, Paidós, 1995, p. 389).

de raíz su concepción clásica desde Aristóteles y Cicerón, sin olvidar a Hobbes y Kant. Pongamos un ejemplo que permita ver esto con mayor nitidez:

«Cuando la mayor parte de los ciudadanos logran una condición poco más o menos semejante, y la igualdad es un hecho antiguo y admitido, la opinión común, sobre la cual no influyen jamás las excepciones, señala de un modo general al valor de cada hombre ciertos límites, fuera de los cuales es difícil que ninguno permanezca mucho tiempo. En vano, la riqueza y la pobreza, el mando y la obediencia separan accidentalmente a estos dos hombres a gran distancia, pues la opinión pública que se funda en el orden común de las cosas, los acerca al mismo nivel y, a pesar de la desigualdad real de sus condiciones, crea entre ellos una especie de igualdad imaginaria.

Esta opinión todopoderosa acaba por penetrar en el alma misma de los que el interés podía armar contra ella, y modifica su juicio al mismo tiempo que subyuga su voluntad.

El amo y el criado no descubren ya en el fondo de su alma ninguna profunda disparidad entre ellos, y no esperan ni temen encontrarla jamás. Viven, pues, sin aversión y sin cólera, y no se sienten ni soberbios ni humildes cuando se observan.

El dueño juzga que el contrato es el único origen de su poder, y el criado descubre en él la causa única de su obediencia; no disputan jamás entre sí la posición recíproca que ocupan, porque cada uno conoce fácilmente la que le corresponde y se mantiene en ella» (A. de Tocqueville, *La democracia en América*, trad. de L. Cuéllar, Alianza, vol. II, III parte, cap. V « Como la democracia modifica las relaciones entre servidor y amo», p. 533 [negrita nuestra]).

A la luz de la relación entre el señor y el criado expuesto por el pasaje, nos parece que el régimen de igualdad introducido por la democracia debilita todas las marcas de distinción de las clases superiores que rigen en la aristocracia, pero, al mismo tiempo, nunca estuvo el criado en manos del señor como en esta *forma imperii*, insólita para los tiempos de Kant. Bastaría con que la forma del contrato sancionara la explotación del criado, para que éste no sólo se viera reconducido a ese estado bárbaro en los esperanzados tiempos de la recién advenida democracia, sino lo que es peor, sus desgracias no se reducirían a encontrarse reducido a un estado de extrema injusticia, sino también enteramente desprovisto de medios de protesta y denuncia, pues esa sumisión se habría producido supuestamente en un régimen de libertad. La expectativa de llegar a un pacto satisfactorio para ambas partes —siempre individuos— es la imagen por antonomasia de la libertad de los modernos, de la libertad en su acepción liberal clásica. Pero, ¿de dónde procede la ilusión de espontaneidad en este trato? Puede replicarse a Tocqueville desde la tradición marxiana que el origen es la previa sustracción a quien viene a cumplir las funciones del criado de las propiedades y los medios de producción que podrían garantizar su independencia civil³⁷. Un pasaje clásico de Tito

³⁷ Recomendamos encarecidamente en punto a esta cuestión la lectura del trabajo de C. Fernández Liria y L. Alegre Zahonero, «Independencia civil y capitalismo. Sobre el sustrato republicano común a Kant y Marx», en:

Livio en *Ab urbe condita* (II, 23-29) recoge un fraude semejante relativo al estatuto de ciudadano. Nos referimos al procedimiento de transacción del Derecho romano denominada *nexum*³⁸, mediante el que un hombre podía verse reducido a la esclavitud «por su propia voluntad» o, mejor dicho, debido a las deudas contraídas en el periodo en que, por participar en las guerras emprendidas por su ciudad, se vio forzado a descuidar su profesión, patrimonio y tierras. Generalmente, la ruina de estos ciudadanos activos militarmente no se debía a lo desatendidos que dejaban sus bienes, sino al continuado robo y despojo de que eran en realidad víctimas en su ausencia, sin que el saqueo sufrido pudiese fin a la puntual maquinaria de la exacción de impuestos y tributos, que se les seguía exigiendo puntual e inflexiblemente, obligándoles a contraer gravosas deudas con prestamistas y usureros. Ante esta situación de expropiación admitida por la república romana, que Livio recoge con notas de un singular dramatismo, pues sitúa a la ciudad al borde de la temida *stásis*, dos cónsules, Servilio y Apio reaccionan con posturas diametralmente enfrentadas. El primero prohíbe mediante un edicto «apoderarse de los bienes de un soldado mientras estuviera en campaña, o venderlos, y retener en prenda a sus hijos o nietos» (II, 25), mientras que el segundo atribuye la agitación de la plebe, que termina por retirarse al Aventino, a «la falta de autoridad» [*licentia*], pues el derecho de apelación [*provocatio*] [concedido a los tribunos de la plebe; N.S.M.] restaba poder [*imperium*] a los cónsules, a los que sólo quedaba proferir amenazas» (II, 29). El pasaje del historiador romano presenta un diferendo entre dos políticos que atañe fundamentalmente al ejercicio de la facultad de juzgar. Servilio percibe que bastaría con tomar medidas protectoras de los bienes de los ciudadanos en su ausencia —bastaría con que el Estado interviniese responsabilizándose de la tutela de esos bienes en ausencia de sus legítimos propietarios— para evitar que «la república [quedara] repartida y disuelta en mil senados y asambleas» (II, 28), única salida que queda a la multitud que se ve desguarnecida de toda protección pública. Pero «por el partidismo y la consideración de los intereses particulares,

J.M. Navarro Cordón/N. Sánchez Madrid (eds.), *Ética y Metafísica. Sobre el ser del deber ser*, Biblioteca Nueva, 2010, pp. 269-287. En la página 275 de este artículo se recoge un análisis que supone un contundente ataque a la línea de flotación de la lectura liberal de la libertad: «En efecto, Marx demuestra que la base sobre la que se levanta el modo de producción capitalista es la existencia de un mercado masivo de fuerza de trabajo y que el verdadero fundamento de éste es la abolición de la propiedad privada para la mayoría de la población. Ciertamente, demuestra que la «decisión» generalizada (y aparentemente espontánea) de trabajar *para otro* pasa a ser real sólo cuando se logra impedir toda posibilidad de trabajar *para uno mismo*, es decir, cuando se logra separar a la población de los medios de trabajo (fundamentalmente del acceso a la tierra)».

³⁸ Vd. los comentarios sobre las circunstancias del surgimiento de los *nexi* en la Roma monárquica en R.M. Ogilvie, *A Commentary on Livy*, I-V, Oxford U.P., 1965, pp. 296-298.

que siempre se han interpuesto y se interpondrán en las decisiones políticas, ganó Apio y poco faltó para que se le nombrara dictador a él mismo» (II, 30).

Nos parece que Tocqueville es también víctima de un importante error de Juicio al no reparar en que precisamente una sociedad en la que unos ciudadanos, igualmente iguales, libres e independientes, se relacionan unos con otros sin soberbia ni cólera, puede albergar, sin embargo, en medio de un paisaje en el que reinan pasiones tranquilas, el veneno de la explotación. «[E]l único origen de su poder» está en el contrato, y éste se ha firmado en condiciones democráticas y en un régimen de transparencia. Obsérvese que en este contexto, en el que el aspirante a empleador y el empleado se entrecruzan en un espacio liberado de toda autoridad que no sea la del acuerdo libre entre ciudadanos iguales, emerge un elemento terrible, seguramente desconocido para la Grecia clásica, al menos hasta Aristóteles: no está claro que la disconformidad del criado, manifestada públicamente, pueda atraer hacia sí a la opinión pública. Sufrirá injusticia, pero nadie le creerá. Más bien, su situación se interpretará como el pago que tiene merecido quien no se ha esforzado lo suficiente en el juego de la libre competencia. Tampoco está claro que la opinión pública sea una entidad generada en todo momento por la deliberación y la discusión en condiciones no fraudulentas. A nuestro juicio, el peligro de que la *barbarie* atienda a la vuelta de la esquina al “nuevo siervo” *de motu proprio* de la democracia liberal, replegada esta vez bajo la forma y contenido de un contrato de trabajo supuestamente justo y equilibrado para él y su señor, tendría al menos más difícil llegar a establecerse desde una concepción del uso público de la razón —de la Ilustración en definitiva— como la kantiana, para la que el uso de la razón es fruto del trabajo del concepto, que no es ningún desarrollo orgánico, sino historia de la lucha que unos seres racionales finitos emprenden contra elementos y fuerzas que oponen resistencia a su proyecto. Tampoco será resultado de un entusiasmo pasajero ni de un curso histórico movido por Dios. La antipatía de Arendt frente a las explicaciones historicistas de la política³⁹ obedecen a una convicción que nos parece genuinamente kantiana: una forma de gobierno republicana ni cae del cielo ni la trae consigo la historia, sino que deberá su advenimiento al denuedo, paciencia

³⁹ Es significativa la referencia de Arendt en “Comprensión y política” (trad. de A. Serrano de Haro, Caparrós, pp. 383-384) al siguiente pasaje de Montesquieu, en el prefacio de *El espíritu de las leyes*, en el que se pone de manifiesto el temor ante la ductilidad de la naturaleza humana frente a los experimentos que la conducen a despojarse de las condiciones y facultades que la constituyen: «El hombre, ese ser maleable que se somete en sociedad a los pensamientos e impresiones de los demás, es igualmente capaz de conocer su propia naturaleza cuando le es mostrada y capaz de perder hasta el sentimiento de su naturaleza cuando se le está desposeyendo de ella».

y convicción de la especie humana. Esto es lo mismo que decir que esa república tendrá un *inicio*, pero no una causa. Tampoco será susceptible de recibir una explicación de orden natural. El texto de Kant pretende coadyuvar a que tal inicio tenga finalmente lugar, habida cuenta de que el espacio público no es consecuencia de una *fuera natural* que se manifieste con el transcurrir del tiempo, sino resultado de una *apuesta común por la libertad*. Precisamente por ello no sostiene que estemos en una época ilustrada, sino más bien en una época de Ilustración (*WiA?*, AA 08: 40), que, si bien puede malograrse, conservará siempre un esperanzador rescoldo en la tendencia humana al libre pensamiento y a la comunicación con otros. Hablar de una época definitivamente ilustrada sería tanto como reconocer que el proceso del que depende la suerte de la política ya ha tenido lugar a espaldas de quienes deberían ser sus auténticos autores. Y una lectura semejante debe evitarse, de la misma manera que la reducción de la Ilustración a una componenda de egoísmos felizmente integrados⁴⁰. Ninguno de estos caminos concede una posibilidad a la conexión entre el progreso de la Ilustración y el uso de la libertad.

Volviendo a la exhortación kantiana a combinar las dos vertientes del uso de la razón, es menester indicar que no se instituye con ello solapadamente una suerte de derecho de coacción del pueblo frente al soberano, pues la resistencia frente al supremo poder legislativo sigue siendo para Kant, tanto como para Hobbes, el mayor delito y el más punible en una comunidad política (*MS, Rechtsl.*, § 49, *Obs. gen.*, AA 06: 318-322). El poder irresistible del Estado se vería horadado en caso de abrir la puerta a los temibles «poderes indirectos»⁴¹. Más bien se trata, con el beneplácito del gobernante, de que cada ciudadano cuente con «la facultad [*Befugnis*] de dar a conocer públicamente su opinión acerca de lo que en las disposiciones de ese soberano le parece haber de injusto para con la comunidad» (*Teoría y práctica*, AA 08: 304), bajo la condición de que el modo de pensar liberal de los súbditos los mantenga a todos dentro de los límites del respeto y amor a la constitución. La distinción entre el uso privado y el uso público de la razón permite tomar como divisa del soberano

⁴⁰ Escenario este último que resultaría sin demasiadas dificultades del análisis de Hume en el *Tratado de la naturaleza humana*, libro III, II, ii, ed. Selby-Bigge, p. 493: «[n]o existe ninguna pasión capaz de controlar nuestro deseo de interés, salvo esta misma afección, y conseguimos este control alterando su dirección. Ahora bien, basta la más pequeña reflexión para que se produzca necesariamente esa alteración, pues es evidente que la pasión se satisface mucho mejor restringiéndola que dejándola en libertad, como también lo es que, preservando la sociedad, nos es posible realizar progresos mucho mayores en la adquisición de bienes que reduciéndonos a la condición de soledad y abandono individuales».

⁴¹ *Vd.* C. Schmitt, *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, especialmente el cap. 6 «La máquina del Estado legislativo se quebranta frente al pluralismo de los poderes indirectos», México, Fontamara, 2008, pp. 141-157.

ilustrado el reproche *Caesar non est supra grammaticos*⁴², habida cuenta de que el monarca no ha de propiciar el *sometimiento de sus súbditos*, sino el *desarrollo de una voluntad colectiva* y de un *sentido común* dotado de simbología pública, a saber, debe formular y representar lo que el pueblo decidiría por sí mismo en caso de que la estructura del Estado le permitiera expresar ese parecer. Por lo que acaba de decirse, no podemos compartir la presentación que Koselleck realiza de la Ilustración en *Crítica y crisis*⁴³, con arreglo a la cual cabría reconocer en la reivindicación del uso público de la razón una suerte de venganza del «fuero interno» frente a la conciencia pública del poder político. Por el contrario, es una reflexión de segundo grado —que sobrepuja por ello el análisis hobbesiano— sobre las bases racionales de la autoridad política la que convierte a la *discusión* en horizonte regulativo del *poder*, que éste no está legitimado para atrofiar dogmáticamente. Creemos que esta lectura descarta la hipótesis de Koselleck, que hace de la Ilustración heredera del clero teológico, para el que *spiritualis homo iudicat, ipse autem a nemine iudicatur*. El espacio que el Estado absolutista reserva para el hombre *qua* hombre no es una instancia exclusivamente privada, que acabe por fagocitar la pública, sino un motor de influencia y cambio para el ejercicio del poder y el modo de pensar de un pueblo. Al abrir una fractura entre ambos espacios, en lugar de reconocer su estatuto de un doble uso de la misma razón, Hobbes niega que la Antropología política disponga de relevancia alguna para el análisis del poder político. Antes bien, el dios mortal que es Leviatán nace para silenciar el ruido producido por la naturaleza humana, entre cuyas pasiones sólo merece alguna atención, en virtud de sus posibilidades pragmáticas, el miedo.

En *WiA?* se pronostica y exhorta al despliegue de un germen [*Keim*] subyacente a «la dura cobertura» (AA VIII 41) de la restricción de la libertad civil, consistente en la

⁴² No hay fuente inequívoca de la cita, pero su origen podría estar en dos anécdotas históricas. Durante el Concilio de Constanza (1414) el emperador Segismundo dio inicio a las sesiones con la siguiente exhortación: *date operam ut illa nefanda schisma eradictetur (empleaos para erradicar esos nefandos cismas)*. A lo que el cardenal Placencio, presente en la sala, le espetó: *Domine, schisma est generis neutrius (Señor, 'cisma' es del género neutro)*, recibiendo del emperador como réplica: *Ego sum Rex Romanus et super grammaticam*. Desde entonces, se le aplicó a este monarca el simpático apelativo de *Caesar super-grammaticam*. Otra posible fuente de la frase la ofrece Diógenes Casio en su *Historia de Roma*, libro 57, cap. 17: el emperador Tiberio hizo público un edicto en que aparecía una palabra no latina, lo que le reprochó el gramático Marco Pomponio Marcello: «Tú, César, puedes conferir la ciudadanía romana a los hombres, pero no a las palabras». La relación entre lenguaje y política es sin duda compleja y seguramente alcanza cotas de lucidez insuperables en *Lingua Tertii Imperii* de V. Klemperer. Vd. también de J.L. Conde, *La lengua del Imperio. La retórica del imperialismo en Roma y la globalización*. Alcalá la Real: Alcalá Grupo Editorial, 2008.

⁴³ Vd. especialmente cap. I «La estructura política del absolutismo como premisa de la Ilustración», pp. 47-49.

propensión y vocación al libre pensamiento de todo ser racional finito como el hombre. Esta propensión se había manifestado así en *WhDo?*, AA VIII 145:

«A la libertad de pensar se opone, en primer lugar, la coacción civil. Se dice que la libertad de hablar o de escribir puede sernos arrebatada por una potencia superior, pero no la libertad de pensar. Pero *¿pensaríamos mucho y pensaríamos bien si no pensamos, por así decir, en común con otros, que nos hacen partícipes de sus pensamientos y a los que comunicamos los nuestros?* También puede decirse que esta potencia exterior que arrebatada a los hombres la libertad de comunicar públicamente sus pensamientos les arrebatada igualmente la libertad de pensar, el único tesoro que nos queda aún a pesar de todas las cargas civiles y el único que puede aportar un remedio a todos los males que aquejan a esta condición» [cursiva nuestra].

El despliegue de esta propensión influirá en el «modo de sentir del pueblo»⁴⁴, aumentando su libertad de acción y, finalmente, modificará los principios del gobierno. Se señala, pues, *una propensión sagrada si nos referimos a la naturaleza humana, de suerte que no se puede atender impunemente contra sus condiciones materiales de existencia*. Pensemos en los cambios radicales que podrían sobrevenir a esta índole sensible y a este modo de sentir en caso de que la propensión a comunicar los propios pensamientos fuera incentivada y fomentada. Kant mira en dirección a estos cambios en su respuesta a la pregunta sobre la Ilustración. *Quien destruye el espacio en que tiene sentido y efectividad la discusión pública, destruye el medio en que se despliega y desarrolla lo racional en la naturaleza humana, que se encamina entonces derechamente a su putrefacción*⁴⁵, luego la reivindicación de ese

⁴⁴ Vd. *KU*, § 60, AA V: 355: «[H]umanidad significa, por un lado, el *sentido de participación* universal, por otro, la facultad de poder *comunicarse* íntima y universalmente, propiedades que, combinadas, constituyen la sociabilidad adecuada a la humanidad, mediante la que ésta se diferencia de la restricción animal». Ambas «habilidades» están estrechamente unidas al establecimiento de un *sentido común* [*Gemeinsinn*], al que remite a modo de normal ideal la exigencia de universalidad subjetiva de los juicios estéticos reflexionantes, criterio del gusto que tiene su contrapartida política en la obra del pueblo que supo poner en comunicación recíproca la cultura de la parte más refinada de la sociedad con la simplicidad y naturalidad de la más humilde (*Ibid.*, AA V: 355-356), articulando a ambas y previniendo el estallido de la *stásis*.

⁴⁵ El fenómeno de putrefacción es merecedor de un comentario específico, pues constituye un problema de envergadura filosófica, al menos desde el pensamiento de Aristóteles, mucho antes de la frecuencia con que aparece en el pensamiento helenístico. No es descabellado sostener que el *lógos* en Grecia es un medio protector que aleja de la *putrefacción* [*sapría; sepedón*] a todas las cosas a las que se refiere y contribuye a explicar. Bastaría con contrastar algunos pasajes de Marco Aurelio (véase, por ejemplo, el pensamiento correspondiente a *Meditaciones*, IX 36: «La pútrida materia que en cada cosa sirve de base [*tò sapròn tês hekásto hupokeimènes húles*], viene a ser agua, polvo, huesecillos y sordidez; o de otro modo, el mármol es una callosidad de la tierra; sedimentos el oro y la plata; pelos la vestimenta, sangre la púrpura y así todo lo demás. El sople vital, a su vez, es algo análogo al pasar del uno al otro ser») con el reproche que Aristóteles dirige al sofista Antifonte, para el que el verdadero ser de las cosas consiste en el estado en que éstas se encuentran más desprovistas de forma y, así, supuestamente más liberadas de la cárcel que es todo *nómos*, toda estructura, toda configuración. La indicación aristotélica según la cual conocemos la materia «por analogía» (*Fís.*, I 7, 191 a8) nos pone sobre la pista de que los principios constituyen el marco lingüístico y simbólico desde el que captamos lo único que nos está permitido conocer de la naturaleza, a saber, lo que de la materia se substraer a «la noche sin conocimiento,

espacio será constitutiva de la posibilidad misma del Derecho. El remedio contra la putrefacción de la razón humana es justamente la universalización del ejercicio de la facultad de juzgar, la única de las facultades cuyo desarrollo adecuado se asocia con el sustantivo *madurez* [*Reife*]⁴⁶, que nos parece especialmente elocuente en este plano, no con el de *corrección* o *profundidad* exigidas del entendimiento y de la razón. Sin duda, se tiende a no identificar esta «acción comunicativa» con el armazón más sólido y, al mismo tiempo, frágil de la unión civil. La Metafísica de Aristóteles ponía también sobre aviso de la complejidad que comportaban las sutiles definiciones de Arquitas, maestro pitagórico de Platón: cuando se dice que la bonanza es la calma del mar, la calma hace aquí las veces de la forma y el acto, mientras que el mar, a su vez, las de la materia. La sutileza e inmaterialidad de ciertos actos no debe conducir a engaño, esto es, a sospechar que no sean verdadera actividad. La mención del «modo de sentir del pueblo» tampoco es baladí, si se la entiende en este contexto. Contra Rousseau esta vez, no debe considerarse que el carácter de un pueblo se reduzca a la forma de gobierno de que se ha dotado, pues siempre quedará un resto al que apelar, una pizca de razón que reaccionará indignada cuando alguien denuncie públicamente las causas de la injusticia que padece. Kant confía en que, si se concede a la razón una “estética trascendental” no tramposa, esto es, condiciones temporales y espaciales que permitan decir algo de algo, el pueblo, en tanto que clase social menos interesada en la defensa de un patrimonio del que carece, tomará partido por la propuesta que más interese a su razón, que necesariamente estará dotada de alcance práctico. Tampoco el clima y el suelo son factores determinantes, pues las emigraciones de los pueblos prueban que nuevas residencias no cambiaron su modo de ser y, a pesar de las adaptaciones al lugar, la lengua, la industria y la vestimenta llevan la huella de su origen. Palabras como las francesas *esprit*, *frivolité*, *galanterie*, *petit maître*, *bon mot*, son de difícil traducción, «porque designan más la peculiaridad de la índole sensible de la nación que las dice que el objeto que se presenta al sujeto pensante» (*ApH*, AA VII: 314). Ellas sancionan la unión del *lógos* con el cuerpo comunitario que conforman las costumbres de un

cuerpo denso y compacto», por decirlo con Parménides. No debe extrañar, pues, la referencia a la técnica, habitual en Aristóteles, como una actividad que imita el modo en que la naturaleza se comporta por sí misma, de suerte que la una parece ser por mor de la otra (*Fís.*, II 8, 199 a15). Si Hegel lleva a su extremo límite la pretensión aristotélica de «proteger» a los entes con ayuda del *lógos*, Benjamin y Adorno se sitúan al otro lado de esa tendencia, allí donde —sin abandonar el eje de la Metafísica aristotélica— se eleva a la *caducidad* a criterio del ser del ente, señalando así la plena conmensurabilidad entre naturaleza e historia. *Vd.* Adorno, *Dialéctica negativa*, «Espíritu del mundo e historia de la naturaleza. Excurso sobre Hegel», p. 330: «Ningún recuerdo de la trascendencia es ya posible, sino en virtud de la caducidad; la eternidad no aparece como tal, sino quebrada a través de lo más efímero».

⁴⁶ *Vd.* *ApH*, § 42, AA 07: 198; *cfr.* *KrV*, B 171ss.

pueblo. Asimismo, Kant dice tomar las máximas que un pueblo emplea para referirse a él mismo y a los restantes como la guía de un geógrafo, preferible al manejo de principios racionales para diagnosticar la «índole sensible de un pueblo» [*die Sinnesart eines Volks*] (*ApH*, AA VII: 312). Así pues, a la antropología lo que es de la antropología, sin mezcolanza con las obras de la razón, de las que sería deseable que todos los pueblos se hicieran mutuamente partícipes en honor a su común destinación cosmopolita.

El texto con que Kant intenta responder a la pregunta *¿Qué es la Ilustración?* reivindica, teniendo en cuenta lo anterior, el régimen de coexistencia que deben mantener la legítima obediencia al poder estatal y el espíritu de la libertad de un pueblo (*ThPr*, II parte, AA VIII: 305). Esta afirmación contiene una inequívoca crítica a Hobbes, con el que Kant mantiene una comunidad de intenciones innegable: la forma de ley debe imponerse de manera irresistible al combate sin fin entre las pasiones humanas, de manera que éstas queden sometidas sin excepción. Pero el cometido que se propone el Derecho político en Kant no se satisface una vez instaurado un poder irresistible. Un mecanismo estatal sin fracturas debe combinarse más bien con la formulación aislada del contenido racional del poder, «pues en lo que atañe al deber universal de los hombres todos exigen ser persuadidos racionalmente de que tal coacción es conforme a derecho/legítima»⁴⁷ y «lo que un pueblo no puede decidir sobre sí mismo, tampoco puede decidirlo el legislador sobre el pueblo»⁴⁸. Esta última sentencia es un principio universal mediante el que el pueblo juzga sus derechos «inalienables frente al jefe del Estado»⁴⁹, que, si bien no es un derecho de coacción, sí es la defensa pública de los derechos del pueblo. Como señala É. Weil, «el pueblo [...] debe poder querer obedecer»⁵⁰. De ello depende la desconfianza kantiana hacia la *forma imperii* de la democracia, por cuanto ésta no contempla la separación entre poder legislativo y poder ejecutivo, lo que la convierte en un despotismo —«el principio de la ejecución arbitraria por el Estado de leyes que él mismo se ha dado, con lo que el gobernante maneja la voluntad pública como su voluntad particular»⁵¹—, en el que la voluntad general entra en contradicción consigo misma y con la libertad. Lo que se pierde con esta forma de gobierno es el *espíritu representativo*, es decir, desaparece la *forma* política.

⁴⁷ Vd. *ThPr*, AA 08: 305.

⁴⁸ Vd. *ThPr*, AA 08: 304; *cfr.* *WiA?*, AA 08: 39: «La piedra de toque de todo lo que puede deliberarse como ley para un pueblo reside en la pregunta: si un pueblo podría darse a sí mismo una ley tal».

⁴⁹ Vd. *ThPr*, AA 08: 303.

⁵⁰ Vd. «Historia y política» en *Problemas kantianos*, trad. de A. García Mayo, Escolar y Mayo, 2008.

⁵¹ Vd. *ZewF*, AA 08: 352.

El sumo problema político no consiste únicamente en «la instauración de una sociedad civil que administre universalmente el derecho»⁵², sino en llevar a término esta tarea sabiendo que el hombre desea como ser racional la limitación recíproca de la libertad de todos con arreglo a una ley universal —es decir, anhela el Derecho como instancia rectora del espacio que comparte con otros seres racionales—, pero al mismo tiempo no puede evitar, llevado por el impulso animal en él, intentar arrogarse el derecho a ser eximido del cumplimiento de las reglas que su razón le exige seguir (*IaG*, proposición VI, AA 08: 23). Este desajuste que atraviesa la naturaleza humana genera de manera inmediata dos efectos. Por un lado, la tarea del gobierno se convierte en la más difícil de todas, cuya solución completa exige tomar como unidad de medida a la especie, no al individuo. Por otro, aun a sabiendas de que el hombre es «un animal que necesita un señor» (*IaG*, prop. VI, AA 08: 23), el señor no pertenece a una especie distinta ni carecerá enteramente de la patología que el egoísmo representa. A la luz de ambas consecuencias, una Antropología que ha sabido adoptar el punto de vista adecuado extrae esta definición tentativa: *el hombre es aquel animal que obedece tanto más efectiva y férreamente cuanto más encuentra en las instancias a las que debe obediencia algo que respetar en un sentido puramente racional, no mezclado con ningún amor de sí*. Pues hay una incómoda mezcla de fealdad y de contradicción en toda sumisión, allí donde quien se somete es un ser racional⁵³. O, si se prefiere, por muy nublada que esté la vida moral de un sujeto, éste conservará siempre una suerte de atracción *fatal* por lo que dicta la mera razón, sin más apoyos ni incentivos retóricos que la pureza de sus fuentes⁵⁴. El poder político no puede obviar ni despreciar por voluble este rasgo tan singular como permanente de la naturaleza racional del hombre, pues en él se juega el estatuto de irrenunciable tarea racional que posee la instauración de una sociedad civil regida por el Derecho. Un texto celeberrimo de la *KrV* incide en la necesidad de la coacción como única salida racional del estado de naturaleza, al tiempo que exige proteger los derechos inalienables de la razón humana:

«Las interminables controversias de una razón meramente dogmática obligan también a buscar finalmente la tranquilidad en alguna crítica de esa razón misma y en una legislación que se base en ella; tal como lo afirma Hobbes: el estado de naturaleza es un estado de injusticia y de violencia, y necesariamente se lo debe abandonar para someterse a la coacción de la ley, que limita nuestra libertad sólo para que pueda ser compatible con la libertad de cada uno de los otros, y precisamente por ello, [pueda ser compatible] con el bien común.

⁵² Vd. *IaG*, proposición V, AA 08: 22.

⁵³ *Observaciones sobre el sentimiento...*, AA XX: 93.

⁵⁴ *GMS*, II, AA 04: 410, nota; *KprV*, «Metodología», AA 05: 154 y *Von einem neuerdings vornehmen Ton...*, AA 08: 402.

De esta libertad forma parte también la de exponer al juicio público, sin ser por eso acusado de ser un ciudadano revoltoso y peligroso, los propios pensamientos, [y] las propias dudas que uno no puede resolver por sí mismo. Esto reside ya en el derecho originario de la razón humana, la cual no reconoce otro juez que la misma razón humana universal, en la cual cada uno tiene su voz; y como de ésta debe venir toda mejora de la que nuestro estado sea capaz, ese derecho es sagrado, y no puede ser restringido» (KtV, «La disciplina de la razón pura con respecto a su uso polémico», A 752/B 780s.).

Pensemos por un momento, en los motivos que pudieron conducir a Hobbes a proponer al dios mortal que es Leviatán como solución del principal problema político. Sin duda, el pasaje siguiente de Tucídides, cuya *Historia* Hobbes tradujo al inglés, denuncia un problema esencial para la política⁵⁵ que no debió de dejar indiferente al pensador británico:

«Y también en otras cosas en la ciudad la peste dio inicio a numerosas infracciones de las leyes [*epí pléon anomías*]. Con más facilidad uno se atrevía a hacer lo que antes se guardaba de hacer por su propio placer, pues veía acaecer un rápido cambio entre los que eran felices y morían súbitamente y los que antes no poseían nada y tenían después las riquezas de los otros. De manera que consideraban justo gozar cuanto antes y con la mayor dilección posible, juzgando efímeras tanto la vida como las riquezas. Y nadie estaba ya dispuesto a esforzarse por lo que se reconocía noble, al pensar que era incierto si no moriría antes de alcanzarlo. Lo que era placentero para el presente y lo que, viniera de cualquier parte, era ventajoso para obtener aquel placer, todo ello se había vuelto bello y útil. Ningún temor [*phóbos*] de los dioses o ley de los hombres les frenaba, pues por un lado consideraban indiferente ser religiosos o no, dado que todos morían sin distinción y, por el otro, porque ninguno esperaba vivir hasta el momento en que tuviera que rendir cuentas de sus errores y pagar la pena; más bien consideraban que una pena mucho más grande había sido ya dictaminada en su contra y pendía sobre sus cabezas, por lo que era natural gozar algo de la vida antes que tal punición se abatiese sobre ellos» (Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, II 52).

El texto plantea, con la habitual parsimonia retórica de Tucídides, un problema que Hobbes convertirá en suprema tarea política: el soberano debe producir en los hombres el mismo efecto que la miseria, la enfermedad y la muerte tuvieron en la civilizada Atenas de Pericles⁵⁶, que, a pesar de su amor por el saber y la belleza y su estimación de las hazañas nobles, no opuso ningún obstáculo realmente efectivo a la trepidante espiral de acontecimientos que la condujo a recaer en el estado de naturaleza. Bastó la embestida de la peste para que la protección de la *pólis* a manos de lo que Aristóteles llamó «inteligencia

⁵⁵ El trabajo de Carlo Ginzburg, *Fear, Reverence, Terror*, publicado en *Max Weber Lecture 2008/05*, nos ha sido de inestimable ayuda para advertir la relevancia de la relación entre el historiador griego y el pensador moderno.

⁵⁶ Hobbes, *Leviatán*, parte I, cap. 13 «De la condición natural del género humano en lo que concierne a su felicidad y su miseria»: «[L]os hombres no experimentan placer ninguno (sino, por el contrario, un gran desagrado) reuniéndose, cuando no existe un poder capaz de imponerse a todos ellos [*where there is no power able to over-awe them all*]. En efecto, cada hombre considera que su compañero debe valorarlo del mismo modo que él se valora a sí mismo [...]. Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos [*to keep them all in awe*], se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos».

carente de deseo» [*noûs aneu órexis*] (*Pol.*, VII 13), a saber, la ley o *nómos*, quedara reducida a meras pavesas, para contento de los sofistas. Como más tarde sostendrá Cicerón en el *Pro Milone*, a propósito del derecho de legítima defensa, *inter arma silent leges*⁵⁷. Dicho de otra manera, sólo una concentración insólita de poder y una cabal comprensión de los mecanismos del temor reverencial religioso permitirá dar el paso del dios griego, representación depurada de la forma y el *eîdos*⁵⁸, al dios moderno, acompañado de una *potentia absoluta*⁵⁹. Por ello, como decíamos, la política debe analizar las causas naturales de la religión, a saber: «quienes se preocupan poco o nada de las causas naturales de las cosas, temerosos por lo menos de su ignorancia misma, acerca de lo que tiene poder para hacerles mucho bien o mucho mal, propenden a suponer e imaginar por sí mismos diversas clases de poderes invisibles, y están pendientes de sus propias ficciones, invocando a esos poderes en tiempos de desgracia, y mostrándoles su gratitud cuando existe perspectiva de éxito: así hacen dioses de las creaciones de su propia fantasía»⁶⁰. Si comparamos el pasaje anterior con el siguiente de Hobbes, se advertirá en el *Leviatán* la pieza que supuestamente habría permitido a Pericles mantener a salvo en cualquier coyuntura los fundamentos de la vida política ateniense a los que apela en su discurso fúnebre. El *sobrecogimiento* y el *miedo* hacia el poder del soberano obligarían a los individuos a temer algo más que a la muerte inminente:

⁵⁷ Vd. el homónimo trabajo de Á. d'Ors, recogido en *Tres temas de la guerra antigua*, Madrid, Viuda de Pueyo, 1947, pp. 13-28.

⁵⁸ Vd. G. Lukács, *Théorie du roman* (1914-15), Gallimard, 1968, pp. 19-20: «¡Bienaventurados los tiempos que pueden leer en el cielo estrellado el mapa de los caminos que le están abiertos y que deben seguir! ¡Bienaventurados los tiempos cuyos caminos están iluminados por la luz de las estrellas! Para ello todo es nuevo y, por tanto, todo es familiar; todo significa aventura y, sin embargo, todo les pertenece. El mundo es vasto y, sin embargo, se encuentran cómodos en él, porque el fuego que contiene su alma es de la misma naturaleza que las estrellas. El mundo y el yo, la luz y el fuego, se distinguen nítidamente y nunca, con todo, se vuelven definitivamente extraños el uno para el otro, porque el fuego es el alma de toda luz y todo fuego se viste de la luz. Así, ningún acto del alma toma plena significación ni se acaba en esta dualidad: perfecto en su sentido y perfecto por los sentidos. Perfecto porque su acción se separa de ella y, hecha autónoma, encuentra su propio sentido y la huella como un círculo que le rodea. "Filosofía", dice Novalis, "significa propiamente nostalgia, aspiración a estar en todas partes en casa".

Por ello, la filosofía, tanto en la medida en que es forma de vida cuanto en la medida en que determina la forma y el contenido de la creación literaria, es siempre el síntoma de una falla entre lo interior y lo exterior, significativa de una diferencia esencial entre el yo y el mundo, de una no-adequación entre el alma y la acción. Para la razón los tiempos felices no tienen filosofía o, lo que viene a ser lo mismo, todos los hombres de aquellos tiempos son filósofos, detentores del fin utópico de toda filosofía».

⁵⁹ Hobbes, *De cive*, VII, § 14: «Se ha demostrado ya que quien ha alcanzado el poder soberano no está ligado a nadie por ningún pacto; de ello se sigue que no puede infligir daño alguno a ninguno de sus ciudadanos. El daño, según la definición referida arriba en el capítulo III, § 3, no es más que la violación de los pactos: así, donde no existen pactos, no puede subsistir el daño».

⁶⁰ *Leviatán*, cap. 11; cfr. Tácito, *Anales*, V 10: «fingebant simul credebantque».

«[L]a buena inteligencia de esas criaturas es natural; la de los hombres lo es solamente por pacto, es decir, de modo artificial. No es extraño, por consiguiente, que (aparte del pacto) se requiera algo más que haga su convenio constante y obligatorio; ese algo es un poder común que los mantenga a raya/sobrecogidos [*to keep them all in awe*] y dirija sus acciones hacia el beneficio colectivo. [...]

Esto es algo más que consentimiento y concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarne a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera. Hecho esto, la multitud así unidad en una persona se denomina Estado, en latín *civitas*. Esta es la generación de aquel gran Leviatán, o más bien (hablando con más reverencia) de aquel *dios mortal*, al cual debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y nuestra defensa. Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero» (Hobbes, *Leviatán*, parte II, cap. 17 «De las causas, generación y definición de un Estado»).

Pero un análisis semejante del poder, si bien le otorga unas bases sólidas, que blindan la autonomía de la soberanía con respecto a la verdad y la salvación espiritual, echa a perder la libertad en su ejercicio externo, en realidad la libertad a secas, con el consiguiente anquilosamiento de la vida política. Como sostiene N. Bobbio en su introducción a *Elementos de la política* de Hobbes, p. 91: «He ahí por qué el Estado hobbesiano tiene un rostro tan amenazador: es la respuesta del miedo organizado al miedo desatado. Pero el miedo es su esencia»⁶¹. Si bien un orden civil republicano se basa en el poder irresistible del soberano, ese poder no puede quebrantar a la razón sin pervertir sus funciones. La teoría política de Hobbes está atravesada por la misología y la misantropía mencionadas arriba, para las que no hay antídotos mejores que la determinación de los límites reales de nuestras facultades y una teoría de las disposiciones humanas, aparte de una cabal comprensión de la inhabitación en el ánimo humano de una disposición indestructible al bien y de una propensión no menos radical al mal. Kant toma distancia frente a esta misología hobbesiana al negarse a oponer al estado de naturaleza [*Naturzustand*] el estado social [*gesellschaftliche Zustand*], sino más bien el

⁶¹ Merece la pena recoger la cita en un contexto más amplio («Introduzione», ed. TEA, p. 32): «Pero a Hobbes la libertad se le había mostrado puramente en función disgregadora, por ello la suprimía; el pensamiento como sembrador de discordias, por ello quería controlarlo y humillarlo; la religión se le había ofrecido como el principal germen de la desobediencia y de la disolución de los Estados y, por ello, la empequeñecía hasta reducirla a mero instrumento de obediencia al poder civil; finalmente, el hombre se le había presentado como el ser que tiene miedo, y al miedo no se podía responder más que con miedo. He ahí por qué el Estado hobbesiano tiene un rostro tan amenazador: es la respuesta del miedo organizado al miedo desatado. Pero el miedo es su esencia».

primero al estado civil [*bürgerlicher Zustand*]⁶², a saber, el único que por su carácter público puede apuntalar el provisional derecho privado. Si el derecho privado es el resultado de un cálculo de intereses de individuos y grupos, el *pactum unionis civilis* es una Idea racional dotada de indudable realidad práctica (*ThPr*, AA 06: 297; *vd. MS, Rechtsl.* § 45, AA 06: 313). El diferendo de Kant con Hume, al que nos hemos referido aquí en alguna ocasión, no es el mismo que el que mantiene con Hobbes. La concepción del Derecho como «conversación de los propietarios», por decirlo con la *naturalización* humeana del Derecho, tiene a su base la siguiente afirmación: «el sentimiento de justicia no está basado en la razón, esto es, en el descubrimiento de ciertas conexiones y relaciones de ideas eternas, inmutables y universalmente obligatorias» (Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, libro III, II, ii, 496), más bien al contrario, la justicia procede de la capacidad inventiva de una especie como la humana, cuyo destino es establecer componendas. Los principios racionales del poder civil que Hobbes pretende aislar en el *Leviatán* renuncian al carácter racional y *a priori* del pacto mismo, lo que genera consecuencias relevantes desde el punto de vista de la pedagogía requerida para que el poder político encuentre recepción entre los ciudadanos. En efecto, esos principios se convierten más bien en algo semejante a un *dogma civil*, que la educación estatal debe difundir con decisión entre las diversas capas sociales, sin permitir que en la enseñanza atisbe ni por asomo la posibilidad de la crítica y la reforma:

«[M]ucho tiempo después de que los hombres comenzaran a construir Estados, imperfectos y susceptibles de caer en el desorden, pudieron hallarse, por medio de una meditación laboriosa, principios de razón, que hicieran su constitución duradera (excepto contra la violencia externa). Y estos son los principios que me interesaba examinar en este discurso. Que no lleguen a ser advertidos por quienes tienen el poder de utilizarlos, o que sean despreciados o estimados por ellos, es algo que no me interesa especialmente, en esta ocasión. Ahora bien, aun suponiendo que estos míos no sean principios de razón, sin embargo, estoy seguro de que son principios sacados de la autoridad de la Escritura, como pondré de manifiesto cuando hable del reino de Dios (administrado por *Moisés*) sobre los *judíos*, el pueblo elegido y ungido a Dios por vía de pacto.

Dícese, sin embargo, que si bien los principios son correctos, el pueblo llano no tiene capacidad bastante para comprenderlos. Yo tendría una gran satisfacción si los súbditos poderosos y ricos de un reino, o quienes se cuentan entre los más cultos, no fueran menos capaces que ellos. Todos los hombres saben que las obstrucciones a este género de doctrinas no proceden tanto de la dificultad de la materia como del interés de quienes han de aprenderla. Los hombres poderosos difícilmente toleran nada que establezca un poder capaz de limitar sus deseos; y los hombres doctos, cualquier cosa que descubra sus errores, y, por consiguiente, disminuya su autoridad: el entendimiento de las gentes vulgares, a menos que no esté nublado por la sumisión a los poderosos, o embrollado por las opiniones de sus doctores, es,

⁶² *MS, Rechtsl.* § 41, AA 06: 306.

como el papel en blanco, apto para recibir cualquier cosa que la autoridad pública desee imprimir en él. [...]

Concluyo, por consiguiente, que en la instrucción del pueblo en los derechos esenciales (que son las leyes naturales y fundamentales) de la soberanía, no existe dificultad (mientras un soberano mantenga el poder entero), sino la que procede de sus propias faltas, o de las faltas de aquellos a quienes confía la administración del Estado; por consiguiente, es un deber inducirlos a recibir esa instrucción; y no sólo su deber, sino también su seguridad y provecho para evitar el peligro que de la rebelión puede derivar al soberano, en su persona natural» (*Leviatán*, cap. XXX «De la misión del representante soberano»).

No será necesario recordar la expulsión kantiana del *dogma* del espacio de la filosofía, en la que no cabe encontrar «ni un solo juicio directamente sintético por conceptos» (*KrV*, A 736/B 764 s.). Frente al planteamiento hobbesiano de la soberanía, Kant se pregunta, como Rousseau⁶³, por la verdadera naturaleza del vínculo social. Así, lo que diferencia propiamente la formación de una sociedad (*pactum sociale*) de una constitución civil (*pactum unionis civilis*) (*Teoría y práctica*, AA 08: 289) es el principio de su institución (*constitutionis civilis*). Sólo la última clase de unión es un fin en sí mismo, es decir, no se funda en el hecho de que un grupo de individuos compartan de manera más o menos coyuntural un fin o propósito, sino que es asimismo «un deber primordial e incondicionado» que sólo se alcanza en el estado de unión civil, a saber, «el *derecho* de los hombres *bajo leyes coactivas públicas*». Como veíamos antes, *el estado de naturaleza no se opone al estado social, sino al civil*, pues las relaciones entre arbitrios que conforman el derecho privado no esperan para establecerse al postulado del derecho público, derivado analíticamente del concepto de derecho en las relaciones externas (*MS, Rechtsl.*, §§ 41-42, AA VI 306-307).

3. La Antropología política de Kant y las fuentes retóricas de toda reforma civil.

Es vital para la refutación que encontramos en la respuesta kantiana a la pregunta por la Ilustración exhibir pruebas, de la mano de signos y ejemplos, del poderoso ascendiente que el contenido puramente racional del Derecho político tiene en el ánimo humano. Estos ejemplos exhiben de la mano de una reacción anímica e incluso sentimental la prelación que un principio universal posee con respecto a las veleidades de los individuos, esto es, la

⁶³ *Vd. Discurso sobre la economía política*, OC III, p. 248: «¿Cómo puede lograrse que obedezcan y que nadie mande, que sirvan sin tener ningún amo; tanto más libres cuanto que, bajo una sujeción aparente, nadie pierde de su libertad sino lo que puede perjudicar a otro? Estos prodigios son obra de la ley. Sólo a la ley deben los hombres la justicia y la libertad. A ese saludable órgano de la libertad de todos que restablece en el derecho la igualdad natural entre los hombres. A esa voz celestial que dicta a cada ciudadano los preceptos de la razón pública y que le enseña a actuar según las máximas de su propio juicio, así como a no estar en contradicción consigo mismo».

anterioridad esencial de la esencia, del *eídos*, frente a cualquier componenda material, por muy arraigada que ésta se encuentre en una determinada cultura. Se trata de ejemplos que sólo se aprecian si se adopta un punto de vista no empírico en *Antropología*, tampoco exclusivamente pragmático, sino seguramente *moral*. Entonces comienzan a brillar, aunque sea como fuegos fatuos, manifestaciones de la anterioridad que la naturaleza humana asigna con firmeza al dios-límite [*Grenzgott*] de la moral, a saber, Astrea, la última de los dioses de la edad de Saturno en abandonar la tierra, frente al dios-límite del poder, a saber, Júpiter. La primera debe ser diosa tutelar del segundo, por razones semejantes a las que sitúan a la *theoría* por encima de la *praxis*. Estamos hablando de una antropología cuya superioridad frente a otras modalidades más o menos pragmático-empíricas de esta misma disciplina reside en su receptividad a una condición de la verdad y el ser de la que la filosofía posee nítida formulación, al menos desde Aristóteles. Recordamos aquí el siguiente comentario de M. Heidegger sobre esta formulación aristotélica:

«El *noûs* procura a cada enunciación concreta su posible sobre-qué [es decir, es asunto sobre el que se dice algo]; sin embargo, este asunto no resulta inmediatamente accesible en la enunciación como tal, sino que sólo sale a la luz en la *epagogé* (la «inducción»): una *epagogé* que, en el sentido literal del término, no cabe entender como una colección de datos empíricos, sino como un dirigirse simple y directamente a..., como un dejar ver... [...]. Del mismo modo que la mano *organón estin orgánon* [es instrumento de instrumentos] (*De an.*, 432 a), es decir, del mismo modo que un utensilio en la mano sólo accede a su auténtico ser en su ser-útil, así también el aspecto de los objetos sólo se hace visible a través del *noûs* y «en» el *noûs* como ser hacia-qué [como el horizonte en que los objetos se hacen visibles]; entonces *se muestra* [el aspecto de los objetos]. Para conseguir que un ámbito de objetos como tal resulte explícitamente accesible —y esto no sólo a través de una determinación teórica— debe estar previamente disponible el «a-partir-de-dónde» (*arché*) del *légein* como algo ya develado. El *légein* toma su punto de partida del *arché*, de tal manera que siempre «tiene a la vista» este punto de partida a modo de orientación fundamental y constante. Estos *archaí*, en cuanto develados, quedan expresamente custodiados en la *epagogé*» (M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas...*, trad. de J.A. Escudero, Trota, 2002, p. 66 [34]).

Consideramos que la *Antropología política* que andamos buscando instala al racional mortal precisamente en el lugar que el *noûs* ocupaba, por ejemplo, en la exhortación a la inmortalidad contenida en el libro X de la *Ética a Nicómaco*, aunque para ello sea preciso volverse para siempre del revés y despedirse de lo abierto en que está el animal, sustituir el tiempo presente por el pasado y admitir que lo primero para nosotros no será nunca lo más claro y cognoscible por naturaleza. La filosofía política moderna ha alcanzando la mayoría de edad ante la *Política* de Aristóteles, hasta el punto de que la política es lo que los hombres fabrican libremente, pero esta mayoría de edad no ha disuelto, al menos no en pensadores

como Kant y Rousseau⁶⁴, el último lazo de unión que mantiene unidas a la ley, la verdad y la libertad. De la misma manera que Aristóteles señalaba que los principios de las ciencias, siempre particulares y posteriores por relación a algo otro, debían su establecimiento a otros principios anteriores, sólo captables de la mano de la inteligencia o *noûs*, el fundamento inteligible de las leyes no se encontrará explícito en los cuerpos legales de los Estados, pero conviene no olvidar que la *normatividad* de esas leyes debe su *legitimidad* al hecho racional, no empíricamente mensurable, de que en algún momento parecieron *lo mejor y lo más justo*. Deben encontrarse, pues, ejemplos en los que brille con fuerza este último respecto, sin el que el más diestro constructo formal se convierte en el más brillante de los órdenes, pero en la más deleznable de las uniones civiles⁶⁵. Una mirada a la historia confirma que los principios *a priori* de la soberanía tienen fuerza vinculante sin atender a malestar o bienestar ninguno. Kant llega a decir que, si los derechos humanos no despertaran con arreglo a razón un respeto inmediato —como si la ley tuviera fuerza física y esta fuerza manifestara su *auctoritas* (ZewF, AA 08: 372)—, nada podría frenar la libertad del arbitrio humano, que carecería de sentido embridar.

Sin embargo, el respeto que hasta los “hombres infames” dirigen al Derecho y la justicia no es propiamente un resorte del poder estatal. Se trata más bien del reverso antropológico con el que debe contar indefectiblemente la maquinaria del Estado. Es la dureza del corazón humano [*Herzenhärte*] la que aleja a los hombres de la Idea de los derechos que tienen en su cabeza. Esa dureza, en definitiva los tres grados de la propensión al mal en la naturaleza humana (fragilidad, impureza y perversidad)⁶⁶, hace indispensable un poder supremo, constituido conforme a reglas de la prudencia, que mantenga a los hombres sometidos a un orden. En ello ve Kant un auténtico salto mortal o salto a la desesperada (*Übersprung; salto mortale*)⁶⁷, pues si bien los seres racionales finitos necesitan un señor,

⁶⁴ La noción de *noûs* de Aristóteles, comentada por Heidegger, no queda demasiado lejos de la siguiente observación de Rousseau en *La profesión de fe del vicario saboyano*, Trotta, 2007, p. 112: «¿No me ha otorgado [Dios] la conciencia para amar el bien, la razón para conocerlo, la libertad para elegirlo?», recogida con alguna variante en *La nueva Heloísa*.

⁶⁵ Vd. Rousseau, *Profesión de fe del vicario saboyano*, Trotta, 2007, p. 109: «La virtud —dicen— es el amor al orden. ¿Pero ese amor puede y debe ponerla en mí por encima de mi bienestar? Que me den una razón clara y suficiente para preferirla. En el fondo, su pretendido principio es un mero juego de palabras; porque yo digo que el vicio es el amor del orden, tomado en un sentido distinto».

⁶⁶ Vd. *Religion*, I «De la propensión al mal en la naturaleza humana», AA 06: 29-30.

⁶⁷ En *Von einem neuerdings vornehmen Ton...*, AA 08: 398, Kant emplea esta expresión latina, *salto mortale*, que propone traducir al alemán como *Übersprung*, para describir el presunto progreso cognoscitivo que experimenta el místico, en virtud de un *mystischer Takt*, que le permite ascender desde los conceptos a lo

nadie puede introducir en el corazón de los primeros el conocimiento de sus derechos inalienables. En efecto, la apelación de Kant a la inequívoca fuerza retórica del Derecho en el ánimo humano pone de manifiesto la naturaleza epagógica de ese saber, que mencionábamos antes, esto es, quienes llegan hasta él parecen reconocer su sentido y presencia siempre tarde, siempre después, en el caso al que aludimos, de haber tenido experiencia de la *Realpolitik*. Pero en circunstancias especialmente difíciles desde el punto de vista socio-político ese débil recuerdo, casi mesiánico, es el único acontecimiento que puede cambiar las cosas. Por ello, si el poder supremo fuera tan sólo una concentración de fuerza, «también al pueblo le estaría permitido intentar ejercer la suya, volviendo así insegura toda constitución jurídica»⁶⁸.

Hay una suerte de cedazo «popular» de la legalidad de los discursos, que hunde sus bases en la universalidad con que la razón dicta sus sentencias:

«De todos estos circunloquios de una teoría inmoral de la prudencia para el establecimiento del estado de paz entre los hombres, partiendo del estado natural de guerra, se desprende, al menos, lo siguiente: que los hombres no pueden prescindir del concepto del Derecho ni en sus relaciones privadas ni en las públicas y no se atreven abiertamente a basar la política en medidas de habilidad, negando obediencia al concepto de un Derecho público (lo que llama la atención, ante todo, en el concepto de derecho de gentes); le tributan, por el contrario, en sí mismo, todos los honores, aunque inventen cientos de excusas y escapatorias para eludirlo en la práctica y atribuir al astuto poder la autoridad de ser el origen y el lazo de unión de todo el Derecho. —Para poner término a tanto sofisma (aunque no a la injusticia amparada en esos sofismas) y para hacer confesar a los falsos *representantes* de los poderosos de la tierra que no es el Derecho lo que defienden, sino el poder, del que toman el tono como si ellos mismos tuvieran algo que mandar, será bueno descubrir y mostrar el supremo principio del que arranca la idea de la paz perpetua: que todo el mal que la obstaculiza proviene de que el moralista político comienza donde el político termina y hace vano su propio propósito de conciliar la política con la moral, al subordinar los principios al fin (es decir, engancha los cabellos detrás del coche). [...]» (*ZewF*, I apéndice, AA 08: 375-376).

impensable, captar lo que está más allá de todo concepto, esto es, barruntar lo suprasensible y desembocar en la exaltación.

⁶⁸ *ThPr*, II parte, AA 08: 306; *cfr.* Rousseau, *Segundo discurso*, p. 284-285: «[p]or doquiera que reina el despotismo, *cui ex honesto nulla est spes*, no soporta ningún otro dueño; tan pronto como él habla, no hay ni probidad ni deber que consultar, y la más ciega obediencia es la única virtud que queda a los esclavos. Aquí radica el último término de la desigualdad, y el punto extremo que cierra el círculo y toca el punto de donde hemos partido. Aquí es donde todos los particulares vuelven a ser iguales porque no son nada. [...] [E]l contrato de gobierno es tan anulado por el despotismo que el déspota sólo es amo durante el tiempo en que es el más fuerte, y tan pronto como se lo puede expulsar, no ha lugar a reclamar contra la violencia. La revuelta que termina por estrangular o destronar a un sultán es un acto tan jurídico como aquellos por los que él disponía la víspera de las vidas y los bienes de sus súbditos. Sólo la fuerza lo mantenía, sólo la fuerza lo derroca; así todo ocurre según el orden natural, y cualquiera que pueda ser el resultado de estas cortas y frecuentes revoluciones nadie puede quejarse de la injusticia del otro, sino sólo de su propia imprudencia, o de su desgracia».

Algunos textos de Kant aseveran que cualquier pueblo no podría por menos de indignarse si, llegado el caso, su soberano le propusiese renunciar a su función de colegislador recibiendo como contrapartida una satisfactoria beneficencia. La propuesta reduce, a su vez, al Estado a una maquinaria productora de bienestar. La indignación popular obedece a la razón siguiente: «a un ser dotado de libertad no le basta el goce de las cosas agradables de la vida que otro (aquí el gobierno) pueda proporcionarle, sino que le importa el principio según el cual se lo procura a sí mismo» (*Streit*, AA 07: 86, nota):

«De un entusiasmo tal en la afirmación del Derecho para el género humano puede decirse: *postquam ad arma Vulcania ventum est, mortalis mucro glacies ceu futilis ictu dissiluit*⁶⁹ (Virg., *Eneida*, XII, vv. 738-741). —¿Por qué ningún soberano se ha atrevido todavía a manifestar sin reparo que no reconoce ningún *derecho* del pueblo contra él, que éste debe agradecer su felicidad simplemente a la *beneficencia* de un gobierno que se la otorga y que toda pretensión del súbdito a tener un derecho contra este gobierno (puesto que este derecho contiene el concepto de una resistencia legítima) es absurda e incluso punible? — La causa es: porque una declaración pública semejante levantaría a los súbditos indignados contra él; aunque como ovejas sumisas, dirigidas por un buen y comprensivo amo, bien alimentadas y protegidas con fuerza, no tuvieran nada de lo que quejarse en lo concerniente a su bienestar. —Pues a un ser dotado de libertad no le basta el goce de las cosas agradables de la vida que otro (aquí el gobierno) pueda proporcionarle, sino que le importa el *principio* según el cual se lo procura a sí mismo. Pero el bienestar no tiene ningún principio, ni para el que lo recibe, ni para el que lo ofrece (el uno lo coloca en esto, el otro en aquello), porque atañe a lo *material* de la voluntad, que es empírico y, así, es incapaz de la universalidad de una regla. Un ser dotado de libertad no puede ni debe, por tanto, al cobrar conciencia de este su privilegio frente al animal irracional, exigir ningún otro gobierno para el pueblo al que pertenece que aquel en el que el pueblo es colegislador: esto es, el Derecho de los hombres, que deben obedecer, tiene necesariamente que preceder a la consideración del bienestar y es algo sagrado que se eleva por encima de todo precio (de la utilidad) y que a ningún gobierno, por muy benefactor que sea, le está permitido profanar. —Pero este Derecho es, con todo, siempre únicamente una Idea, cuya realización está restringida a la condición de la concordancia de sus *medios* con la moralidad, que al pueblo no le está permitido transgredir jamás; no es legítimo que esto ocurra mediante una revolución, que siempre es injusta. —*Mandar* autocráticamente y, pese a ello, *gobernar* de manera republicana, esto es, en el espíritu del republicanismo y según una analogía con el mismo, lo que hace a un pueblo estar satisfecho con su constitución» (*El conflicto de las facultades*, II parte, AA 07: 86-87, nota; *cf.* KU, § 83, nota).

A pesar de que la corrupción de la naturaleza humana impida una aplicación meramente *trascendental* del Derecho político y olvidadiza de su dimensión *metafísica*, pues vuelve indispensable a esta última la tendencia de los hombres a exceptuarse a sí mismos del

⁶⁹ «Pero cuando hubo de enfrentarse/con las armas forjadas por Vulcano, la hoja, obra de mortal,/saltó de golpe como hielo quebradizo y sus pedazos/quedan brillando por la rubia arena».

cumplimiento de las reglas compartidas, ningún ánimo —señala confiado Kant— estará tan corrompido como para no escuchar con atención la voz del Derecho:

«Pero si, junto a la benevolencia, se hace oír el Derecho, entonces la naturaleza humana no se muestra tan corrompida como para no escuchar atentamente su voz (*Tum pietate gravem meritisque si forte virum quem conspexere, silent arrectisque auribus adstant*, Virg., *Eneida*, I, vv. 151-152)⁷⁰» (*Teoría y práctica*, II parte, AA 08: 306).

Es, asimismo, significativo que la lectura kantiana de la revolución francesa se centre en la «simpatía rayana en el entusiasmo» (*Conflicto*, II parte, AA 07: 85), cuya exteriorización comporta un riesgo y cuya causa no puede estribar más que en «una disposición moral en el género humano». En efecto, los hombres sólo sienten entusiasmo por *lo ideal* (*op. cit.*, II parte, AA 07: 86) y, en puridad, por lo moral, independiente de todo interés personal. Textos como estos son el mejor antídoto contra el largo historial de la servidumbre voluntaria del género humano —contra la «prevaricación antropológica» diagnosticada por S. Alba Rico en este mismo Congreso—, pues todos advierten la *fuerza* de un *modo de pensar* que rechaza sin ambages un gobierno que anteponga el poder y el dominio al derecho, es decir, que sitúe los caballos detrás del carro. Si el republicanismo kantiano renuncia a este acto de resistencia, pierde su arma más inquebrantable en beneficio de la teoría política del mito⁷¹, es decir, el cometido de Eneas se ve suplantado por el de Juno en la *Eneida*, de manera que se pronuncia con la madre de los dioses, en una sentencia de inequívoca resonancia freudiana: «Si no logro mover a los dioses del cielo,/moveré a mi favor el Aqueronte [*si flectere nequeo superos,/Acheronta movebo*]» (*En.*, VII, vv. 311-312). Sin duda, a tenor de la historia del siglo XX es menester reconocer que Juno, la deidad límite del inconsciente, no ha hecho más que ganar terreno a Astrea y hasta a Júpiter en el espacio público. No deja de sorprender la lucidez de Adorno con respecto de esta malandanza histórico-política:

⁷⁰ Reproducimos a continuación, en traducción castellana de Vicente Cristóbal, como en el pasaje anterior, el pasaje en su contexto: «Igual que cuando en medio de una gran multitud estalla a menudo un tumulto/y brama enardecido el populacho, vuelan teas y piedras/-su furia improvisa armas- si ven de pronto/alzarse un varón respetable por su virtud y su mérito,/callan y permanecen con el oído atento; él va con sus palabras dominando sus ánimos/ y ablandando su enojo, así todo el fragor del oleaje se reduce al instante/en que el dios tiende su mirada sobre las olas, y por el cielo, libre ya de nubes,/lanzado a la carrera maneja sus corceles y les va dando rienda/rodando con su carro volandero».

⁷¹ C. Schmitt hizo lo posible por poner sobre aviso a la ciencia jurídico-política de su tiempo de la fuerza con que la teoría política del mito, que hace trizas toda teoría de la representación política, le ha ganado el terreno a «la fe en la discusión del parlamentarismo», *vd. Sobre las fuentes histórico-espirituales del parlamentarismo en nuestros días*, Tecnos, 2008, pp. 152-153.

«La función ideológica de las doctrinas del inconsciente es evidente en más de un sentido. En primer lugar, esas doctrinas pretenden desviar la atención del modo económico dominante y del primado de lo económico en general, para lo que se esfuerzan en demostrar que, aparte de las fuerzas económicas, existen otras fuerzas, no menos poderosas que son totalmente independientes de la conciencia y que, por ende, se sustraen a la tendencia económica de la racionalización; que, de este modo el individuo sigue disponiendo de islas en las que refugiarse de la marea de la competencia económica. Las fuerzas inconscientes del alma son consideradas como esas realidades independientes del proceso de producción, a las que el individuo puede retirarse para aliviarse del imperativo económico en la contemplación o en el placer, una especie de veraneo de la conciencia. Pero de ese modo se olvida que los hechos inconscientes, si es que queremos hablar con sentido de ellos, no se circunscriben a una esfera determinada e independiente de la conciencia, sino que determinan precisamente la vida despierta de la conciencia, y sin duda la de la economía, en tanto que sus leyes más generales; pero, además, se olvida que para poder retirarse a esa reserva inconsciente, se requiere un mínimo de independencia de las necesidades económicas y bastante tiempo libre [...]. La exaltación de las fuerzas vitales, que burlan su necesaria legitimación en la conciencia, no sólo persigue el objetivo de desviar de la realidad social, sino de defender a la sociedad cuando lo económico sobrepasa el límite de lo razonable y se rige ciegamente por el poder y el instinto. Es justamente entonces cuando hace acto de presencia la fuerza del inconsciente, y no sólo la ilimitada explotación egoísta, sino también los más funestos planes imperialistas quedan justificados ideológicamente como brusca manifestación natural de las fuerzas vitales e inconscientes del alma. [...] Nuestro objetivo [...] ha sido el *desencantamiento* [*Entzauberung*] del concepto de inconsciente en todos los sentidos. Cuando lo inconsciente se entiende como un modo de formación conceptual que se funda única y exclusivamente en lo consciente y que debe poder justificarse en lo consciente, ya no tiene sentido hablar de unas fuerzas anímicas inconscientes que se sustraerían al poder de la conciencia o que serían su fundamento. Cuando lo inconsciente se concibe como una ley trascendental, universal y necesaria, pierde su carácter fuertemente valorativo, normativo, y tampoco aparece ya como un privilegio de hombres de naturaleza superior, sino como una simple condición de lo psíquico que vale para todos, que ciertamente no dispensa alivio a nadie, pero tampoco ninguna superioridad mítica. [...] No en vano el psicoanálisis provoca la cólera y la indignación de todos aquellos que ven en el esclarecimiento [*Aufklärung*] psicoanalítico una amenaza para el inconsciente, al que consideran su refugio ideológico y su propiedad privada. Freud ha mostrado que la resistencia al psicoanálisis confirma sus tesis fundamentales; esto también puede entenderse en el sentido de que el psicoanálisis encuentra hostilidad allí donde el poder del inconsciente, y sobre todo de los intereses que se ocultan tras su velo ideológico, son más fuertes que la voluntad de conocerlo» (Adorno, «El concepto del inconsciente en la doctrina trascendental del alma», en: *Escritos filosóficos tempranos*, Akal, p. 291-293).

Pero, bien pensado, quizá esta deriva está a la altura del siglo XX, no de lo que vino después: cabría preguntar si este mínimo antropológico que estamos delimitando sale incólume del colapso jurídico experimentado a lo largo de la segunda mitad del siglo XX. Incluso podría decirse que conocemos bien *la tentación del mito*, incluso podríamos distanciarnos de él lo suficiente para conjurar el hechizo que ejerció sobre generaciones anteriores, pero el lugar que ocupaba antaño parece haber sido ocupado por una *mezcolanza* tan inquietante como implacable en su rechazo de someterse a la crítica. A ello se añade que, si bien *WiA?* considera que la voluntad de tutela despótica es más acuciante —en el siglo de

Federico— en asuntos de religión que en el campo de las artes y las ciencias (AA VIII: 41), esto ya no se compadece con los tiempos en que el *pensamiento líquido* ha usurpado las funciones del *espíritu de reforma*.

¿Qué saldo arrojan estos textos de inequívoco tono épico? Desde luego, cada uno de ellos es un homenaje a la *facultad de iniciar*, que exige, además, una política a su altura. Kant los emplea con una intencionalidad retórica innegable: las citas de Virgilio, de Horacio o de Ovidio aparecen en momentos críticos, en los que la *tradición* en su sentido más respetable — el de condensación de razón, no de fuerza ni de mito— reclama sus derechos frente a todo poder y autoridad fácticos. Constituyen el tesoro más preciado del *sapere aude!*, aunque dudemos acerca de si debe decirse «obra empezada, medio acabada» o mejor «obra empezada, pronto será abortada». No cabe esperar de ellos, desde luego, un «cuanto siempre creciente de *moralidad* en la intención» (*Conflicto*, AA 07: 91), lo que exigiría una suerte de re-creación de la naturaleza humana, esta vez, en condiciones óptimas de experimentación, sino un «incremento de los productos de su *legalidad* en las acciones conformes al deber» (*ibíd.*), sin atender al móvil que las genere. Así, «poco a poco irá descendiendo la violencia ejercida por parte de los poderosos y se incrementará el acatamiento a las leyes. En parte por pundonor y en parte por un provecho bien entendido irán surgiendo más dosis de bonhomía, algo menos de pendencia en los litigios, una mayor confianza en la palabra dada, etc., dentro de la comunidad, y esto acabará por extenderse también a los pueblos en sus mutuas relaciones externas hasta consumarse una sociedad cosmopolita, sin que con ello se engrose en lo más mínimo la base moral del género humano» (*Conflicto*, AA 07: 92). He aquí el saldo arrojado por una Antropología política que se niega a considerar a la naturaleza humana como inofensiva, pero que al mismo tiempo tampoco acepta encerrarla en la casilla de lo irremediabilmente inocuo. El hombre es tendencialmente amenazador para la constitución de un horizonte político —necesita un señor—, pero no puede negarse su estatuto de colegislador, lo que prohíbe terminantemente al monarca convertirlo en *carne de cañón*:

«¿Qué derecho tiene el Estado *frente a sus propios súbditos* a servirse de ellos en la guerra contra otros Estados, a emplear o arriesgar en ello sus bienes, e incluso su vida, de modo que no dependa de su propio juicio si quieren ir o no a la guerra, sino que puede enviarles a ella la orden suprema del soberano?

Parece que este derecho se pueda probar fácilmente a partir del derecho de cada uno de hacer lo que quiera con lo suyo (con su propiedad). De aquello que alguien ha *hecho* él mismo, en cuanto a la sustancia, es propietario indiscutible. — He aquí, por tanto, la deducción, tal como la concebiría un simple jurista.

En un país hay muchos *productos naturales* que han de considerarse como *productos artificiales (artefacta)* del Estado en lo que respecta a su cantidad, porque el país no los produciría en tal cantidad si no hubiera un Estado y un gobierno convenientemente constituido y poderoso, sino que sus habitantes estuvieran en estado de naturaleza. [...] Por tanto, así como de las plantas (por ejemplo, las patatas) y los animales domésticos, puesto que son obra de los hombres en cuanto a la cantidad, puede decirse que se les puede utilizar, consumir y destruir (hacer que los maten), parece que también puede decirse del poder supremo de mandar a la guerra a sus súbditos, que en muy buena medida son producto suyo, como a una cacería, y a un combate como a una excursión.

Pero este fundamento jurídico (del que presumiblemente el monarca pueda tener también una vaga idea) vale sin duda para los animales, que pueden ser *propiedad* del hombre; pero no puede aplicarse en modo alguno al hombre, sobre todo como ciudadano, que ha de ser considerado siempre en el Estado como miembro colegislador (no simplemente como medio, sino también al mismo tiempo como fin en sí mismo) y que, por tanto, ha de dar su libre aprobación por medio de sus representantes, no sólo a la guerra en general, sino también a cada declaración de guerra en particular; sólo bajo esta condición restrictiva puede el Estado disponer de él para un servicio peligroso» (*MS, Rechtsl.*, «El derecho de gentes» § 55, AA VI: 345-346).

Interesa mucho a Kant que los frutos de la Ilustración se vuelvan cuanto antes tradición para un pueblo. Si bien el proceso de Ilustración se encuentra aún en un estado inicial y acechado por riesgos y dificultades en los tiempos del autor de *Was ist Aufklärung?*, queremos subrayar que ese proceso no se rezaga en la tensión dramática de una obra teatral, pues no renuncia a asentarse en el escenario del mundo, cuyo curso puede cambiar al influir en el arte de gobierno de los pueblos. *El escrito que analizamos no renuncia a influir en la discusión pública en aras de su repliegue en el espacio poético.* C. Schmitt se ha interesado notablemente por este desenlace, por esta suerte de trueque entre proyecto político y obra literaria, que emerge con fuerza precisamente en aquellas épocas que han disuelto los cauces que permitirían implantar efectivamente el primero:

«El núcleo del acontecer trágico, la fuente de la auténtica pureza de lo trágico, es de tal forma inalterable que no puede ser producto de la imaginación de un mortal ni inventado por un genio. Al contrario: cuanto más original es la creación, más manifiesta es la construcción; cuanto más acabado el juego de la obra, mayor la seguridad de que lo trágico será destruido. El espacio público común que en toda representación teatral abarca al autor, los actores y los espectadores, no se basa en las reglas lingüísticas y teatrales comúnmente reconocidas, sino en la experiencia viva de una realidad histórica común. [...] La grandeza incomparable de Shakespeare consiste en que movido por el temor y la consideración, guiado por el tacto y un profundo respeto, extrajo de la masa confusa de la actualidad política de sus días la figura capaz de elevarse hasta el mito. Que le fuera dado aprehender el núcleo de una tragedia y alcanzar el mito era la recompensa a su profundo respeto, al recato que le hizo respetar el tabú y transformar en Hamlet la figura de un vengador» (C. Schmitt, *Hamlet o Hécuba*, Pre-textos, p. 37-38).

Un teatro extraordinario como el de Shakespeare seguramente recupere la «experiencia viva» de una realidad histórica al hacer partícipes de ella al autor, los actores y al público espectador, pero no está en condiciones de contribuir a que este último tome las riendas de su futuro. Apelando a la definición que Lukács da de la «segunda naturaleza» —de la que nos ocupamos antes—, integrada por las convenciones y el «modo de sentir» general de un pueblo, no hay transfiguración política de esa metamorfosis de lo histórico en naturaleza, sino en todo caso escatológica. Se aprecia en el pasaje de Schmitt una supervivencia de la política transfigurada en una ficción poética, toda vez que se ha renunciado a practicarla en el seno de las instituciones políticas, una vez reducidas a mera fachada y huero discurso. Es ésta una experiencia cercana al «descubrimiento de Benjamin»⁷², que tiene su laboratorio en los dramas barrocos alemanes, a saber, la caducidad y transitoriedad de escenarios que declaran el pleno solapamiento de naturaleza e historia, tras el que la Ilustración no puede sino dar prelación a lo caduco y su fertilidad teórico-práctica, frente a la inveterada preferencia del concepto, la forma y el acto. Pero el texto de Kant no preconiza lanzar una mirada melancólica al mundo ni atender a que una «ponderación misteriosa»⁷³ introduzca la única decisión posible en un mundo desencantado e incapaz de salvarse a sí mismo. El que la causa de los vencidos pluguiera más a Catón frente a la simpatía y favor que los dioses sintieron por los vencidos⁷⁴, de la misma manera que la simpatía rayana en el entusiasmo de los espectadores de la revolución francesa, no abre la puerta a una *metacrítica de la política*, guiada por el método de la *dialéctica negativa*, aunque por este camino también se haya reivindicado el potencial emancipatorio de la Ilustración. Por el contrario, la existencia de esos casos, de esos ejemplos de ejercicio político replegado en el juicio de uno o de una pluralidad de mortales, debe ser el aldabonazo para que las instituciones del Estado den el relevo a esa virtud humana y su temporalidad finita, que hará siempre de sus actos un elemento contingente y transitorio. Frente a una posible lectura estetizante de la Ilustración, nadie mejor que Foucault ha reivindicado su propósito de constituir un «*ethos* filosófico», que no tendríamos demasiados reparos en conectar con lo indicado arriba sobre el ejercicio clásico de refutación, presentada en los términos de «una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez análisis histórico de los límites

⁷² Vd. Adorno, *Dialéctica negativa*, «Espíritu del mundo e historia de la naturaleza. Excurso sobre Hegel», p. 330.

⁷³ Vd. W. Benjamin, *El origen del drama barroco alemán*, «Alegoría y drama barroco», p. 252.

⁷⁴ Vd. Lucano, *Farsalia*, I, v. 126-128: «¿Quién vistió más justamente las armas? Saberlo es infamia; cada uno con magno juez se protege. La vencedora causa a los dioses plugo; a Catón la vencida».

que nos son impuestos y prueba de su posible transgresión»⁷⁵. El *filósofo*, señala Aristóteles, se distingue del *dialéctico* por lo que hace con su «poder» [*dúnamis*]. El segundo se enfrenta a unos enemigos que ya han callado cuando surge el primero. En efecto, el dialéctico pregunta, crítica e interroga, mientras que el primero conoce y sabe. Por otro lado, lo que separa al filósofo —que no puede sino arrastrar al dialéctico en esa contraposición— del sofista es «la elección de un modo de vida» (*Met.*, IV 2), pero es el filósofo en tanto que dialéctico el que se ocupa de responder y desmontar las refutaciones sofísticas. Nos parece que el contenido positivo de la crítica, en tanto que *éthos* filosófico, en Foucault se sirve de medios que Aristóteles colocaría sin dudarlo del lado del dialéctico⁷⁶, pues ese *éthos* es «una *actitud límite*», de alcance no tanto transcendental cuanto *arqueológico* —se ocupa de los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos— y *genealógico* —pondrá de manifiesto la contingencia de lo que hemos llegado a ser—. De la combinación de ambas se sigue la certeza de que lo que precisamente hemos llegado a ser, hacer y pensar podría haber sido de otra manera. A esto se lo llama «relanzar tan lejos y tan ampliamente como sea posible el trabajo indefinido de la libertad»⁷⁷, en una «ontología crítica de nosotros mismos» que realiza su trabajo en los ejes del saber, el poder y la ética. Foucault es consciente de los posibles reproches de falta de envergadura teórica que pueden dirigírsele a modo de objeción, pero a pesar de ello insiste en descubrir como legado de la Ilustración la reivindicación del carácter de experiencia de la libertad. De ahí la importancia de identificar pruebas histórico-prácticas «de los límites que podemos franquear»⁷⁸ manifestados desde los años '60 del siglo XX por la lucha feminista, la oposición a las relaciones de autoridad en la familia tradicional o la modificación de la percepción social del loco. Todas ellas son transformaciones parciales y concretas, que cohonestan el análisis histórico con la actitud práctica, esto es, la teoría y el análisis con la práctica de la libertad. Pero esta parcialidad también cuenta con una *sistematicidad* —los ejes de los órdenes prácticos— y una *generalidad* —la *problematización* es el modo de analizar aquellas transformaciones en su forma histórica singular sin perder de vista su alcance general—. El tiempo en que se instala esta actitud es el ahora, el *kairós*, es

⁷⁵ Vd. Foucault, *¿Qué es la Ilustración?*, Tecnos, p. 97.

⁷⁶ Vd. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, Escolar y Mayo, 2008, p. 241: «Universalidad, función crítica, carácter formal, apertura a la totalidad, tales son en definitiva los rasgos que Aristóteles reconoce a la cultura general, y que van a permitirle percibir en ella algo más que vana charlatanería, sin por ello dejar de señalar claramente su oposición a la «ciencia de la cosa»».

⁷⁷ Vd. Foucault, *¿Qué es la Ilustración?*, pp. 90 ss.

⁷⁸ Vd. *op .cit.*, p. 93.

decir, la contraria a la de los *personajes rítmicos* saturnianos de los dramas barrocos alemanes o del Hamlet shakespeariano, pues prima en esta lectura una «actitud experimental», que, si bien por un lado mira al pasado y ejecuta una investigación histórica, por el otro, se somete «a la prueba de la realidad y de la actualidad, para captar los puntos en los que el cambio es posible y deseable, y al mismo tiempo para determinar la forma precisa que hay que dar ese cambio»⁷⁹. Difícilmente se encontrará una mayor complicidad con el espíritu de un texto como el de *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, injustamente leído tantas veces, por cuanto sus críticos han pretendido condenar aquellos frutos que ellos mismos se encargaban de mantener en agraz.

⁷⁹ *Vd. op. cit.*, p. 92.

Bibliografía

- ADORNO, T. *Escritos filosóficos tempranos*. Trad. de V. Gómez. Madrid: Akal, 2010.
_____. *Metafísica*. Torino: Einaudi, 2006.
_____. *Beethoven. Filosofía de la música*. Madrid: Akal, 2003.
_____. *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus, 1992.
_____. *Estética*. Madrid: Taurus, 1980.
- ARENDT, H. *De la historia a la acción*. Trad. De F. Birulés. Barcelona: Paidós, 1995.
_____. *Sobre la revolución*, Madrid: Alianza, 1988.
- AUBENQUE, P. *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Escolar y Mayo, 2008.
- BAHR, E. (Hrsg.). *Was ist Aufklärung?*. Stuttgart: Reclam, 1989.
- BENJAMIN, W. *El origen del drama barroco alemán*. In: Id. *Obra completa*, I/1, Madrid: Abada, 2006.
- CONDE, J.L. *La lengua del Imperio. La retórica del imperialismo en Roma y la globalización*. Alcalá la Real: Alcalá Grupo Editorial, 2008.
- DELEUZE, G. *Empirismo y subjetividad*. Barcelona: Gedisa, 1981.
- FOUCAULT, M. *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Tecnos, 2003.
- GAUTHIER, F. *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution (1789-1795-1802)*. Paris: PUF, 1992.
- GINZBURG, C. "Fear, Reverence, Terror". *Max Weber Lecture 5* (2008), pp. 1-16.
- HABERMAS, J. *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta, 2001.
- HEIDEGGER, M. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Trad. cast. por A. Ciria. Madrid: Alianza, 2007.
_____. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Trad. de J.A. Escudero. Madrid: Trotta, 2002.
- HUMBERT, J. *Synthaxe grecque*. Paris: Klincksieck, 2004.
- HUME, D. *Diálogos sobre la religión natural*. Trad. de C. González Trevijano. Madrid: Tecnos, 2004.
_____. *Tratado de la naturaleza humana*. Trad. de F. Duque. Madrid: Tecnos, 1988.
- KANT, I. *Kant's Gesammelte Schriften*. Preußische Akademie der Wissenschaften. 29 vols. Berlin: Georg Reimer, W. de Gruyter, 1900–.
- KLEMME, H. (ed.). *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*. Berlin: W. de Gruyter, 2009.
- KOSELLECK, R. *Crítica y crisis. Un ensayo sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid: Trotta, 2007.
- LA ROCCA, C. *Kant y la Ilustración*. *Isegoría* 35 (2006), pp. 107-127.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, P./Muñoz, J. (eds.). *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- LUKÁCS, G. *Théorie du roman* (1914-15). Paris: Gallimard, 1968.
- NAVARRO CORDÓN, J.M./SÁNCHEZ MADRID, N. (eds.). *Ética y Metafísica. Sobre el ser del deber ser*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010.
- OGILVIE, R.M. *A Commentary on Livy*. Oxford: Oxford U.P., 1965.
- ORS, Á. d'. *Tres temas de la guerra antigua*. Madrid: Viuda de Pueyo, 1947.
- ROUSSEAU, J.J. *La profesión de fe del vicario saboyano*. Trad. de A. Pintor Ramos. Madrid: Trotta, 2007.
_____. *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Trad. de M. Armíño. Madrid: Alianza, 1998.

- _____ *Discurso sobre la economía política*. Trad. de J.E. Candela. Madrid: Tecnos, 1987.
- SAÏD, E. *El estilo tardío*. Barcelona: Debate, 2009.
- SCHMITT, C. *Sobre las fuentes histórico-espirituales del parlamentarismo en nuestros días*. Trad. de P. Madrigal. Madrid: Tecnos, 2008.
- _____ *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. México: Fontamara, 2008.
- _____ *Los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Madrid: Tecnos, 1996.
- TOCQUEVILLE, A. de. *La democracia en América*. Trad. de L. Cuéllar. Madrid: Alianza, 2002.
- VILLACAÑAS, J.L. “Dificultades con la Ilustración”. *Araucaria*, 21 (2009), pp. 27-43.
- Volkman-Schluck, K.-H. *Politische Philosophie. Tucidides, Kant, Tocqueville*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1974.
- VV.AA. *La popularité de la philosophie*. Fontenay/Saint-Cloud: E.N.S. Éditions, 1995.
- WEIL, É. *Problemas kantianos*. Trad. de A. García Mayo. Madrid: Escolar y Mayo, 2008.
- ZARKA, Y.-Ch. “Para una crítica de toda teología política”. *Isegoría* 39 (2008), pp. 27-47.