

ÍNDICE

Editorial	7
Dossier: Diaporías en torno a Kant	
<i>A propósito de la pregunta kantiana ¿qué puedo esperar?</i> por Silvia Ziblat	15
<i>Naturaleza, guerra y paz en el pensamiento de Kant</i> por Rubén Dri	33
<i>El anuncio y la renuncia: Kant y la tragedia en el conocimiento, la historia y la religión</i> por María José Rossi	51
<i>El sueño de la razón produce monstruos</i> por Carla Wainszok	61
<i>La estética kantiana y la experiencia de la belleza</i> por Esteban Ierardo	69
<i>¿Una fenomenología en Kant?</i> por Sebastián Carassai	79
<i>Rodolfo Rivarola y la redención kantiana de la política</i> por Graciela Bosch	91
Materiales de cátedra	
<i>La epistemología weberiana</i> por Rubén Dri	105
Comentarios bibliográficos	
<i>Saint Simón y el cristianismo</i>	127
<i>El movimiento antiimperial de Jesús</i>	131
<i>Política social y trabajo en el bloque histórico neoliberal</i>	135



NÚMERO 4

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

DIAPORIAS

ΔΙΑΠΟΡΕΣΑΙ DIAPORÍAS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES



NÚMERO 4
SEPTIEMBRE
2004

DIAPORÍAS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

Quien pretende resolver bien una aporía
–*euporésai*– debe desarrollar adecuada-
mente la aporía –*diaporésai*– en cuestión.
Aristóteles



DIAPORIAS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

NÚMERO 4 - SEPTIEMBRE 2004

DIRECTOR

Rubén Dri

CONSEJO EDITOR

Diego Baccarelli

Sebastián Carassai

Pablo Francisco Di Leo

María José Rossi

Carla Wainszok

COLABORADORES

Alejandro Arambarri

Rosario Balverde

Graciela Bosch

Esteban Ierardo

Hernán Toppi

Silvia Ziblat

DISEÑO

Pablo Francisco Di Leo

pdfileo@yahoo.com

IMPRESIÓN

Cybergraf

4932-8121

DIAPORIAS

Publicación de la Cátedra de Filosofía, Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Av. Juan B. Justo 2726 1° F - Ciudad de Buenos Aires, Argentina. Telefax (00541) 4855-9814 - E-mail: diaporias@yahoo.com.ar

Imágenes de tapa e interior: M.C. Escher

ÍNDICE

Editorial 7

Dossier: Diaporías en torno a Kant

A propósito de la pregunta kantiana ¿qué puedo esperar?
por Silvia Ziblat 15

Naturaleza, guerra y paz en el pensamiento de Kant
por Rubén Dri 33

El anuncio y la renuncia: Kant y la tragedia en el conocimiento, la historia y la religión
por María José Rossi 51

El sueño de la razón produce monstruos
por Carla Wainszok 61

La estética kantiana y la experiencia de la belleza
por Esteban Ierardo 69

¿Una fenomenología en Kant?
por Sebastián Carassai 79

Rodolfo Rivarola y la redención kantiana de la política
por Graciela Bosch 91

Materiales de cátedra

La epistemología weberiana
por Rubén Dri 105

Comentarios bibliográficos

Saint Simón y el cristianismo 127

El movimiento antiimperial de Jesús 131

Política social y trabajo en el bloque histórico neoliberal 135

Editorial

Hace dos siglos moría Kant, uno de los filósofos más importantes de la modernidad, dejando un legado filosófico inagotable. No habiéndose movido prácticamente de su ciudad, Königsberg, elaboró una filosofía universal que representa un verdadero giro, de tal manera que podemos hablar del pensamiento filosófico pre y poskantiano.

Su filosofía está completamente arraigada en su contexto cultural, social y político. Nos encontramos en la segunda mitad del siglo XVIII, en el que se fue desplegando con aires triunfales la luz de la razón, produciendo ese espléndido fenómeno que se conoce con el nombre de *Ilustración*, que nuestro filósofo definió como “la salida del hombre de su autoculpable minoridad de edad” que inmediatamente pasa a definir:

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

Fiel a esta concepción Kant hace un vigoroso uso de la razón buceando en todos los ámbitos en que la razón procuró plantar la bandera de su soberanía. Incursiona en los campos de las matemáticas, de la geometría, de la geografía, de la física, de la astronomía. Sus estudios en esta última ciencia le permitieron elaborar lo que se conoce como “hipótesis de Kant-Laplace” sobre el origen del sistema solar a partir de una nebulosa originaria.

Pero el ámbito propio en el que se despliega y manifiesta a plenitud su genio no es tanto el científico cuanto el filosófico. Del siglo XVII al XIX se producen profundas transformaciones en todos los ámbitos del quehacer humano. Se trata de lo que puede conocerse como revolución moderna o burguesa o capitalista. Lo fundamental es que nos encontramos con una verdadera revolución que no deja nada como estaba.

De esa revolución nosotros, latinoamericanos, argentinos del siglo XXI, somos hijos. No somos hijos queridos, amados, protegidos. Todo lo contrario, somos malqueridos, vapuleados, oprimidos, pero hijos al fin. Ello significa que no podemos conocernos a nosotros mismos y, en consecuencia, vislumbrar lo que debemos hacer para realizarnos sin conocer las líneas fundamentales del pensamiento que se gesta en los inicios de esa revolución.

Después de la caída del imperio romano, carcomido por sus propias contradicciones e invadido por las tribus germanas, se inicia el largo proceso de formación y desarrollo de la sociedad feudal, en la que se despliega la teología cristiana como cosmovisión. Según esa teología, el orden social se rige por dos poderes o dos espadas, la espada material, en manos del príncipe y la espada espiritual, en manos del Papa.

La filosofía y las ciencias dependen absolutamente de la teología, que es la verdadera ciencia. Naturalmente que ello no se realiza sin conflictos. Las relaciones entre teología y filosofía, teología y ciencias, reproducen las relaciones entre el Estado y la Iglesia, el imperio y el sacerdocio. Relaciones conflictivas en las que del cesaropapismo se pasa a la teocracia y viceversa.

En el siglo XIII, con Santo Tomás, comienza a abrirse el espacio para la realización autónoma del conocimiento filosófico y científico. Efectivamente, apoyándose en Aristóteles, Tomás plantea una doble entrada del conocimiento, una espiritual, sobrenatural, mediante la revelación divina al intelecto, y otra, sensible, material, mediante la captación de los objetos a través de los sentidos. Ello expresaba la realidad de una nueva clase social que venía asomando, la incipiente burguesía que realizaba el comercio en las ciudades y pugnaba por su autonomía.

Dos fuentes de conocimiento, en consecuencia, la revelación divina al intelecto y los datos que los objetos externos proporcionan a los sentidos; dos ámbitos sociales, el religioso y el secular; dos instituciones, la iglesia y el reino o imperio; dos tipos de fines, el fin ético natural y el fin religioso sobrenatural; dos tipos de ciencias, la teología, derivada de la revelación y la filosofía y las ciencias, que surgen de los datos que los objetos proporcionan a los sentidos.

No se plantea todavía la independencia de la filosofía y las ciencias con relación a la teología, sino una relativa autonomía. Ciencias y filosofía pueden desplegarse sin recurrir a la teología, pero si sus descubrimientos chocasen con verdades teológicas, son éstas las que predominan. Aquéllas deben someterse. Galileo lo habría de comprobar dolorosamente. Pero ya el espacio para la independencia estaba abierto y se comienza a transitar en los siglos XIV, XV y XVI, hasta proclamar su independencia en el XVII.

Precisamente en ese siglo reflexiona Descartes:

Hace ya algún tiempo que me he dado cuenta de que desde mis primeros años había admitido como verdaderas una cantidad de opiniones falsas y que lo que después había fundado sobre principios tan poco seguros no podía ser sino muy dudoso e incierto, de modo que me era preciso intentar seriamente, una vez en mi vida, deshacerme de todas las opiniones que hasta entonces había creído y empezar enteramente de nuevo desde los fundamentos si quería establecer algo firme y constante en las ciencias (Descartes, 1967, p. 216).

El pensamiento filosófico quiere quitarse todo el peso del sistema teológico, desarrollado durante tantos siglos y penetra decididamente por la brecha abierta por la reflexión tomista y ensanchada por pensadores como Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham. Descartes, en un gesto desmesurado, se quita todo el andamiaje filosófico y teológico anterior, quedándose sólo con su conciencia, desde donde se da a la tarea de rehacer todo el mundo de la cultura.

Malebranche, Spinoza, Leibniz continúan la ciclópea tarea, entrecruzándose y enfrentándose con otra corriente de pensamiento que no deja de ahondar la brecha abierta. Son Locke, Hume y una serie de filósofos quienes, frente a la preeminencia de la razón

de los primeros, sostienen la correspondiente de los sentidos. Racionalismo y empirismo, idealismo y materialismo, deísmo y ateísmo se entrecruzan en una búsqueda frenética. Es el entusiasmo del descubrimiento de un mundo nuevo.

Es en este entrecruzamiento de búsquedas, de descubrimientos, de disputas, de entusiasmo que interviene Kant, expresando que

El “maduro juicio de la época no quiere seguir contentándose con un saber aparente y exige de la razón la más difícil de sus tareas, a saber: que de nuevo emprenda su propio conocimiento y establezca un tribunal que al mismo tiempo que asegure sus legítimas aspiraciones, rechace todas las que sean infundadas, y no haciendo esto mediante arbitrariedades, sino según sus leyes inmutables y eternas. Y este tribunal no es otro que la *Crítica de la razón pura* (Kant, 1961, p. 121).

Diez años de silencio habían precedido al establecimiento de semejante tribunal de la razón. Diez años en los que Kant pone en cuestionamiento todo su pensamiento hasta entonces anclado en el racionalismo que había sido sintetizado por Christian Wolf. Hasta ese momento ya era conocido por su producción tanto filosófica como científica. Pero el encuentro con la otra corriente de pensamiento que venía de las islas del mar del norte lo hizo entrar en crisis.

Él se referirá a ese encuentro con la célebre metáfora de un despertar del sueño dogmático. Fue un repensar pausado y profundo del que saldría a luz la *Crítica de la razón pura* como la entrada a un nuevo espacio teórico que sería luego cubierto desde 1781 hasta su muerte, acaecida en 1804, por una serie de trabajos que cubren todo el ámbito de los problemas epistemológicos, científicos, morales, estéticos, históricos, sociales, y políticos.

Afirmábamos en el primer número de esta revista que nuestro pensamiento no debía estar desvinculado de las luchas de nuestro pueblo, pero aclarábamos que

La opción de acompañar el proceso de lucha de nuestro pueblo con nuestras reflexiones filosóficas, no significa tratar siempre en forma directa de sus luchas, movimientos, reivindicaciones y reclamos. *Las mediaciones de un pensamiento que no quiere ser meramente apologético,*

propagandístico o populista, son múltiples. Si criticamos la dependencia cultural que lleva muchas veces a esperar al pensador de los centros de poder para saber qué debemos pensar nosotros, ello no implica desconocer el pensamiento gestado en esos centros.

La filosofía de Kant constituye una de esas mediaciones por las que es preciso pasar si queremos realmente penetrar en nuestra realidad, pues es uno de los pensadores que señalaron caminos por los que es necesario transitar. Ello no significa de ninguna manera repetir, sino asumir críticamente como hicieron todos los grandes pensadores, incluso aquellos como Descartes que creyeron que empezaban desde cero. Como se ha demostrado fehacientemente, en la filosofía de Descartes, a pesar del serio esfuerzo de empezar desde cero, se encuentra toda la filosofía anterior críticamente asumida.

En filosofía aprendemos de todos los grandes maestros que nos han precedido, de Platón y Aristóteles, de San Agustín y Santo Tomás, de Descartes y Spinoza, de Hobbes y Hume, de Kant y Hegel, de Marx y Adorno. Pero los asumimos críticamente. Las categorías que ellos elaboraron, los caminos que transitaron, nos sirven en la medida en que son recreados, transformados. Nunca son dogmas o verdades definitivas, sino iluminaciones que nos permiten ver nuevas realidades en situaciones que ellos desconocieron.

Es en ese sentido que asumimos el pensamiento kantiano. Todo lo que él pensó es de peso, pero ello no quiere decir “verdadero”. Pensamiento majestuoso, profundo y penetrante, pero de ninguna manera significa ello que se halla más allá de toda crítica. Precisamente, sus obras fundamentales llevan el título de “crítica”, mostrando, de esa manera, que todo pensamiento creativo debe ser crítico. Y es así, críticamente, que lo tomamos.

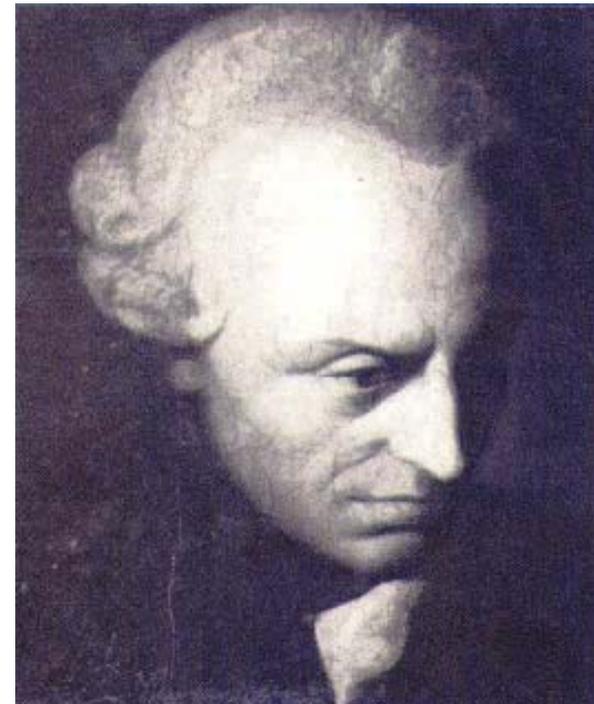
Buenos Aires, septiembre de 2004

Bibliografía citada

Descartes, René (1967) *Obras escogidas*. Buenos Aires: Losada.
Kant, Immanuel (1961) *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Losada.

Dossier

DIAPORÍAS EN TORNO A KANT



Silvia Ziblat

A propósito de la pregunta kantiana “¿qué puedo esperar?”

Introducción

La lectura de *La religión dentro de los límites de la razón*, obra de Kant que data de 1792-1793, implica varias cuestiones si se pretende un estudio exhaustivo. Entre ellas, encontraríamos la necesidad de un análisis del teísmo moral, discusiones de la época que incluyen el dogmatismo filosófico, el spinocismo o la presunción de spinocismo -con ocasión de la polémica entre Jacobi y Lessing acerca de la voluntad libre, la incidencia de Schiller, con su obra *De la gracia y la dignidad*, de cuya lectura da cuenta Kant en sus notas a *La religión ...*

Se requeriría, también, de un estudio acerca de los derechos de la teología y de la filosofía en relación con el examen filosófico de la religión, que es una polémica de la época, y que compete al texto elegido y a otros trabajos tardíos de Kant, tal como *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*. Se trata de una discusión académica y política de consecuencias directas sobre el trabajo filosófico que determina incluso las posibilidades de publicación en razón de límites, censuras y prohibiciones y que afectó a Kant en el caso de la obra que nos ocupa.

Estos y otros temas debieron ser postergados en el presente caso, y es así como nos acercamos, de todos modos, a la cuestión de la pregunta acerca de *qué se puede esperar* en relación con el obrar moral, porque con ella surge el contenido práctico de la Idea de Dios como postulado de su existencia y el progreso ético indefinido en la idea de la inmortalidad del alma, abriéndose paso a los contenidos religiosos.

La religión... se entronca con la antinomia moral, que reúne conflictivamente a moral y felicidad, ampliando y transformando la respuesta dada en las obras propiamente éticas de Kant. La respuesta de *La Religión...* se constituye como propuesta política al problema de la felicidad y moralidad, ahondando en el sentido del mal ínsito en el hombre y en la disposición a revertirlo, con ocasión de un proyecto utópico.

El texto responde al sistema ya expuesto por el filósofo, y, a la vez, se permite nuevos énfasis y acentos. Consecuente con sus convicciones acerca de la Razón, y con su estilo, dispuesto a abordar todas las cuestiones, se evidencia aquí un giro conducente a un planteo político, extendiéndose lo ético hacia sus implicancias directas en aquel terreno. A la vez, se depuran en este desarrollo las Ideas de la Razón que ahora le competen: La libertad y Dios.

El acceso a la religión

La crítica de la religión, según el desarrollo del interés práctico de la razón, está prevista, dejando de lado textos anteriores, en la *Crítica de la razón pura* editada por primera vez en 1781, en el planteo de aquellas célebres preguntas¹; es cuestión prevista en el problema del reino de los fines, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, de 1785, e ineludible consecuencia de los desarrollos de la *Crítica la razón práctica*, de 1788.

La apertura a la que dieron lugar estas obras permite el tratamiento que se da en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, de 1792-1793, en la que, sin embargo, hay más de lo que podría preverse. Según ella el mundo debe y puede constituir el reino de la libertad, de modo que la respuesta es propuesta teológico política e histórica.

La respuesta a la pregunta “¿qué puedo esperar?” es práctica en el más amplio sentido: religioso, histórico, político, utópico. Kant no abordará esta vez la inmortalidad del alma para resolver el álgebra problemática entre virtud y felicidad. En *La religión ...* se centrará en la libertad y en la posibilidad de superación del mal, con sentido histórico. La esperanza se torna mundana, o mejor, el mundo se

¹ Véase Kant, 1973, p. 380 y ss.

sacraliza, noúmeno y fenómeno confluyen en ella como un proyecto libertario, y Dios obra, sí, construyendo su reino, pero cada vez más asimilado al hombre y a la libertad.

La búsqueda de la unidad

Hay en Kant una búsqueda de unidad del mundo, como exigencia de la Razón, unidad que no puede ser comprobada, que ni siquiera puede ser conocida; es sólo una Idea, pero que la razón reclama una y otra vez, abordando el juicio teleológico, elaborando sus ideas acerca del arte y su esfera autónoma, en la que la razón no tiene interés teórico ni práctico, pero donde encuentra un completamiento, como idea, para pensar un mundo orgánico, como si tuviera una finalidad.

La Razón es la facultad de la totalidad. Apetece lo completo, aspira a las series íntegras del conocimiento, quiere el objeto entero de su interés práctico. Y quiere, piensa, en la libertad en el mundo fenoménico, histórico, empírico. Piensa la Razón la unión orgánica por la cual leyes naturales conforman una unidad sistemática y, en última instancia, se dirigen a un fin ético, encarnado en una comunidad de seres racionales.

El problema de la religión concurre a la integración del sistema, a la Idea de mundo, y sobre todo, a su posible, aún cuando lejana, realización.

Desde la respuesta a la pregunta por la esperanza, los elementos aún dispersos se encaminan a una totalidad finalística y con componentes teológicos que no neutralizan, sino que parecen profundizar la autonomía del sujeto integrado a un proyecto.

Moral y religión I

La moral, en cuanto que está fundada sobre el concepto del hombre como un ser libre, que por el hecho mismo de ser libre se liga él mismo por su Razón a leyes incondicionadas, no necesita ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio, ni de otro motivo impulsor que la ley misma para observarlo. Al menos es propia culpa del hombre si en él no encuentra una necesidad semejante, a la que además no se pue-

de poner remedio mediante ninguna otra cosa; porque lo que no procede de él mismo y de su libertad no da ninguna reparación para la deficiencia de su moralidad. Así pues, la moral por causa de ella misma (...) no necesita en modo alguno de la religión, sino que se basta a sí misma en virtud de la razón pura práctica. (Kant, 1969, p. 19).

Queda claro que la moral es autosuficiente y procede de la propia capacidad autónoma. Se descarta toda heteronomía, aún, y sobre todo, procedente de lo religioso.

Por otra parte, sin embargo, del obrar resulta un fin que de ningún modo es indiferente a la razón. Tal fin no está puesto como fundamento del obrar, sino que se refiere a las consecuencias del mismo. La razón humana está interesada en las consecuencias del obrar moral y en saber qué acontece con la felicidad y su conflictiva conexión con el deber. Surge así la Idea de un Bien Supremo en el mundo que pueda unir estos elementos.

Al respecto, Kant observa:

Pero, lo que es aquí lo principal, esta idea resulta de la Moral y no es la base de ella; es un fin con el cual ocurre que el hecho de proponérselo presupone ya principios morales (Kant, 1969, p. 21).

Se reafirma la independencia de lo moral. La inquietud por el fin no invalida el proceder autónomo, pero se agrega como prolongación del interés práctico de la razón. La finalidad no aumenta ni disminuye la intensidad del deber, tal como la Idea de Dios no aumenta nuestro conocimiento, ni su postulado condiciona acción moral alguna. Se trata de que tenemos la acuciante necesidad de unir libertad y naturaleza, de pensar un fin último como resultado de nuestro obrar moral.

La totalidad buscada es la serie completa de las consecuencias del obrar moral en el mundo, e implica al hombre como miembro de la comunidad de los seres racionales, como partícipe del reino de los fines.

Moral y religión II

La moral conduce, necesariamente, a la religión, afirma Kant. El hombre no tiene capacidad suficiente para realizar en el Mundo la felicidad en concordancia con la dignidad de ser feliz. Así, es necesario aceptar:

Un ser moral todopoderoso como soberano del mundo, bajo cuya previsión acontece esto (...) (Kant, 1969, p. 201).

Si el obrar moral no genera felicidad -sino dignidad- y la felicidad no es causa de moralidad, estamos frente a la antinomia ética que sólo se resuelve con la apelación, en la Idea, al ser todopoderoso. El hombre, solo, no puede resolver más que su obrar moral, alcanzar la dignidad de ser feliz, pero no puede completar la serie de las consecuencias en las que tiene interés legítimo:

La felicidad propia es el fin último subjetivo de seres racionales del Mundo (fin que cada uno de ellos tiene en virtud de su naturaleza dependiente de objetos sensibles) (...) (Kant, 1969, p. 200).

La justificación de este interés se realiza, por un lado, enunciando las limitaciones del hombre como ser sensible, y, a la vez, considerando a la Razón humana, eterna aspirante a la totalidad.

Pero es una de las limitaciones inevitables del hombre y su facultad racional práctica (quizá también de la de otros seres del mundo) buscar en todas las acciones el resultado de ellas, para encontrar en esto algo que pudiera servirle de fin y que pudiera también demostrar la pureza de su mira (...) (Kant, 1969, p. 201).

Es evidente que con este planteo, que insiste en no afectar los fundamentos morales, el filósofo repara en aspectos sensibles legítimos que pueden revertir hacia el obrar moral: por la Ley moral el hombre siente respeto, pero el fin que la razón propone le place. Entramos a la religión por este aspecto del interés práctico no rigorista, por el placer que proporciona la idea de la serie completa, idea de la razón que conduce a la justa aspiración de felicidad.

La imposibilidad humana ha de ser subsanada. Lo religioso satisface la esperanza de realización del bien consistente en virtud y felicidad, dando apertura a un ámbito nuevo. La esperanza es soli-

daria de la Razón, espera la realización de la totalidad ética con el paso a la religión. Y lo religioso se origina en una imposibilidad de los seres racionales finitos, imposibilidad que puede entenderse como *el mal*.

El mal radical

La primera sección de *La religión ...* es un tratado sobre el mal. Kant busca su principio:

(...) el fundamento del mal no puede residir en ningún objeto que determine el albedrío mediante una inclinación, en ningún impulso natural, sino sólo en una regla que el albedrío se hace él mismo para el uso de su libertad, esto es, en una máxima (Kant, 1969, p. 31).

El mal, radical, ineludible, se realiza, no por culpa de la sensibilidad, no por inclinaciones producto de nuestro ser fenoménico. El principio del mal -desconocido para nosotros- no es un hecho de la experiencia, sino que se halla en el más íntimo uso de la libertad, en el darse el sujeto la máxima del obrar.

El mal radical es un elemento condicionante de la naturaleza humana en un grado tal, que supera mucho –es cualitativamente diferente- el mero resolverse para satisfacer una inclinación. Las inclinaciones son del individuo: el mal radical afecta al género humano como tal. El mal no está tironeado por las inclinaciones, es otra cosa. Consiste en una ineptitud del albedrío para admitir la ley moral en la formulación de la máxima para el obrar. Esta incapacidad surge de la libertad misma, no toca a lo fenoménico de nuestra naturaleza; es previa a ello, y está más profundamente enraizada que cualquier requerimiento empírico.

El mal no es de nuestra autoría, pero lo tenemos en nosotros, en el ámbito del albedrío.

El mal radical:

(...) corrompe el fundamento de todas las máximas; a la vez, como propensión natural, no se lo puede exterminar mediante fuerzas humanas pues esto sólo podría ocurrir mediante máximas buenas, lo cual no puede tener lugar si el supremo fundamento subjetivo de todas las máximas se supone corrompido; sin embargo, ha de ser posi-

ble prevalecer sobre esta propensión, pues ella se encuentra en el hombre como ser que obra libremente (Kant, 1969, p. 47).

Este uso extraviado de la razón misma, este desvarío de la libertad, es precisamente el que permite la lucha contra sí mismo. No es contra la inclinación contra quien se debe pelear –la naturaleza fenoménica tiene sus leyes- sino que es la libertad en lucha con la libertad quien realiza el trabajo de superar esta propensión. No hay tampoco aquí apelación a Dios. Esta aventura es la de la libertad humana. A este respecto, qué significa *prevalecer* sobre el mal radical: no se lo puede exterminar con fuerzas humanas, nuestra debilidad nos impide seguir los principios que hemos aceptado. Tenemos tendencia a no discriminar sobre los motivos impulsores de nuestras acciones, y a valorar en demasía lo que se halla en conformidad con la ley, y a ignorar lo que se deriva de ella. Pero ésta, nuestra naturaleza, incluye *también* el respeto por la ley moral. Existe la disposición moral, y allí, de nuevo, la libertad está contra sí misma. Pero ella debe realizarse, el mal debe dejar paso a la prevalencia del bien. Ante nuestra imposibilidad aparece la religión como esperanza, recurso de la razón que quiere, siempre, la totalidad.

Al respecto señala Paul Ricoeur:

(...) la problemática del mal nos obliga a relacionar la realidad efectiva de la libertad con una regeneración que se convierte, aquí, en el contenido mismo de la esperanza. (Ricoeur, 1976, p. 163).

Hemos partido de una exigencia de totalidad: la concordancia entre obrar moral y felicidad, pero debimos ir más atrás, a lo más enraizado en nuestra naturaleza racional, a lo limitado e impotente de nuestro ser nouménico. La esperanza ha debido reformular, al menos por ahora, el contenido de su espera, que es el anhelo de rectificar las máximas que nos damos para el obrar. La esperanza, remitida al problema del mal, está puesta en el resultado ético de la libertad contra la libertad, lo que parece ser la fuente más profunda de la cual ella surge. La esperanza es la posibilidad de pensar en la prevalencia del bien, en la mejor elección de la máxima para realización de la libertad.

El tema de la esperanza, precisamente, tiene una virtud fisurante con respecto a los sistemas cerrados, y un poder de reorganización del sentido (...) (Ricoeur, 1976, p. 152).

La esperanza es promesa. Es “fisurante” del sistema clausurado. El mal se conecta con la esperanza desatando una historia moral; la esperanza promete lo que la ley moral impone y ha cumplido en parte, anticipando la totalidad deseada, con la resurrección. Lo divino en el mundo se ha realizado en aquel anticipo: es la figura de Jesús en esta obra de Kant. Con ello se da la *reorganización del sentido* para Paul Ricoeur, porque la religión se conecta con nuestra impotencia actual y promete, mostrando, la prevalencia de lo moralmente bueno.²

Kant, en cambio, no pone el acento en la resurrección, sino en la idea de perfección moral tal como podemos y debemos llevarlo a cabo nosotros, los hombres. De todos modos resulta eficaz la reflexión sobre el sentido que aporta la resurrección, como símbolo de retorno, como apertura a la gran posibilidad. Kant no hace a este respecto, como en ningún otro caso, teología, sino examen racional de los componentes religiosos. Tal es su referencia a Jesús de Nazareth.

El postulado de la inmortalidad del alma es el gran ausente aquí, por lo que el sistema de las ideas trascendentales y su reformulación ética queda profundamente transformado.

En las obras anteriores, aquel postulado indicaba la idea de un progreso indefinido, pensado como posibilidad de alcanzar la felicidad en un proceso de moralidad creciente, conectado con la existencia de Dios como idea de supremo hacedor de la totalidad de lo moral .

Aquí, en *La religión ...* aquel programa indefinido, como idea, será reemplazado por un proyecto. La inteligencia de la esperanza se desplaza hacia la reflexión político religiosa como forma de lucha contra el mal, por la prevalencia del bien.

² Véase Kant (1969, pp. 65-67).

La religión, el Reino de Dios

La esperanza trabaja en la formación de una comunidad moral de los seres racionales, de un reino de Dios en el mundo, bajo leyes de virtud, que sólo Dios puede realizar. Dice Kant:

Dios mismo ha de ser el autor de su reino. (Kant, 1969, p. 148).

Pero a reglón seguido agrega:

pero, puesto que nosotros no sabemos qué hace Dios inmediatamente para presentar en la realidad efectiva la idea de su reino, del cual encontramos nosotros la determinación moral a ser ciudadanos y súbditos, mientras que sí sabemos qué tenemos que hacer con el fin de hacernos aptos para ser miembros de ese reino, esta idea (...) nos ligará, sin embargo, con vistas a la ordenación de una iglesia (...) cuya organización [compete] en todos los casos a los hombres, en cuanto miembros y ciudadanos del reino (Kant, 1969, p. 148).

Así, entonces, gracias a la crítica, nos deshacemos de ilusiones. *Nada sabemos de lo que hace Dios*. Nunca se alabará lo suficiente el sentido de la crítica kantiana. Que de Dios nada sepamos (fuera del conocimiento práctico) no obedece sólo al funcionamiento de la sana razón filosófica, al deseable desprendimiento del dogmatismo y su soberbia. Cabe pensar, además, de cuánta basura teológica libera y de cuánto pensamiento iluminado nos despoja.

En esta lucha del bien contra el mal, es la propensión al bien quien se hace cargo de su libertad.

El reino de Dios, esta sociedad, esta iglesia, se basa en la religión natural, aquella en la que se reconoce el deber *antes* de reconocerlo como mandamiento divino. En el caso presente, la religión es también revelada y escrituraria, pero es ante todo y por sobre todo, religión natural, religión que surge por el uso de la razón.

Kant insiste en la idea del reino de Dios consecuentemente con lo ya expresado, y enfatiza los aspectos activos humanos, en contraste con el - ya viejo- sentido de esperanza:

Instituir un pueblo de Dios moral es por lo tanto una obra cuya ejecución no puede esperarse de los hombres, sino,

sólo de Dios mismo. Con todo, no está permitido al hombre estar inactivo respecto a este negocio y dejar que actúe la Providencia, como si cada uno estuviese autorizado a perseguir sólo su interés moral privado, dejando a una sabiduría superior el todo del interés del género humano (...) Más bien ha de proceder como si todo dependiera de él y sólo bajo esa condición puede esperar que una sabiduría superior concederá a sus bien intencionados esfuerzos la consumación. (Kant, 1969, p. 101).

El estado civil ético

Se trata de una unión efectiva de los hombres en una organización bajo leyes morales, que realice el reino de Dios en la tierra, tal como pueden hacerlo los hombres.

Esta definición muestra que no se trata de una idea con sentido regulativo solamente, sino de una idea regulativa que debe tornarse constitutiva, no importa cuán lejos estemos de su realización.

Esta suerte de iglesia invisible, Reino de Dios, debe asumirse en el mundo, encarnarse en una iglesia visible, de carácter universal, cuyos motivos son morales. Carecerá de símbolos arbitrarios; no será monárquica, ni aristocrática, ni democrática; funcionará sin jerarquías ni iluminados.

Un estado civil ético es aquél en el que los hombres están unidos bajo leyes no coactivas, esto es, bajo meras leyes de virtud (Kant, 1969, p. 95).³

El proyecto consiste en salir del estado de naturaleza ético en el que nos encontramos, y pasar a formar el pueblo de Dios bajo leyes éticas. Se piensa para todos los hombres, excediendo los límites de las sociedades políticas. También excede notablemente a

³ “¡Ay del legislador que quisiera llevar a efecto mediante coacción una constitución erigida sobre fines éticos! Porque con ello, no sólo haría justamente lo contrario de la constitución ética, sino que además minaría y haría insegura su constitución política” (Kant, 1969, p. 96)

Kant se expresa así críticamente contra el jacobinismo. La sociedad civil ética será un resultado, está aún lejos, aún cuando se debe empezar a construirla, pero no se impone. Lo político está aquí pensado como una superación de lo político.

la sociedad burguesa, porque en el pueblo de Dios se superan competencias y antagonismos.

El estado de naturaleza ética, actual, es aquél en el que rige aquella “insociable sociabilidad” por lo cual los hombres, llevados por su naturaleza egoísta, conquistaban el progreso, movidos por esa especie de mano invisible imaginada por el capitalismo.

En la utopía de la sociedad civil ética, los antagonismos se habrán abolido, y se habrán conciliado necesidad y libertad.

El dominio del principio bueno, en cuanto los hombres pueden contribuir a él, no es, pues, a lo que nosotros entendemos, alcanzable de otro modo que por la erección y extensión de una sociedad según leyes de la virtud y por causa de ellas; una sociedad cuya conclusión en toda su amplitud se hace mediante la Razón, tarea y deber para todo el género humano. Pues sólo así puede ser esperada una victoria para el principio bueno sobre el malo (Kant, 1969, p. 94).

Queda perfilada una nueva filosofía de la historia, anticipada en los conocidos trabajos anteriores, pero pensada aquí como sistema. El lento proceso que nos lleva hacia la sociedad civil ética consiste en un cambio de carácter de la humanidad, y debe realizarse.

La historia habría así procedido según estadios como éstos:

- estado de naturaleza
- estado político o civil que coexiste con estado de naturaleza moral
- estado civil ético, comunidad ética o reino de Dios.

El progreso indefinido, ligado a la inmortalidad del alma, aparece ahora como perfeccionamiento moral histórico para toda la especie humana. No sólo en la idea, sino también efectivamente.

Dificultades para la constitución de la sociedad civil ética o reino de Dios en la tierra

La comunidad ética es religión verdadera y única, cuyas leyes son los principios de la Razón. Religión, religión natural: reunión de

los hombres bajo principios éticos que reconocemos racionalmente antes de aceptarlos como divinos.⁴

La realización, en tanto Iglesia visible, puede incluir prescripciones arbitrarias y contingentes. (Recuérdese que es como podemos nosotros, los hombres)

(...) tener [la] fe estatutaria (que está en todo caso limitada a un pueblo y no puede contener la universal Religión del Mundo) por esencial para el servicio de Dios y hacer de ella la condición suprema de la complacencia divina en el hombre es una ilusión religiosa (...) cuyo seguimiento es un falso servicio, esto es, una supuesta veneración de Dios por la cual precisamente se contraviene al verdadero servicio exigido por Él mismo (Kant, 1969, p. 164).

La Ilusión religiosa es superstición o fanatismo. Debe aplicársele el mismo estilo de crítica que a la ilusión trascendental. Se trata de una falsa pretensión de totalidad que, estéril en las ciencias, resulta alarmantemente peligrosa en la vida social.

También se opone a la religión verdadera el creer que podemos ganar a Dios para nuestro provecho, complaciéndolo con exhibiciones de obediencia en ceremonias, peregrinaciones o actos de mortificación.

Y [así creer] ser dispensados del oneroso esfuerzo ininterrumpido de obrar sobre lo íntimo de nuestra intención moral (Kant, 1969, p. 165).

Se evade la lucha contra el mal radical, disimulándola con una especie de hedonismo religioso. Tales proceder no tienen valor moral alguno. La máxima que los rige "(...) es absurda y reprochable como oculta inclinación al fraude (Kant, 1969, p. 166)".

⁴ No debe asombrarnos que lo político se plantee como iglesia. No se trata sino de la asamblea de los hombres en torno al bien común y como una idea y proyecto de futuro. Ya Spinoza hablaba de *vera religio* como de aquel vínculo sano que produce la primera sociabilidad y de las deformaciones y envilecimientos de la religión verdadera en manos de sacerdotes y pastores, de la distorsión de las Escrituras y de la necesidad de sustraerse a las deformaciones de la Palabra, que inhiben el impulso de vida y sumen a los hombres en el miedo y la esperanza vana, ambos paralizantes. Desde distintas perspectivas, Hobbes, Locke, Hume, también escribieron desde lo teológico político e hicieron crítica de la religión. Desde el modelo congregacional de lo religioso se reflexiona para lo político.

La ilusión religiosa cree poder alcanzar la totalidad del obrar moral, ignorando los propios límites. Es el engaño que cree tener posesión de algo con la sola representación, una suerte de desvarío. La crítica que combate la ilusión religiosa se enuncia en el principio moral de la religión:

Todo lo que, aparte de la buena conducta de vida, se figura el hombre poder hacer para hacerse agradable a Dios, es mera ilusión religiosa y falso servicio de Dios (Kant, 1969, p. 166).

Kant define la superstición y el fanatismo como ilusiones religiosas. En ellas se concentra el falso servicio.

La ilusión de conseguir mediante acciones religiosas de culto algo con respecto a la justificación ante Dios es la *superstición religiosa*; así como la ilusión consistente en querer hacerlo mediante el esfuerzo en orden a un supuesto trato con Dios es el *fanatismo religioso* (Kant, 1969, p. 170).

El falso servicio deviene fetichismo, y entorpece el desarrollo de la religión ética, dejando de lado el obrar moral y jerarquizando las observancias establecidas en estatutos.

Donde estatutos de fe son contados como leyes constitucionales, allí domina un clero, que cree prescindir de la Razón e incluso, en último término de la erudición escrituraria, porque, como único autorizado guardián e intérprete de la voluntad del legislador invisible, tiene la autoridad de administrar en exclusiva las prescripciones de fe, y así, provisto de este poder, le está permitido, no convencer, sino sólo ordenar (Kant, 1969, p. 176)⁵

El clericalismo sería pues, en general, el dominio usurpado de la espiritualidad sobre los ánimos mediante el hecho de que ella se diese la consideración de estar en la

⁵ El clero, consolidado en su poder llega a ignorar a las Escrituras mismas, poniendo por delante de ellas la propia normativa. Las sectas que en el S. XVII llevaron a cabo la llamada "segunda reforma", enfrentaban, sobre todo en Holanda, a la pastoral calvinista bajo el lema "Sólo escrituras", que también Spinoza enarbó en su *Tratado teológico político*.

posesión exclusiva de los medios de gracia (Kant, 1969, p. 194).⁶

El clericalismo es otro fraude, el de los pocos para con los demás. Tiene este fragmento - como tantos otros - resonancias fuertemente rousseaunianas: aquello de la camarilla que convence a todos de que su propuesta particular obedece a la voluntad general.⁷

Por otra parte, ésta parece ser una explicación de la opresión religiosa, de todas la más humillante, que Kant denunciara en *Qué es la Ilustración*.

Religión, Reino de Dios. Esperanza y Proyecto

El clericalismo da la clave del mal. Desde luego, no constituye su única expresión, sólo brinda la clave. De la escueta selección que hemos hecho de falsos servicios, el del clericalismo parece expresar y denunciar a todos. Es el lugar del poder que no se comparte, la instancia de apropiación de los ánimos, la dirección tendenciosa de minorías que debe ser combatida y extirpada del Reino de Dios.

Por extensión, el mal del clericalismo podría hallarse en todos los momentos y lugares de apropiación *indebida*, de aquella que el deber repudia: la de usar a los demás como medio, la de olvidar aquello del fin en sí mismo de cada hombre.

En el proyecto de Kant, la humanidad toda es idea regulativa y se hace constitutiva en la iglesia universal, estado civil ético, Reino de Dios.

Al pensar el mal, cabe recordar que es, según Kant, inextirpable. No importan demasiado las resonancias de falsa religión que esto pudiera sugerir. Más bien interesa, tal vez, tener presente lo ince-

⁶ Sólo confróntese con este párrafo: “Todos saben en efecto, cuánto valor tienen ante el pueblo el derecho y la autoridad sobre las cosas sagradas y cuán pendiente está todo el mundo de los labios de quien la posee. Tanto es así que se puede afirmar que quien posee esta autoridad, es quien más reina sobre los corazones” (Spinoza, 1986, p. 403) En el Reino de Dios kantiano no hay monarquía, aristocracia ni iluminados. El clericalismo sería poder ilegítimo, de consecuencias nefastas para esta asamblea, el mal radical que aún no ha sido vencido.

⁷ Véase Jean Jacques Rousseau (1998).

sante de la lucha que se plantea. “Tal como podemos los hombres” alude a una utopía siempre abierta, predispuesta a avances y retrocesos, expuesta a renunciaciones y claudicaciones, sometida a los imprevisibles condicionantes de tiempo y espacio, porque no es sólo en la idea, sino en la realización efectiva.

Ricoeur señala oportunamente:

El verdadero mal, el mal del mal, no es la violación de una prohibición, la subversión de una ley, la desobediencia, sino el fraude en la obra de totalización. En este sentido, el verdadero mal no puede aparecer sino en el mismo campo donde se produce la religión, es decir, en ese campo de contradicciones y de conflictos que está determinado, por un lado, por la exigencia de totalización que constituye la razón, a la vez teórica y práctica y, por otro lado, por la ilusión que aparta el saber, por el hedonismo sutil que vicia la motivación moral, por la malicia que corrompe las grandes empresas humanas de totalización.

El requerimiento de todo un objeto de la voluntad es, en el fondo, antinómico. El mal del mal nace en el lugar de esta antinomia (...) Para decirlo en pocas palabras, la verdadera maldad del hombre no aparece sino en el Estado y en la Iglesia, en tanto que instituciones de reunión, de recapitulación, de totalización (Ricoeur, 1976, p. 164).

Esta reflexión resulta en muchos aspectos fecunda, y en todos, polémica. Al apreciarla, la hacemos nuestra con algunas restricciones y tal vez con muchas incomprensiones.

En *La religión dentro de los límites de la mera razón*, el planteo moral se profundiza y a la vez se amplía. Se extiende hacia lo político configurando una utopía a perseguir, por un lado; por otro se ahonda en lo medular de la personalidad moral del hombre. Allí, lejos de ensañarse con él, en tanto portador del mal, desaparecen culpas injustas y aparecen nuevas y más significativas responsabilidades. El mal no reside en un pecadillo, en una transgresión, en ceder a una inclinación. La naturaleza sensible misma es considerada con una nueva indulgencia, reacomodándose todo lo moral en una dimensión diferente. No es que la falta del hombre no importe; ella importa, pero la cosa se ha puesto más seria que el examen de la moral individual. El mal que interesa, el mal que hiere y destruye personas y pueblos es aquél que nace del poder no compartido,

del poder de las minorías, de las jerarquías, de las camarillas. Por eso decíamos que el clericalismo encarna el mal como ningún otro *falso servicio* de Dios y que ese poder de minoría propiamente da lugar, por miedo, complicidad o ignorancia a todos los otros falsos servicios.

El mal, es cierto, está en la totalidad frustrada, en aquel fraude de la obra de totalización, como en una justicia que no es justicia, porque no es para todos, como en el poder que no es poder de la totalidad, como en Dios cuando no es Dios sino la versión de Dios que habla a los iluminados.

El mal no está en la antinomia, porque ella expresa nuestras contradicciones. El mal pervive en la renuncia al intento de resolverla.

El mal no está presente en las instituciones de reunión en tanto que tales, sino cuando ellas realizan falsas totalidades, y nadie concurre a desenmascarar esa ilusión perversa.

La totalidad es el bien cuando está abierta, cuando es inclusiva, cuando es crítica y utópica, cuando denuncia falsas completitudes y propone alternativas.

Ésta parece ser la actitud ética de Kant al escribir el texto, un texto sin Dios. Dios ya no sostiene la inmortalidad de las almas, no mide ni pesa vicios ni virtudes a cambio de felicidad, ni siquiera en la Idea. Ha perdido su función práctica. Se dice que construye el reino, pero ni siquiera sabemos cómo. Su tarea es atroz, porque tiene que trabajar con la madera nudosa con la que nos ha creado, pero nada dice de nuestra patética lucha en el mal. Si queremos a Dios, vayamos a la religión revelada. A Kant le basta con la religión natural. Y con la construcción del Reino.

La respuesta a la pregunta *¿qué puedo esperar?* ha dejado al hombre más solo, con su patética libertad en colisión consigo misma, sin inmortalidad, sin Dios. Esta filosofía de la religión ha desarticulado a la religión, totalidad fraudulenta, pretendida totalidad hecha de estatutos, ceremoniales, sacrificios (“ni la legislación por majestuosa, ni la religión por santa, podrían sustraerse a la crítica”). La libertad humana crece en este ejercicio corrosivo que destruye ilusiones muy queridas, y más aún crece en la construcción de alternativas. El hombre, sin inmortalidad y sin Dios ha ganado a la humanidad. Ahora se encuentra listo para plantearse, como

supo hacerlo la Ilustración, el proyecto de *La paz perpetua*, también éste, seguramente, con su propia antinomia.⁸

Bibliografía citada

Kant, Immanuel (1969) *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza.

Kant, Immanuel (1973) *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Losada.

Ricoeur, Paul (1976) *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires: Megalópolis.

Rousseau, Jean Jaques (1998) *Contrato Social*. Barcelona: Altaya.

Spinoza, Baruj (1986) *Tratado teológico político*. Madrid: Alianza.

Bibliografía consultada

Aramayo, Roberto, Murguena, Javier, Roldán, Concha, ed. (1996) *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*. Madrid: Tecnos.

Goldman, Lucien (1948) *La communauté humaine et l'univers chez Kant*. Paris: Presses Universitaires de France.

Gómez Caffarena, José (1984) *El teísmo moral en Kant*. Madrid: Cristiandad.

Heller, Agnes (1984) *Crítica de la Ilustración*. Barcelona: Península.

Henri Daudin (1950) *La liberté de la volonté. Signification des doctrines classiques*. Paris: Presses Universitaires de France.

Kant, Immanuel (1973) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa Calpe.

Kant, Immanuel (1976) *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Espasa Calpe.

Kant, Immanuel (1982) *Cómo orientarse en el pensamiento*. Buenos Aires: Leviatán.

Kant, Immanuel (1985) *Filosofía de la historia*. México: F.C.E.

Kant, Immanuel (1992) *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*. Madrid: Debate.

⁸ Obra de 1795.

Rubén Dri

Naturaleza, guerra y paz en el pensamiento de Kant

Con la *Crítica de la razón pura* (1781) Kant comenzó su propio camino filosófico. Una verdadera revolución, denominada por él mismo, “revolución copernicana” en filosofía, como resultado de la cual, el universo y, con él el ser humano queda fracturado en dos universos sin puente a la vista que los una.

Efectivamente, a través de la sensibilidad, la imaginación y el entendimiento, el sujeto construye el objeto de conocimiento, pero éste sólo contiene el “fenómeno”, quedando fuera la realidad noumenal. La razón, que se eleva por sobre el entendimiento, sigue con su ímpetu irrefrenable de abarcar teóricamente el universo entero, pero sus ideas giran en el vacío teórico. El universo, Dios, el yo se le escapan de entre los dedos. Puede pensarlos, pero no conocerlos.

Kant no se resigna. No puede hacerlo. Si teóricamente todo el ámbito noumenal se le escapa, lo alcanzará con la “razón práctica”, es decir, con la razón volcada hacia la práctica moral. Allí entrarán como postulados, pero la razón teórica no tendrá nada que hacer, no podrá extender su territorio de conocimiento.

1.- El gran abismo

Diez años después de la primera crítica, escribía Kant:

El entendimiento es legislador a priori para la naturaleza como objeto de los sentidos, con vistas a un conocimiento teórico de ésta en una experiencia posible. La razón es legisladora a priori para la libertad y su propia causalidad, como lo suprasensible en el sujeto, con vistas a un conocimiento práctico incondicionado. El dominio del concepto de la naturaleza bajo (la primera) legislación, y el del concepto de libertad bajo la otra, están *completamente segregados* a pesar de toda la influencia recíproca que por sí mismos (cada uno según sus leyes fundamentales) pudiesen tener, *por el gran abismo que separa lo suprasensible de los fenómenos* (Kant, 1992, p. 105).

Esta cita, cuyos subrayados son nuestros, sintetiza muy bien los resultados de la investigación kantiana sobre el conocimiento. Por un lado, la realidad sensible, la de los fenómenos, en la cual el entendimiento como “legislador a priori” subsume el fenómeno esquematizado por la imaginación, en las categorías, produciendo, de esa manera, el conocimiento. Allí domina la causalidad y, en consecuencia, el entendimiento puede explayarse a entera satisfacción por vía demostrativa.

Por otro lado, la realidad suprasensible, noumenal, en la cual es la razón la legisladora, pero no para el conocimiento teórico, sino para la libertad. Es el ámbito de la moralidad en el cual la causalidad se denomina libertad.

Causalidad natural, leyes naturales, por un lado, y libertad, leyes morales, por otro lado, se presentan en dos ámbitos completamente separados. Kant lo subraya afirmando que entre ambos hay un “gran abismo” –*grosse Kluft*– que los mantiene “completamente separados” –*gänzlich abgedehnt*–. De un lado fenómenos, entendimiento, naturaleza, y, del otro, noumenos, razón, libertad.

El “gran abismo” no sólo fractura el universo sino que también alcanza al hombre, el cual, por una parte es fenómeno y como tal, con conciencia empírica y sometido a la causalidad natural que se expresa como ley natural; y por el otro, es noumeno y, como tal, con conciencia pura, perteneciente al ámbito donde domina la libertad y, en consecuencia, sometido a la ley moral.

Kant no puede aceptar esta realidad fracturada. Va en busca del puente que una los dos extremos. Para ello emprende la tercera

crítica a la que pertenece la cita que acabamos de comentar. Su búsqueda toma dos direcciones. Una va hacia la estética y la otra hacia la naturaleza. El camino estético le permite construir el puente que una los dos universos que dividen al hombre.

Después de transitar el camino estético, Kant se sumerge en la naturaleza para encontrar en ella el puente que una ambas partes del universo fracturado, y allí se encuentra con otra fractura:

“Tesis: Toda generación de cosas materiales es posible según leyes meramente mecánicas.

Antítesis: Alguna generación de aquéllas no es posible según leyes meramente mecánicas”. (Kant, 1992, p. 317).

Parece, pues, que no hay manera de superar la fractura. Kant no se desanima. Busca y encuentra que la antinomia como se le presenta es falsa y, en consecuencia, designa una falsa fractura. El error reside en la confusión de “un principio de la facultad de juzgar reflexionante con el de la determinante, y la *autonomía* de la primera (que vale sólo subjetivamente para nuestro uso de la razón con respecto a las leyes particulares de la experiencia) con la *heteronomía* de la otra, que debe regirse por las leyes (universales o particulares) dadas por el entendimiento” (Kant, 1992, p. 319).

La facultad de juzgar conoce, pues, dos maneras diferentes, una determinante y otra, reflexionante. La primera subsume el objeto de la percepción en las categorías del entendimiento. De esta facultad dependen las ciencias, que son siempre ciencias de los fenómenos. La realidad noumenal se les escapa completamente.

A la realidad noumenal es posible que llegue la otra facultad de juzgar. Para ésta no hay categorías determinantes. No va de arriba hacia abajo, de las categorías o leyes al objeto, sino al revés, del objeto hacia las leyes. Éstas, por otra parte, son empíricas, se van descubriendo en el camino. Se camina de lo sensible a lo inteligible.

2.- Naturaleza y teleología

La facultad de juzgar reflexionante descubre la causalidad por finalidad, las viejas causas finales, presentes en la reflexión filosófica desde los textos aristotélicos. Mientras nos atengamos al deno-

minado “reino mineral”, es suficiente el mecanismo para explicarlo. Las cosas cambian cuando pasamos a los seres organizados, pues “ninguna razón humana (y tampoco ninguna finita que fuese parecida a la nuestra en cualidad, por mucho que la excediese en grado) puede en absoluto esperar entender la generación de una hierbecilla siquiera a partir de causas meramente mecánicas” (Kant, 1790, p. 338).

El recurso a las causas finales para dar cuenta de la naturaleza en el ámbito de los seres organizados, o de la vida, se hace suponiendo en la naturaleza un comportamiento análogo al de los seres humanos. La intencionalidad o finalidad de las acciones humanas es transportada a la naturaleza. En consecuencia, no se puede construir una ciencia, sino sólo realizar una crítica.

En la *Crítica de la razón pura* Kant había establecido los límites del conocimiento científico. Todo conocimiento tiene su entrada por la puerta de la sensibilidad. El caos se ordena en espacio y tiempo, conformando el fenómeno que, esquematizado por la imaginación, pasa a ser subsumido por las categorías que tienen su asiento en el entendimiento.

Las matemáticas y la física se encuentran perfectamente fundamentadas. Son ciencias. Pero de esa manera es el amplio espacio de la naturaleza y de la historia que queda afuera. Las categorías del entendimiento sirven para dar razón de todo mecanismo, pero no sirven para dar razón de la vida, de la historia, del ámbito específicamente humano. Definitivamente habrá que renunciar a la ciencia en esos ámbitos.

Pero la ciencia no es todo el conocimiento. Kant se ve obligado a abrir otro ámbito de conocimiento que no será ciencia, pero no dejará de ser conocimiento. Recurre, entonces, a la finalidad como causa. Se trata de pensar en la naturaleza como si fuera un sujeto, un ser que tuviera intenciones a semejanza del ser humano. No se trata, pues de un saber constitutivo, dogmático, determinante, sino regulativo, crítico, reflexionante.

La finalidad será el hilo que nos permitirá avanzar en el conocimiento de la naturaleza, desde los organismos inferiores a los superiores, de los vegetales más primitivos y simples a los posteriores y más complejos; de éstos a los animales, de los más simples a

los más complejos; de allí, al hombre, ser racional y de éste al ser supremo como *Intellectus archetypus*. De esa manera hemos unido el fenómeno con el noúmeno. Se ha tendido el puente buscado.

De la naturaleza inanimada, de esta manera, hemos ascendido por la naturaleza animada hasta el ser humano y más allá. En un organismo todo es fin y medio y lo mismo pasa con la naturaleza en general. Fines y medios se alternan hasta llegar al ser racional. Con él llegamos al fin último de la creación “porque es el único ser en ella que puede hacerse un concepto de los fines y (construir) de un agregado de cosas formadas en conformidad a fin, por medio de su razón, un sistema de fines” (Kant, 1992, p. 354).

Un sistema de fines. ¿Cuáles son esos fines? Dos son los que se presentan, la *felicidad* y la *cultura*. Parece que el fin que instala la naturaleza es el de la felicidad, pero ésta no es otra cosa que “la mera *idea* de un estado” forjada por una imbricación de entendimiento, imaginación y sentidos. No pasa, en consecuencia, de ser un “concepto vacilante”, de tal manera que el hombre nunca logrará alcanzar lo que entiende por felicidad.

Basta echar un vistazo a la situación del ser humano en la tierra. La naturaleza no se presta para que reine el estado de felicidad. Se suceden los días en que hace demasiado calor o demasiado frío, los terremotos, los tornados, los huracanes, toda clase de pestes, inundaciones, hambre y miseria.

Si no es la felicidad, será la cultura que consiste en “la producción de la aptitud de un ser racional para fines cualesquiera en general (por consiguiente, en su libertad)” de manera que “sólo la cultura puede ser el fin último que se tenga razón en atribuirle a la naturaleza en vista del género humano” (Kant, 1992, p. 358). La naturaleza está empeñada en la producción del ser racional capaz de establecer fines.

Pero no basta la mera cultura de la habilidad, que debe ser controlada por la cultura de la disciplina mediante la cual nos liberamos del “despotismo de los deseos” que nos retrotraen a la pura animalidad. La naturaleza nos ha proporcionado esos deseos animales para que no descuidemos “la destinación de la animalidad en nosotros”, el arraigo profundo, material, carnal en ella.

La cultura de la disciplina refrena esos deseos, impide que se tornen en frenos para la plena humanización. Este trabajo negativo le permite a la cultura de la habilidad desplegarse:

La habilidad no puede ser bien desarrollada en el género humano sino por medio de la desigualdad entre los hombres, puesto que el mayor número, sin requerir para ello especialmente de arte, procura por así decir mecánicamente (las) necesidades de la vida, para comodidad y ocio de otros que laboran en las partes menos necesarias de la cultura, la ciencia y el arte, y son mantenidos por éstos en un estado de opresión, trabajo amargo y escaso goce, una clase en la cual, empero, se difunde paulatinamente también algo de la cultura de la superior (Kant, 1992, p. 359).

De manera que la naturaleza, a fin de lograr el fin final consistente en la producción del ser racional, no individualmente, sino como género, capaz de proponerse fines, ha establecido la desigualdad entre lo hombres, los amos y los esclavos, o los señores y los siervos. Unos oprimen a los otros. Éstos realizan los trabajos pesados, necesarios para la vida, mientras que los otros, tienen el ocio necesario para desarrollar la ciencia y el arte. Aristóteles no había dicho algo distinto.¹

De las clases superiores, que elaboran la cultura en sentido elevado, las ciencias y el arte, la cultura se filtra hacia abajo. Pero los propósitos de la naturaleza pueden frustrarse por los males que se generan en ambos extremos. Los de arriba tienden al lujo y a la máxima opresión, mientras los de abajo se encuentran movidos por una profunda insatisfacción.

Para abrir la brecha que permita el avance se requiere la “condición formal” que es la constitución que hace que los hombres entren en relaciones unos con otros de tal manera que “al prejuicio de las libertades en recíproco conflicto se opone un poder legal en un todo que se llama *sociedad civil –bürgerliche Gesellschaft-*; pues

¹ Las “ciencias que no se aplican ni al placer, ni a las necesidades nacieron en los lugares donde reinaba el ocio. Por ello Egipto fue la cuna de las matemáticas, porque allí la casta sacerdotal gozaba del ocio en grande” (Aristóteles, 1966, p. 10).

sólo en ella puede acontecer el máximo desarrollo de las disposiciones naturales” (Kant, 1992, p. 359).

Cuando hablamos de sociedad civil, estamos hablando de Estados, que constituyen su condensación. Cada sociedad civil organizada como Estado se encuentra frente a otros Estados como los individuos se encuentran en el estado de naturaleza, es decir enfrentados, ya sea fáctica o potencialmente. Es menester salir de esa situación. Para ello se requiere “un todo *cosmopolita*, esto es, un sistema de todos los Estados, que están en peligro de actuar perjudicialmente unos sobre otros” (Kant, 1992, p. 359).

El camino es, pues, naturaleza → Hombre → Felicidad → Cultura → Sociedad civil → Todo cosmopolita.

Hemos llegado al hombre, al ser racional, y a sus máximas realizaciones. Su existir como ser moral, como sujeto de la moralidad es el fin supremo de la naturaleza. El problema que todavía queda por resolver es esa realidad noumenal que según hemos aprendido en la Crítica de la razón pura, sólo puede ser pensada. En realidad, pudiéramos decir, “imaginada”. Es cierto que la hemos admitido como postulado por vía de la razón práctica.

Kant llega por la vía de la facultad de juzgar reflexionante que hemos seguido hasta aquí. Efectivamente, hemos visto la necesidad de la teleología, es decir, de recurrir a las causas finales para dar razón de todo el ámbito de la naturaleza ocupado por los organismos y el ser racional. Pero las causas mecánicas no fueron eliminadas. Allí están imponiéndose y pidiendo que se les dé lugar en una explicación racional de la naturaleza.

El problema es que las causas mecánicas y las causas por finalidad no se vinculan. Un modo de explicación excluye al otro. Para la facultad de juzgar determinante el abismo no admite cruce. Pero el ser humano no puede resignarse a ello. Acude a la facultad de juzgar reflexionante, mediante la cual se avanza hacia un “principio común de la derivación mecánica, por una parte, y de la teleológica, por otra”, que no puede ser otro que “lo *suprasensible*”, lo cual constituye “el fundamento de la naturaleza como fenómeno” (Kant, 1992, p. 341).

La facultad de juzgar reflexionante avanza, así, hacia el fundamento que no puede estar más que en “un entendimiento supremo”

sobre el cual no puede afirmar nada en forma determinante, por lo cual “la teleología, como ciencia, no pertenece a ninguna doctrina, sino solamente a la crítica, y, por cierto, a la de una facultad del conocimiento, a saber, a la facultad de juzgar” (Kant, 1992, p. 345).

3.- Naturaleza y guerra.

La facultad de juzgar reflexionante en su camino desde abajo hacia arriba, desde lo múltiple hacia lo uno, desde la dispersión y situación conflictual del estado de naturaleza hacia el todo cosmopolita, se encuentra con la realidad de la guerra. ¿Es ella inevitable? ¿Es un obstáculo que definitivamente impedirá la realidad del todo cosmopolita?

Por una parte, a la realización del todo cosmopolita se oponen “la avidez de gloria, de dominio y de posesión, sobre todo en quienes tienen el poder en sus manos” que dan origen a la guerra, lo cual impediría la realización del todo cosmopolita, pero “*acaso* (sea) también una tentativa recóndita e intencionada de la sabiduría suprema” para lograr unidad de Estados “moralmente fundado” (Kant, 1992, pp. 359-360).

Aquí Kant, por una parte, observa que la guerra es inevitable debido a las pasiones humanas, entre las que destaca la avidez de gloria, de poder y de posesión. Hacerse un nombre glorioso, ser aclamado, ser ensalzado, ser el primero. Dominar, ser amo y señor, tener a los otros a su servicio. Poseer, tener propiedades. Estas pasiones, las más fuertes, son, sin duda, causas de guerras.

Pero no todo ello es negativo. Tal vez haya que bucear en los entresijos de la naturaleza para visualizar un plan secreto, “una tentativa” nada menos que de la “sabiduría suprema”, para realizar el ideal de una federación de Estados fundados en la moralidad. De esa manera las pasiones serían los instrumentos utilizados por dicha sabiduría para llevar a cabo sus propósitos.

En esta tercera crítica que cierra lo abierto en la *Crítica de la razón pura* y abre el nuevo ámbito al que no llega la razón como facultad de juzgar determinante, es decir, como conocimiento “científico”, sino sólo como facultad de juzgar reflexionante, Kant plantea

que “acaso” la sabiduría suprema utilice los horrores de la guerra para llevar a la humanidad al reino de la moralidad.

No es, por lo tanto una certeza, sino una sospecha, una posibilidad, una esperanza. Concuera ello con el ámbito abierto por la facultad de juzgar reflexionante. No caben allí afirmaciones taxativas, “científicas” como cuando nos encontramos con la facultad de juzgar determinante. Es el ámbito de la esperanza, del ensueño, de la utopía con cierto fundamento.

Esta manera de plantear el problema se contradice con la manera como Kant lo ha planteado antes y lo planteará después de la tercera crítica. Efectivamente, ésta se publica en 1790. Antes, en 1784, en “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita” y posteriormente, en 1795, en “Sobre la paz perpetua” afirma sin ninguna señal de duda sobre la utilización que hace la naturaleza o, mejor, la sabiduría suprema mediante la naturaleza, de las contradicciones, de los conflictos, de la “insociabilidad”, de la guerra, para la realización de la suprema armonía que se logrará en el Estado “cosmopolita”.²

En “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, 1798, poco antes de su muerte, acaecida en 1904, refiriéndose a la Revolución Francesa como acontecimiento que probaría el progreso de la humanidad hacia lo mejor, afirma:

Se trata, pues, de un principio, no sólo bien intencionado y recomendable en la práctica, sino, a pesar de todos los incrédulos, *válido también en la teoría más rigurosa – für die strengste Theorie-*, cuando decimos: que el género humano se ha mantenido siempre en progreso, y continuará en él (Kant, 1979, pp. 109-110).

Si se trata de “la teoría más rigurosa”, hemos salido de la facultad de juzgar reflexionante y nos encontramos en la determinante. Se

² Afirma Kant en “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”: “El medio de que se sirve la naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el ANTAGONISMO de las mismas en sociedad, en la medida en que ese antagonismo se convierte a la postre en la causa de un orden en lugar de aquellas” (Kant, 1979, p. 46) Más adelante: “El hombre quiere concordia; pero la naturaleza sabe mejor lo que le conviene a la especie y quiere discordia” (Id p. 48). En “Sobre la paz perpetua” afirma que “la naturaleza ha elegido la guerra como medio para lograr este fin” (p. 35).

trata de historia, no de matemáticas ni de física. Kant, de esta manera, ha perforado los límites fijados por la *Crítica de la razón pura* que le prohibía aventurarse más allá de los límites fijados por las categorías del entendimiento. Es refrescante constatarlo. El rigorismo “científico” no resiste el empuje de la racionalidad humana. Kant lo atestigua.

Esa ruptura se manifiesta en otro aspecto sorprendente, el de la dialéctica. En la *Crítica de la razón pura* ha mostrado que la dialéctica como perteneciente al ámbito de las ideas trascendentales que no podían entregar ningún contenido al pensamiento pertenecen al ámbito meramente regulativo.

En estas obras sobre los temas históricos, sin embargo, Kant no deja de internarse en el ámbito dialéctico. Ya no se trata de lo regulativo, sino de lo constitutivo. La realidad histórica es dialéctica, y Kant lo afirma sin plantear dudas al respecto. En *Sobre la paz perpetua* leemos:

Quien suministra esta *garantía* es, nada menos, que la gran artista de la *naturaleza* (*natura daedala rerum*) en cuyo curso mecánico brilla visiblemente una finalidad: que a través del antagonismo de los hombres surja la armonía, incluso contra su voluntad (Kant, 1991, p. 31).

De esta manera, dialécticamente, Kant encuentra la manera como el abismo entre la causalidad mecánica y la finalista se entretejen y superan. Nos parece leer a Heráclito: “Lo antagónico conferente, y de los contrarios, bellísima armonía” (Herakleitos, frg. 8).

Causalidad mecánica y causalidad final, destino y providencia, se entretejen en relaciones dialécticas y, de esa manera, se superan. La armonía surge de la contradicción. Del antagonismo de los hombres surge la armonía. Aquí está en germen no sólo Hegel, sino también Marx. Si el hombre fuese completamente sociable, no se desarrollaría. Para hacerlo, la sociabilidad debió encontrarse con la insociabilidad. De la lucha dialéctica entre ambas surge la armonía, la nueva sociedad, la confederación de Estados, la sociedad cosmopolita.

El “científico”, el físico, no ve la finalidad. Ésta no existe para la “ciencia”. El epistemólogo de la ciencia que es Kant tuvo que abrir el ámbito de la facultad de juzgar reflexionante para hacer lugar a

la finalidad. Pero ahora nos enteramos que en la misma causalidad mecánica brilla la finalidad. Da la impresión que hemos salido de la mera necesidad subjetiva, de un conocimiento por analogía, y nos trasladamos al espacio científico.

La finalidad no es algo que se agrega al mecanismo, sino que “brilla” en el mismo. Se trata, en consecuencia, de “verla”. El problema es que no es el científico el que puede hacerlo, pues para él no existen causas finales. Para el científico nada puede “brillar”. Se requiere de la visión del filósofo. Kant está rompiendo los límites que trazó para el conocimiento teórico. Menester es celebrarlo.

Una vez que uno se ha introducido en el camino dialéctico ya no puede salir de él. Es lo que le pasa a Kant:

El mal moral posee la característica, inseparable de su naturaleza, de contradecirse y destruir sus propios propósitos (sobre todo en relación con otros malvados) y así deja paso, aunque lentamente, al principio (moral) del bien (Kant, 1991, p. 58).

Sin duda que la guerra es el mal. Pertenece al estado de naturaleza, del que es necesario salir por imperativo de la razón. Pero ¿cómo se sale? La misma naturaleza guía a la humanidad en esta salida. Lo hace mediante la dialéctica propia de la guerra. Es la naturaleza la que “a través de la guerra los –a los hombres– ha llevado incluso a las regiones más inhóspitas para poblarlas; también mediante la guerra ha obligado a los hombres a entrar en relaciones más o menos legales” (Kant, 1991, p. 33).

La naturaleza persigue, por una parte, la población de toda la tierra y, por otra, la formación de la sociedad civil, como veíamos, que implica la construcción del Estado republicano, la organización de una federación de Estados libres y finalmente, la constitución cosmopolita. La guerra es un medio formidable que se da la naturaleza para lograr estos fines.

Decir guerra es decir dialéctica. La lucha de unos contra otros los expande, los lleva a regiones diversas. No sólo eso, sino que de la lucha sale la armonía como ya lo decía Heráclito, según hemos visto, es decir, el hombre bajo leyes morales. Ello es así, porque la lucha los lleva a la necesidad de su superación so pena de desapa-

recer. La superación no es al estilo de Hobbes sino al de Rousseau. El salto no es al Estado-Leviatán, sino a la razón general.

Lo afirma Kant sin ninguna duda:

Llega entonces la naturaleza en ayuda de la voluntad general, fundada en la razón, respetada pero impotente en la práctica, y viene precisamente a través de aquellas tendencias egoístas, de modo que dependa sólo de una buena organización del Estado (lo que efectivamente está en manos de los hombres) la orientación de sus fuerzas, de manera que unas contengan los efectos destructores de las otras o los eliminen: el resultado para la razón es como si esas tendencias no existieran y el hombre está obligado a ser un buen ciudadano aunque no esté obligado a ser moralmente un hombre bueno (Kant, 1991, p. 38).

4.- Naturaleza, progreso y paz.

¿Qué pasa con la humanidad en relación a su historia? ¿Se halla en continuo progreso, o se halla estancada, o, tal vez, en regresión continua? ¿Es el hombre hoy mejor que ayer, es peor o igual? ¿Fueron mejores los tiempos pasados? ¿Serán mejores los futuros? El hombre nunca ha dejado de hacerse estas preguntas y nunca dejó de darles alguna respuesta.

Las tres posibilidades indicadas en las preguntas siempre encontraron quienes las sostuviesen. Ello no puede ser de otra manera en la medida en que tanto el sujeto individual que es cada uno, como el sujeto colectivo que es tanto la familia como la tribu, la etnia, el feudo o el Estado, son esencialmente temporales. El sujeto es tanto memoria como presencia, proyecto y utopía.

El acceso del hombre a la aceptación consciente de su realidad histórica fue no sólo difícil, sino también traumático. La resistencia al tiempo se expresó mediante el “mito del eterno retorno” del que participaron todas las culturas primitivas. El paso del tiempo era experimentado como desgastante, desvitalizante, como avance de la muerte sobre la vida. De allí la necesidad de volver siempre al inicio, de permanecer en él, de negar el tiempo.

Los primeros esbozos de la concepción histórica la imaginaron como una degradación o una caída desde una “edad de oro” o un

paraíso. En la cultura hebrea comienza a revertirse la concepción. Tanto la concepción profética como la apocalíptica colocan el paraíso o edad de oro al final y no al principio. La que tal vez sea la primera teología de la historia, el libro de Daniel, acepta la concepción de la degradación de la historia desde el oro hasta el hierro, pero a partir de allí viene una vigorosa recuperación, una nueva edad de oro.

Jesús de Nazaret anuncia una maduración del tiempo. No se trata del *khrónos* o tiempo meramente cuantitativo, sino del *kairós*, tiempo cualitativo. Lo mejor no pasó sino que está por venir. Se denomina “Reino de Dios”, una nueva sociedad de iguales en la que el único rey será Dios, de manera que se rechaza todo proyecto de instauración de una dominación. Lo mejor está en el futuro, no en el pasado, y eso mejor ya ha comenzado.

El germen de la conciencia histórica se encuentra, de esa manera, instalado, pero su instalación como conciencia común todavía deberá transitar una larga y trabajosa historia. En el cristianismo medieval se mezclan la concepción inmovilista de cuño platónico con la concepción histórica de los profetas hebreos y autores de Apocalipsis.

La historia finalmente se abre paso decididamente con la Ilustración. Es la luz que comienza a desterrar las tinieblas medievales y anuncia un porvenir luminoso. Es la época de Kant, el cual no pudo menos que preguntarse por ese porvenir o, en otras palabras, por el sentido de la historia.

En 1798, seis años antes de su muerte, como hemos visto, escribe “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, y la respuesta es positiva. Es una “historia profética” que trata de “la *historia de las costumbres* y no según el *concepto de la especie (singulorum)*, sino según la *totalidad* de los hombres reunidos socialmente sobre la tierra, repartidos por pueblos (*universorum*)” (Kant, 1979, pp. 95-96).

Un año antes Kant había publicado la *Metafísica de las costumbres*. “Costumbre” es la traducción literal de “*Sitte*”, de donde viene “*Sittlichkeit*”, tan importante en la filosofía hegeliana, que siempre traducimos por “eticidad”, involucrando a la familia, la sociedad civil y el Estado. La realización de la eticidad es el Esta-

do. En el caso de Kant las costumbres –*Sitten*– se refieren a todo el dominio abarcado por la moral y el derecho, donde entra también el Estado.

En consecuencia, el problema que se plantea Kant es si el Estado que involucra el derecho y la moralidad se encuentra en camino hacia lo mejor. No se trata de un avance de lo fenoménico, sino de lo nouménico, del ámbito en el que se despliega la libertad, por lo cual no podremos partir de la experiencia empírica.

Ésta nos dice que la historia humana está entretejida de enredos, miserias, injusticias, luchas fratricidas, envidias, ansias de dominio. Da la impresión de constituir una historia de locos, o, en otras palabras, un suceder de hechos desprovistos de sentido. La historia de la humanidad es un suceder de luchas sangrientas, de dominaciones oprobiosas, de imperios dominantes y poblaciones sometidas.

¿Será así? San Agustín se había hecho esa misma pregunta y la respondió con *la Ciudad de Dios*, un panorama histórico visto desde la teología, o mejor, desde Dios mismo, o desde donde se vería la historia si se estuviese en la ubicación de Dios. Kant enfoca el problema de una manera parecida. Distingue entre el punto de vista del hombre, que puede ver pero no prever y el de la Providencia, cuyo ver es prever.

Fijándose en el hombre como tal, en el individuo-hombre, Kant razona que si éste fuese congénitamente bueno, se podría predecir la marcha de la humanidad hacia lo mejor, pero la realidad es diferente. En efecto, es una “mezcla de bien y de mal”, y lo es “en una medida que ignoramos”, lo cual hace imposible que sepamos si se hará efectivo lo bueno o lo malo.

Dos puntos nos parecen importantes a tener en cuenta en este nivel de la reflexión kantiana. En primer lugar, la influencia que para la visión de la historia tiene “el punto de vista”. Pertenece a las consecuencias que sacó de la “revolución copernicana”. En segundo lugar, el debate entablado por Rousseau sobre la bondad o maldad del ser humano, que se continuará después con Hobbes, Locke, Hegel y que tantas consecuencias tendrá para la concepción de la función que deberá cumplir el Estado.

Rousseau, de tanta influencia en el pensamiento de Kant en todo lo referente al mundo moral, había distinguido en el hombre en el estado de naturaleza, es decir, no contaminado por la “sociedad civil”, nombre con el que el ginebrino se refiere a la sociedad capitalista naciente, el “amor de sí mismo” del “egoísmo”. Mientras el amor de sí mismo tiende a desplegarse en amor y compasión por todo lo viviente, el egoísmo es esencialmente competitivo. El otro es visto como el enemigo a vencer. De esta manera tenemos el hombre distorsionado que conocemos en nuestras sociedades.

Es evidente que el amor de sí mismo no se podría desviar hacia el egoísmo si éste no estuviese ya, aunque todavía no puesto, en el amor de sí mismo. Ésta es la conclusión de Kant. El bien y el mal, el amor de sí mismo y el egoísmo, se encuentran mezclados en el hombre y no conocemos exactamente en qué medida. Nos encontramos en el núcleo dialéctico como lo verá Hegel, pero Kant no transita ese camino.

Busca un acontecimiento del género humano que sea una señal clara e ineludible del progreso humano. En sus palabras:

Debe haber alguna experiencia en el género humano que, como hecho, nos refiera a una constitución – *Beschaffenheit*– y facultad –*Vermögen*– del mismo que sería la causa de su progreso hacia mejor y (puesto que ésta debe ser obra de un ser dotado de libertad) el *autor* – *Urheber*– también; pero de una causa que podemos predecir como efecto suyo si concurren las circunstancias que coadyuvan en él (Kant, 1979, p. 103).

El acontecimiento debe ser una manifestación, una clara señal de la “constitución”, o sea, de la esencia, y de la facultad o poder del género humano. Saltamos, pues, de la realidad fenoménica a la nouménica. Supone, pues, Kant, que la realidad noumenal puede verse a través del fenómeno. ¿Es eso coherente con epistemología de la *Crítica de la razón pura*? No parece, pues esa realidad se puede pensar, pero no conocer.

Además el acontecimiento debe ser un producto del hacer del hombre, pues nos habemos con un ser dotado de libertad. Difícil predecir cuándo entra en acción un ser dotado de libertad. Por ello, agrega Kant, que ello es posible si concurren las circunstancias que coadyuvan en él”.

Ese acontecimiento está presente, es la Revolución Francesa que ha estallado precisamente en el momento en que Kant se encuentra realizando estas reflexiones. El problema es que sus actores, los revolucionarios que la han producido, tienen la mente enturbiada por los intereses de diverso tipo que se mezclan con la pureza de una voluntad guiada por el principio de la moralidad. No son ellos los que captan el sentido de lo que han hecho.

Por el contrario, la revolución “encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están complicados en el juego) una *participación* –*eine Teilnehmung*- de su deseo, rayana en el entusiasmo –*nahe an Enthusiasm*-, cuya manifestación, que lleva aparejada un riesgo, no puede reconocer otra causa que una disposición moral –*eine moralische Anlage*- en el género humano” (Kant, 1979, p. 106).

La fractura siempre amenaza y se vuelve a abrir, quebrando el puente tan dificultosamente construido. Ahora es entre los actores y los espectadores, los que realizan la práctica revolucionaria y los que la pueden pensar, los políticos, hombres de acción, y los filósofos, hombres del pensamiento, entre la vida contemplativa y la vida activa. Resurge el Aristóteles amante del *bíos theoretikós*.

El acontecimiento de la Revolución Francesa implica, por una parte, el derecho que tiene cada pueblo de darse su propia constitución y, por otra, ésta es “en sí misma justa y moralmente buena”, pues, por principio tiende a evitar la “guerra agresiva”, lo que sólo se logra mediante una constitución “republicana”, es decir, que conlleva la separación de poderes, especialmente del ejecutivo con respecto al legislativo.

El entusiasmo de Kant por la Revolución Francesa es sincero, y fue compartido por los filósofos de la nueva generación, Fichte, Schelling y Hegel. Con estupor y verdadero entusiasmo constata que “los enemigos de los revolucionarios no podían con recompensas de dinero alcanzar el celo tenso y la grandeza de ánimo que el mero concepto del derecho insuflaba en aquellos, y el mismo concepto del honor de la vieja aristocracia militar (un análogo entusiasmo) cedía ante las armas de aquellos que se habían encandilado por el *derecho* del pueblo al que pertenecían” (Kant 1979, p. 107).

Se contraponen de manera clara y terminante las dos motivaciones que se enfrentan en la revolución. La de los enemigos que piensan que todo se hace por intereses radicados en lo fenoménico –el dinero todo lo puede– y la de los revolucionarios movidos sólo por el derecho del pueblo. La consecuencia que habría que sacar sería, pues, la de participar activamente en la revolución. Pero no es así.

Kant, sentado en su escritorio, exclama:

¡con qué exaltación simpatizó entonces el público espectador –*zuschauende Publikum*- desde fuera, sin menor intención de tomar parte! (Kant, 1979, p. 107).

Varios puntos son aquí importantes a ser tenidos en cuenta:

1) La sincera y entusiasta valoración que hace Kant de la Revolución Francesa, en la cual ve aparecer la *republica noumenon*, no como algo realizado, sino como brillando en las acciones de los revolucionarios. Es el “ideal platónico” presentándose como a la mano. Es el acontecimiento de tal manera grande, ligado al interés de la humanidad y de tal manera esparcido “en virtud de su influencia sobre el mundo, por todas sus partes, para que los pueblos no lo recuerden en alguna ocasión propicia y no sean incitados por ese recuerdo a repetir el intento” (Kant, 1979, p. 109)

2) Pero esa valoración la hace el espectador, el teórico, el filósofo, no el revolucionario. Más aún, ninguna revolución como tal puede justificarse. Kant, en este sentido es claro y terminante. Efectivamente, el revolucionario no puede hacer pública sus intenciones revolucionarias, “pregúntese al pueblo, dice Kant, antes del pacto civil, si se atrevería a hacer pública la máxima de una eventual sublevación”, para agregar más adelante que “la injusticia de la rebelión se pone de manifiesto, por tanto, en que, si se *confesara públicamente* sus principios, no se podrían realizar sus propios propósitos” (Kant, 1991, p. 63).

3) La contradicción no puede ser más flagrante, pues de lo injusto sale lo justo, lo cual estaría bien en una concepción dialéctica que no es precisamente la de Kant. Pero como hemos visto, la dialéctica siempre le sale al paso. Kant alaba a los revolucionarios por su entusiasmo por algo “moral puro” (Kant, 1979, p. 107) sin embargo “nada hay más injusto por parte de los súbditos que reivindicar su derecho por esta vía” (revolucionaria) (Kant, 1991, p. 63).

4) ¿Cómo el género humano puede avanzar hacia lo mejor, si la revolución es injusta? Kant dirá que las transformaciones deben venir de arriba y no de abajo, y no por vía revolucionaria, sino evolucionista que se logra mediante la educación en todos los niveles, desde la familia a la escuela superior, que debe estar en manos del Estado, orientado por los filósofos.

Bibliografía citada

Arent, Hannah (2003) *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires: Paidós.

Aristóteles (1966) *La metafísica, T. I*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin (Traducción y comentarios de J. Tricot).

Demaría, Fernando (1957) *Herákleitos*. Rosario: Universidad Nacional del Litoral

Eliade, Mircea (1989) *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires: Alianza/Emecé.

Goldmann, Lucien (1974) *Introducción a la filosofía de Kant*. Buenos Aires: Amorrortu.

Kant, Emmanuel (1992) *Crítica de la facultad de juzgar*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila.

Kant, Immanuel (1991) *Kritik der Urteilskraft*. Stuttgart: Philipp Reclam Jun.

Kant, Immanuel (1985) *Schriften zur Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam Jun.

Kant, Immanuel (1991) *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Tecnos, 3ª edición.

Kant, Emmanuel (1979) *Filosofía de la historia*. México: FCE. (Contiene “¿Qué es la ilustración?”, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, “Comienzo presunto de la historia humana”, si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, “El fin de todas las cosas”).

Kant, Immanuel (1986) *Teoría y práctica*. Madrid: Tecnos.

Kant, Immanuel, (1990) *Antropología práctica*. Madrid: Tecnos.

María José Rossi

El anuncio y la renuncia:

Kant y la tragedia en el conocimiento, la historia y la religión

Introducción

Completamente esquivo al pensamiento de la identidad, el pensamiento trágico hace suyas las contradicciones propias de la vida. Cuando Aristóteles piensa la tragedia “no sabe ya lo que son la conciencia ni del hombre trágico” (Vernant, 2002, p. 83): el ‘héroe’ trágico no es tal, sino un personaje sumido en la contradicción, desgarrado por alternativas irresolubles.

La propia Antígona no se define a sí misma como heroína trágica —como ha preferido hacerlo la historia— sino como ‘rebelde santa’: ha cometido un delito sagrado, y lo sabe, así como sabe de la paradoja que implica satisfacer un deber (divino) transgrediendo un deber (humano). Puede parecernos que la satisfacción del deber sagrado sea superior a la simple ley humana, pero es ahí donde sobreviene el carácter eminentemente trágico del personaje, rehuendo la tranquilizadora resolución a la que se ve tentado el pensamiento de la identidad y la dialéctica de la superación: tantas son las veces en que Antígona se sabe responsable como las que declara ser víctima de la irreversible fatalidad. Si la obediencia a la voluntad divina es fatalidad, no hay mérito moral; si la transgresión a la ley humana es responsabilidad, no hay atenuantes para la culpabilidad. Al mismo tiempo, hay arrojo y decisión en su irrefrenable voluntad de cumplir el rito sagrado: disuelta la fatalidad, sólo queda la libertad; la transgresión, fruto de un penoso encuentro de circunstancias adversas y de una ley injusta, encuentra su justificación. ¿Culpable o inocente? ¿Rebelde o santa? Culpable e inocente, rebelde y santa, tal es el carácter del Antígona, tal es el carácter del hombre que la tragedia supo inmortalizar¹.

¹ Véase Vernant (2002, pp. 82-82).

La lógica de la tragedia como matriz del pensamiento occidental: he aquí la hipótesis que nos proponemos intentar, esta vez, a propósito de Kant. Los avatares de la tragedia atraviesan al pensador, que la revive una y otra vez, pese a que se revuelve contra ella. La perentoriedad por disolver la contradicción—verdadera *alma mater* de la tragedia—es resultado, precisamente, de la fuerza con que la contradicción se impone en el pensamiento y la vida. Pero ella prevalece, y es probable que los intentos furiosos por desatlarla no hagan más que reforzar su potencia y enardecer los polos que la encarnan.

La tragedia en el conocimiento

Los primeros indicios del padecimiento trágico se nos dan apenas se inician las páginas de la *Crítica de la razón pura* (CRP), en las tres primeras líneas del prólogo de 1781. Allí, sin esperar un ulterior desarrollo, se nos presenta el problema, la razón y el origen de la crítica: la razón humana está aquejada por una contradicción que la desgarrará, una contradicción que se plantea entre su alcance y su naturaleza; una contradicción que, además, ha dividido históricamente las aguas en la tradición filosófica haciendo de ella la arena de las contradicciones sin fin.

Racionalistas y empiristas encarnan en la historia los dos aspectos de un conflicto que es inherente a la propia razón: *por un lado*, está en la naturaleza de la razón plantearse cuestiones “que no puede evitar” (p. 119), pues es inherente a la vocación de la razón el elevarse “constantemente... hasta las más lejanas cuestiones”: la búsqueda de la totalidad, la sed de absoluto, el afán de infinito, definen la más genuina vocación de la razón. Pero esta misma vocación se ve constantemente frustrada porque esas cuestiones “no se encuentran a su alcance”. Éste es el *otro lado*, el límite de la experiencia, límite que el empirismo se ha impuesto con el rigor austero y comedido del espíritu anglosajón. De ahí que el destino de la razón sea *trágico*: desgarrada por una contradicción que es inherente a su propia naturaleza, se ve aquejada por un destino que no puede resolver.

La *Crítica de la razón pura* va a ser la empresa en la que el filósofo-juez procurará desatar este conflicto, recreando un tribunal que,

a la vista de la razón totalizante, no puede ser otra cosa que artificio, simulacro, un no-juicio, un vicio que reclama su nulidad: el círculo vicioso de la razón siendo a la vez juez y parte, acusadora y acusada, la razón *contra* la razón. Y la solución, el veredicto, viniendo de *esa* razón, no puede representar sino una tregua, un ardid y una artimaña del supremo Juez: la división de aguas entre lo que ‘se piensa’ y lo que ‘se conoce’. Por un lado, lo que se conoce, reductible a las categorías del sujeto trascendental, queda limitado a la realidad fenoménica. Por otro lado, el objeto metafísico, sustraído de las formas constituyentes de la subjetividad, queda desterrado a las regiones del puro pensamiento. La razón debe contentarse: *cuando conoce no piensa, cuando piensa no conoce*. He aquí un elemento trágico por antonomasia: *que no sea posible realizar un valor sin que se destruya otro valor igualmente positivo* (Ricoeur, 1982, p. 467). La razón ‘no las tiene todas’. Debe conformarse. Una vez más, esta solución en apariencia salomónica no hace sino reanudar la tragedia.

La perentoriedad por buscar una resolución no se hizo esperar. Neokantianos, positivistas, hegelianos después, cuestionaron esa escisión entre lo formal y lo metafísico. El positivismo, optando por el fenómeno, declaró ilusorio el pensamiento de los entes metafísicos, mutilando la vocación de la razón a la totalidad. El hegelianismo, en cambio, cuestionando la separación entre conocimiento y pensamiento, va a devolverle al pensamiento la capacidad de conocer la realidad como totalidad: no más separación entre ‘fenómeno’ y nómeno; la verdadera filosofía para Hegel es la que penetra la realidad: no cualquier realidad—no la caprichosa y accidental, no la realidad contingente y superficial—sino la que expresa la razón realizándose en el mundo. Ésa es la realidad verdadera *por sí misma*. Pero la realidad se rehúsa a la identidad: la lógica identitaria debe dar lugar a la lógica dialéctica; lógica que admite los contrarios en la sustancia devenida sujeto y en el sujeto devenido sustancia. La pétrea resistencia del substrato se pone en movimiento en el sujeto que, a su vez, adopta la fluidez y la materialidad de la sustancia. Ya no más sujeto formal. Es el Sujeto-Sustancia en la historia; sujeto que en su devenir encuentra siempre nuevas formas de conciliación que disuelven la contradicción, disolviendo la tragedia.

Sin embargo, la sombra de la escisión sobrevuela la historia del pensamiento. Si la ciencia moderna ha puesto entre paréntesis las pretensiones de verdad de la filosofía (o al menos la postula bajo ciertas condiciones que parecen presuponer un círculo de vicioso: las que convalidan nuestros métodos de convalidación), es porque ha optado por la realidad del fenómeno y abandonado el pensamiento de la totalidad a los confines de la metafísica. La tragedia se actualiza, y el hombre moderno vuelve a saber de los sinsabores del conocimiento sin absoluto y de la fe sin conocimiento.

La tragedia en la historia

El campo de lo político es un campo minado para Kant. Campo de una batalla que, a priori, podemos sospechar que no se resolverá ni en triunfo de uno de los dos contendientes ni en la tregua pacífica de una solución de compromiso. La paz será por siempre una idea posible, y en cuanto tal, realizable... o un acicate para la continuación de una lucha sorda sin esperanza de armisticio. Una lucha trágica.

Los contendientes: de un lado, los *moralistas políticos*; del otro, los *políticos morales*². Unos, los que “someten los principios puros al fin que se proponen”, son capaces de usar a su favor la fuerza, el éxito y el poder: son los que subordinan la moral y el derecho a la política; los otros, los que someten la acción al principio formal —la libertad— no tienen como criterio sino la idea pura del deber en tanto realidad objetiva de la razón: son los que subordinan la política a la moral y al derecho.

La historia del pensamiento le dio nombre a estos dos protagonistas del drama de la ‘paz perpetua’: los *moralistas políticos* no son sino los representantes de la corriente utilitaria cuyas bases sentaron Mill y Bentham. La máxima del beneficio y de la conveniencia como fin, el resultado como criterio de acción, el cálculo como medio para llegar al resultado —una y otra vez mencionados a lo largo del texto— tornan segura la identificación. Los *políticos morales*, en cambio, son los genuinos representantes de las co-

² Apéndice I “Acerca del desacuerdo que existe entre la moral y la política con respecto a la paz perpetua”, *La paz perpetua* (trad. 1938).

rientes formalistas o principistas que Kant inaugurara en los albores del siglo XVIII.

Tenemos motivos suficientes para pensar que Kant presumía que esa batalla entre esas dos concepciones de la moral y de la política podía llegar a ser una batalla perdida de antemano, y por eso la paz es una idea regulativa; no por la posibilidad de que la deontología pudiese capitular frente a las concepciones —siempre más populares, más pragmáticas— del utilitarismo, sino por la posibilidad de que, en realidad, no haya capitulación, ni vencedores, ni vencidos. Las ideas simultáneas de la realización efectiva y del infinito acercamiento a la paz perpetua presentes en el texto, nos dan la pauta de la oscilación del pensamiento kantiano entre posibilidad e imposibilidad de la paz: por un lado, el filósofo sostiene que el fin moral “es una idea que, en sentido teórico, es trascendente; pero en el sentido práctico... es dogmática y bien cimentada en la realidad” (Kant, 1938, p. 53). Esto significa que “los principios puros del derecho poseen realidad objetiva; es decir, *pueden realizarse* (Kant, 1938, p. 90, subrayado mío). Por otro lado, también afirma que “la idea de un derecho a la ciudadanía mundial no es una fantasía jurídica... siendo la condición necesaria para que pueda abrigarse la esperanza de una *continua aproximación* al estado pacífico” (p. 50, subrayado nuestro).

Creemos que la verdadera raíz de la irresolución kantiana reside en su rehusarse a ver, en los moralistas políticos, a los representantes de *un tipo* de moralidad; en su repulsa a admitir que lo que está en juego son dos modos de concebir la moral, y que lo que verdaderamente desgarró la historia es la presencia simultánea de dos moralidades contrapuestas, con sus resortes, criterios y motivos legitimantes. Es claro que para Kant no se trata de dos moralidades en pugna, pues el actuar de los moralistas políticos no es visto como respondiendo al patrón de una moral —la moral utilitaria— sino que responde a la distinción entre lo ‘técnico’ (subordinado³) y lo ‘ideal’ (fundante): la práctica política es técnica;

³ Kant piensa la política en términos de *techné* (“lo que tienen es la *técnica* de los negocios”, 1983, p. 77) No es ella sino el derecho —anclado en el principio formal y *a priori* de la libertad— el que provee las normas y los principios abstractos que el político traducirá a la experiencia posible. Dotado de una

en cambio, la práctica jurídica y moral es ideal, conforme con reglas de sabiduría, racional. Este punto de vista le permite concebir la posibilidad de ajustar la técnica a la Idea, ‘poniéndola en su lugar’: bajo esa perspectiva, la Idea es realizable. En cambio, cuando se torna evidente de que de lo que en realidad se trata es de una perspectiva moral más —no de un simple instrumento— la posibilidad de concebir la claudicación del moralista político (la técnica subordinándose definitivamente al fin) parece alejarse del horizonte kantiano, y entonces la idea de la paz se transforma de ‘meta realizable’ en ‘camino infinito’.

Es posible concluir que la moral del cálculo y la moral de la ley formal sin contenido son moralidades que se ajustan a una realidad que va a asegurar por siempre —es decir, mientras subsista el *campo*: aquél que asegura la realización de los *negocios*— la lucha de los contendientes, que encuentran *uno* en el *otro* su razón de ser. Y sin embargo, las dos alternativas seguirán presentando un dilema para la conciencia. El dilema está planteado con todo su espesor en las últimas líneas del primer apéndice a la paz perpetua:

La política es, en sí misma, un arte difícil; pero la unión de la política con la moral no es un arte; pues tan pronto como entre ambas surge un conflicto que la política no puede resolver, viene la moral y zanja la cuestión, *cor-tando el nudo*. El derecho de los hombres ha de ser mantenido como algo sagrado, por muchos sacrificios que le cueste al poder dominador. No caben aquí enmiendas; no cabe inventar un término medio entre derecho y provecho, un derecho condicionado por la práctica. Toda la política debe inclinarse ante el derecho; pero, en cambio, puede concebir la esperanza de que, si bien lentamente, llegará un día en que esplenda con inalterable brillantez (pp. 90-91, subrayado nuestro).

No es difícil percibir el tono de comedia desazón que atraviesa este texto. En efecto, ¿qué significado tiene ese ‘pero’ final? La

universalidad fundante que la experiencia por sí misma es incapaz de ofrecer, el Derecho no tendrá nunca que adecuarse a la Política, sino siempre la política al derecho (véase nuestro trabajo: “La filosofía política en Kant. La relación entre ley moral y orden jurídico-político en la filosofía kantiana”, en *Los caminos de la racionalidad*, pp.57-86, Biblos, Buenos Aires, 2001).

moral “zanja la cuestión, cortando el nudo”, *pero* por el momento no resplandece. Con lo cual se abren las siguientes alternativas: si el hombre busca alcanzar la virtud, sacrificará la posibilidad de actuar políticamente; en cambio, si ese mismo hombre se dedica a la política —y dedicarse a la política es actuar en función del ‘provecho’, pues a raíz de su naturaleza ‘técnica’ suele *en política* imponerse la moral utilitaria— lo hará en detrimento de la más *pura* moralidad —la moral del deber—. La lucha en la historia, otra lucha trágica.

La tragedia en la religión y en la antropología

Es posible que todas esas luchas estén arraigadas en algo más profundo y fundamental. O, al menos, esa puede ser la lectura que hace nuestro filósofo en un escrito de madurez, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, de 1793. La batalla se traslada aquí al campo del alma, lugar en el que se plantea la tensión entre la ‘propensión’ al bien y la ‘inclinación’ al mal. Hay desde luego una paradoja en la simultaneidad de estas tendencias contrapuestas; simultaneidad que hincó sus raíces en la más antigua simbólica del mito adámico. Conforme con este mito, la condición humana lleva impresa la doble marca de un destino original al bien —con ello se corresponden las descripciones yavistas del hombre en estado de inocencia⁴— y de una inclinación al mal —el episodio de la caída—. “Bueno por creación, malo por elección”: en ello reside —conforme con la concisa fórmula de Ricoeur (1982)— la ambivalencia de un hombre marcado por la duplicidad desde los orígenes: “En adelante se encontrarán mezcladas indisolublemente

⁴ “El hecho de presentar el mundo como el gran campo en el que ‘entró’ el pecado, y la inocencia como el centro del cual se desvió el pecado, y el paraíso como el vergel de donde fue arrojado el hombre, ese hecho, digo, equivale a preguntar que el pecado no forma parte de nuestra realidad original ni entra como componente de nuestra estructura ontológica primordial; es decir que el pecado no define al ser-hombre: antes de su devenir-pecador existía el ser-creado. (...) Así lo comprendió genialmente Rousseau... Pero quien lo comprendió sobre todo, y con un rigor admirable fue Kant en su *Ensayo sobre el mal radical*: el hombre está ‘destinado’ al bien pero ‘inclinado’ al mal. En esta paradoja entre ‘destino e inclinación’ se resume todo el sentido del símbolo de la caída” (Ricoeur, 1982, pp. 401-402).

la grandeza del hombre y su culpabilidad, sin que se las pueda aislar ni señalar con el dedo: esa parte es el hombre original, y esa otra, el maleficio de su historia contingente” (p. 397).

Esa doble referencia al destino original y al mal radical, conforme con el relato veterotestamentario, cuestiona la naturaleza de la ley que aparece en la forma de la prohibición. Allí se repite el círculo dialéctico entre *pecado* y *ley*: es la ley la que *pone* el pecado; no hay pecado sin ley. Para mostrarse como pecado, el pecado tiene necesidad del precepto.

Que esa oposición originaria sea el fundamento —vertiginoso, abismal: un *no fundamento*⁵— de todas las demás oposiciones trágicas lo demuestra el hecho de que para restablecer esa original ‘disposición al bien’ Kant recomiende el acogimiento pleno, en la intención, de la ley moral. La tragedia originaria —antropológica y religiosa— se resuelve con la disolución de la tragedia moral, la que asimismo sirve de elemento determinativo para la solución de las aporías de la historia.

Pero, ¿verdaderamente se resuelve?

El restablecimiento de la original disposición al bien... es sólo la instauración de la pureza de la ley...; por donde el hombre que acoge en su máxima esta pureza, si bien no por ello es ya santo él mismo (pues entre la máxima y el acto hay un gran trecho), sin embargo está en el camino de acercarse a la santidad en un progreso infinito (Kant, 1986b, p. 55).

Sólo en el infinito es capaz de desatarse el nudo gordiano de la tragedia. La claridad y la inminencia (infinita) de la meta —la instauración de la pureza de la ley, pese a todo— permiten destruir, o al menos mitigar en el pensamiento kantiano, las consecuencias funestas que la contundencia del mal presenta en la tragedia clásica. El tiempo se hace infinito, el alma se vuelve inmortal, y la paz se transforma en un proceso constante cuya culminación (ideal) nos hará siempre vivir la tensión de un tiempo que empieza

⁵ “La natura della libertà è d’essere abissale e ambigua... Porla al centro del reale significa portare nel cuore della realtà la duplicità e il contrasto: *supporre un fundamento che si nega sempre come fundamento...*” (Pareyson, 1988, p. 225, subr. nuestro).

a contarse —de manera invertida respecto de la tragedia— de modo descendente desde el futuro infinito hacia el infinito presente. Un infinito presente marcado por el vaivén de la irresolución trágica.

Conclusión

¿Qué es lo que enuncia y anuncia esta pervivencia de la tragedia en el meollo mismo del pensamiento moderno? Anclada en el conocimiento, en el entramado histórico político y en el corazón mismo del hombre, esa tragedia es el *enunciado* de la no-identidad, de la no-esencia y de la no-sustancia: el *anuncio* del abismarse de todo fundamento que tuvo lugar alguna vez (su presentarse en la tragedia clásica como momento eminente), que *ya* tiene lugar aquí (en el meollo mismo del pensamiento moderno) y que va a ser enunciado en las filosofías que la sucedan. Todos esos anuncios son el *renunciamento* al sujeto, a su atadura a la sustancia y a la identidad. De este modo, el “trabajar por la dislocación subversiva de la identidad en general” (Derrida) colocaría a Kant en línea directa con la tragedia, con la profunda intuición de la dislocación y no de la presencia plena, descentrándolo (dis-locándose *él mismo* y pese a él) del lugar en que quiso colocarse y lo colocó —cómplicemente— la tradición. Por eso, como una reacción en cadena, a la renuncia al sujeto-sustancia (el bien y el mal en el centro mismo de la humanidad) sigue la renuncia a hacer de la historia el campo arrasado por uno sólo de los contendientes (el triunfo del deber ser); y a ésta, la renuncia a la espera segura de quien conoce el final de la contienda (conocer sin saber).

Una razón templada en la tragedia le permite volverse contra sí misma, no descansar (nunca) en una identidad satisfecha de sí. Es la razón del tribunal, aquél que la propia razón convocara para juzgarse a sí misma, aquél que la tiene como acusador y como acusada. Contra la posibilidad de un reclamo de las partes por vicio de nulidad, esa razón que es juez y parte es, precisamente por ello (porque es juez y parte), garantía de neutralidad, porque será siempre razón vuelta contra sí, re-vuelta, *razón re-flexionante*. Una razón escindida que dilata los extremos previniéndose de la tentación al veredicto último y definitivo cuya promesa trae siempre consigo la *razón totalizante*.

Bibliografía citada

- Kant, Immanuel (1938) *La paz perpetua*. Buenos Aires: Araujo.
- Kant, Immanuel (1986a) *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Losada.
- Kant, Immanuel (1986b) *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza.
- Pareyson, L. (1988) “Il pensiero trágico”. En *Filosofia dell'interpretazione* (a cura di Marco Ravera), Torino (Italia): Rosenberg e Sellier, pp. 223-225.
- Ricoeur, Paul (1982) *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus.
- Vernant, J-P. (2002) *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. Barcelona: Paidós.

Carla Wainsztko

El sueño de la razón produce monstruos

I. Introducción

Para el filósofo Enrique Dussel, la modernidad contiene un mito del origen, una saga irracional que oculta ante sus ojos. Así, la “modernidad incluye un concepto racional de emancipación que afirmamos y asumimos. Pero, al mismo tiempo, desarrolla un mito irracional, una justificación de la violencia genocida. Los postmodernos critican la razón moderna como razón del terror; nosotros criticamos a la razón moderna por el mito irracional que disimula” (Dussel, 2001, p. 58).

A ese mito sacrificial, Dussel (2003) lo representa de la siguiente manera:

- 1) La civilización moderna se autocomprende como desarrollada, superior y, por lo tanto, sostiene sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica.
- 2) Esta superioridad obliga a desarrollar a los primitivos, rudos y bárbaros como una exigencia moral.
- 3) El camino de dicho proceso de desarrollo debe ser el seguido por Europa, mandato que implica un desarrollo unilineal que determina nuevamente, sin conciencia alguna, “la falacia desarrollista”.
- 4) Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer la violencia si la misma es necesaria para destruir los obstáculos que se presentan, es decir, debe llevar a cabo una guerra justa de carácter colonial.

5) Esta dominación produce víctimas. Pero, la violencia constituye un acto inevitable que adquiere el sentido de un sacrificio. Por esta razón, el héroe civilizador convierte a sus víctimas —el indio colonizado, el africano esclavizado, la mujer dominada, el medioambiente degradado, etc.—, en el holocaustos de un sacrificio salvador.

6) Para el moderno, el bárbaro es “culpable” de oponerse al proceso civilizador: circunstancia que permite a la “Modernidad” presentarse como el instrumento “emancipador” que libera a sus propias víctimas de esa culpa.

7) Por último, el carácter “civilizatorio” de la “Modernidad” transforma al sufrimiento de las víctimas en un hecho inevitable o, con más precisión, en el costo de la modernización.

Elucidar este mito en el pensamiento kantiano permite recuperar a la razón emancipadora como razón liberadora. Sin embargo, para que ello sea posible, es necesario analizar las potencialidades y los límites de las ideas del filósofo prusiano.

II. El color de la razón

Entre las potencialidades del pensamiento kantiano, se destacan: a) la defensa de la libertad de expresión, pensamiento y publicación; y, b) la vinculación que existe entre la noción de autonomía y la idea de ciudadanía. Aquí, cabe aclarar que ambas cuestiones llevan la impronta de Rousseau. Para éste, la pereza y el dinero constituyen las causas que permiten que algunos piensen y actúen por otros:

Tan pronto como el servicio público deja de constituir el principal cuidado de los ciudadanos, prefiriendo prestar sus bolsas a sus personas, el Estado está próximo a su ruina. Si es preciso combatir en su defensa, pagan soldados y se quedan en casa; si tienen que asistir a la asamblea, nombran diputados que los reemplacen. A fuerza de pereza y dinero, tienen ejército para servir a la patria y representantes para venderla (Rousseau, 1997, p. 50).

Kant, por su lado, considera que “la pereza y la cobardía son las causas de que una gran parte de los hombres permanezca, gustosamente en minoría de edad” (Kant, 1993, p. 18).

Pero, vale la pena agregar que Kant escribe para los burgueses o, con más precisión, para los que pueden “ser agentes multiplicadores de la ilustración”, pueden “pagar” y, en definitiva, pueden defender sus “intereses más genuinamente” si ejercen “la razón y la crítica” (Rossi - Ziblat, 2002, p. 126).

Al respecto, Kant sostiene que los hombres son libres en cuanto hombres, iguales en cuanto súbditos e independientes en cuanto ciudadanos. Ser hombre significa ser “un ser que en general, es capaz de tener derechos” (Kant, 1985, p. 28).

En relación con este punto,

la igualdad general de los hombres dentro de un Estado, en cuanto súbditos del mismo, resulta, sin embargo, perfectamente compatible con la máxima desigualdad, cuantitativa o de grado, en sus posesiones, ya se trate de una superioridad corporal o espiritual sobre otros, o de riquezas externas y de derechos en general (de los que puede haber muchos) con respecto a otros; de tal modo que el bienestar del uno dependa sobremanera de la voluntad del otro (el del pobre de la del rico) y que el uno ha de obedecer (como el niño a los padres o la mujer al marido) y el otro mandarle, o que el uno sirva (como jornalero) mientras el otro paga, etc. (Kant, 1985, p. 29).

La independencia se vincula con el ciudadano en tanto legislador. En este punto, Kant distingue entre el ciudadano del Estado y el ciudadano de la ciudad. Para ser ciudadano del Estado,

la única cualidad exigida para ello, aparte de la cualidad natural (no ser niño ni mujer) es ésta: que uno sea su propio señor (sui juris) y, por tanto, que tenga alguna propiedad (incluyendo en este concepto toda habilidad, oficio, arte o ciencia) que le mantenga: es decir que en los casos en que haya de ganarse la vida gracias a otros, lo haga sólo por venta de lo que es suyo, no por consentir que otros utilicen sus fuerzas; en consecuencia, se exige que no esté al servicio -en el sentido estricto de la palabra- de nadie más que de la comunidad (Kant, 1985, p. 34).

Para comprender mejor quiénes pueden estar al servicio de la comunidad en sentido estricto, Kant recurre a la distinción entre operarios y artífices. La misma puede ser encontrada en los escritos de

Adam Smith. De esta manera, ambos autores limitan la extensión de la ciudadanía a una parte de la sociedad, a la que no está ocupada trabajando para otros.

Esta diferencia puede ser interpretada, al interior de las fronteras europeas. Pero, ¿qué sucede con los habitantes de Asia, Africa y América Latina? ¿Son libres? ¿Son morales?

En el texto *Lo bello y lo sublime*, Kant hace referencias a lo que él denomina las demás partes del mundo:

Encontramos en los árabes los hombres más nobles del Oriente, aunque con una sensibilidad que degenera mucho en lo extravagante. Es hospitalario, generoso y veraz. Pero sus narraciones y su historia, y en general sus sentimientos, van siempre mezclados con algo maravilloso. Su imaginación calenturienta le hace ver las cosas en formas monstruosas y retorcidas, y hasta la difusión de su fe religiosa fue una gran aventura (Kant, 1957, p. 77).

Respecto de los africanos, sostiene:

Los negros de Africa carecen por naturaleza de una sensibilidad que se eleve por encima de lo insignificante. El señor Hume desafía a que se le presente un ejemplo de que un negro haya mostrado talento y, afirma que entre los cientos de millares de negros transportados a tierras extrañas, y aunque muchos de ellos hayan obtenido la libertad, no se ha encontrado uno solo que haya imaginado algo grande en el arte, en la ciencia o en cualquiera otra cualidad honorable, mientras entre los blancos se presenta frecuentemente, el caso de los que, por sus condiciones superiores, se levantan de un estado humilde y conquistan una reputación ventajosa. Tan esencial es la diferencia entre estas dos razas humanas; parece tan grande en las facultades espirituales como en el color (...) los negros son muy vanidosos, pero a su manera, y tan habladores que es preciso separarlos a los golpes (Kant, 1957, p. 78).

Es interesante remarcar que el valor que le daba Kant al sentido de la comunidad, no parece ser importante cuando los desarraigados son los africanos. Además, golpear es una manera extraña de expandir la ilustración y el progreso.

Siguiendo a Kant, es posible establecer una distinción entre educar, instruir, entrenar y adiestrar. Así, las actividades de educar e instruir están reservadas a los hombres blancos. En cambio, las de entrenar y adiestrar están destinadas a los esclavos, a los salvajes.

Kant, según Neugebauer, aconseja “usar una caña de bambú partida en vez de un látigo para que el negro sufra mucho dolor (porque la gruesa piel del negro no recibiría suficiente agonía con un látigo) pero sin morir” (Neugebauer, 1990, p. 225).

Se los esclaviza, se los entrena y, en definitiva, se los convierte en mano de obra europea. Esta práctica comercial constituye una de las fuentes que Kant utiliza para sus descripciones raciales “despreocupado de las exageraciones y los sensacionalismos de la ficción heroica europea, mercantilista, civilizatoria y misionera evangelista que invade la mayoría de las narraciones del siglo XVIII de los encuentros de los europeos con el resto del mundo” (Eze, 2001, p. 246).

De este modo, la lectura de libros de viajes que publicitan la expansión y la explotación sustituye a los trabajos de campo:

Parecía no importar para las clases de Kant de antropología o geografía física si el alumno-investigador simplemente leía una novela de viajes o realmente lo vio in situ, que es costumbre en China abandonar niños, enterrarlos vivos en Brasil, estrangularlos entre los esquimales o que los peruanos son gente simple porque ponen todo lo que se les da en la boca (Eze, 2001, p. 246).

A Kant parece haberle satisfecho estos textos para ampliar sus conocimientos. Por ello, continúa:

Entre los salvajes, no hay ningún pueblo que muestre un carácter tan sublime como los de Norteamérica. Tienen un fuerte sentimiento del honor, y además de buscar para conquistarlo aventuras en vastas extensiones, evitan con mayor cuidado la menor transgresión en este punto cuando un enemigo de dureza parecida procura arrancarles lamentos con crueles torturas (Kant, 1957: 79).

III. Civilización y barbarie

Sin embargo, en *La paz perpetua*, Kant cuestiona la conducta "inhospitalaria" de los Estados civilizados de Europa:

Sobre todo los comerciantes, espantan las injusticias que cometen cuando van a 'visitar' extraños pueblos y tierras. Visitar es para ellos lo mismo que 'conquistar'. América, las tierras habitadas por los negros, las islas de la especiería, el Cabo, era para ellos, cuando los descubrieron, países que no pertenecían a nadie; con los naturales no contaban (Kant, 1995, p. 228).

¿A qué se debe la empatía repentina con los habitantes de extraños pueblos y tierras? Una primera lectura permite dilucidar que más que sentimientos compasivos hacia los Otros, subyace una crítica a la civilización occidental europea. Pero, lo que también está cuestionando es la esclavitud como modo de enriquecimiento:

Lo peor de todo esto o, si se quiere, lo mejor desde el punto de vista moral es que las naciones civilizadas no sacan ningún provecho de esos excesos que cometen; las sociedades comerciales están a punto de quebrar; las islas del azúcar -las Antillas-, donde se ejerce la más cruel esclavitud, no dan verdaderas ganancias, a no ser de un modo muy indirecto y en sentido no muy recomendable, sirviendo para la educación de los marinos que pasan luego a la Armada; es decir para el fomento de la guerra en Europa (Kant, 1995, p. 229).

No obstante, esta diatriba contra las naciones civilizadas, no necesariamente presume la creencia metafísica de que la existencia europea es igual a las otras formas de vida humana. Al respecto, recuerda que si los habitantes de Tahití no hubieran sido visitados por la civilización occidental europea, estarían destinados a vivir en una tranquila indolencia por cientos de siglos.

Esta figura de la indolencia nos recuerda a la insociable-sociabilidad. Los habitantes de Tahití quieren, según Kant, vivir en la pereza y en la cobardía. Pero, la naturaleza, de la mano de los conquistadores, los empuja como al resto de los "salvajes" al mundo de la competencia, del trabajo, del progreso y del poder.

Dicha naturaleza, que también es entendida como Providencia, supone que los bárbaros existen para ser visitados, para que las

naciones autodenominadas civilizadas desarrollen el proyecto de la modernidad.

El problema se suscita cuando -al hablar de ilustración, modernidad y razón-, se confunden, en palabras de Dussel, la "universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemonizada por Europa como centro" (Dussel, 2003, p. 48).

La razón también hoy está habitada por monstruos. Al discurso eurocéntrico, se le ha sumado el relato del imperio norteamericano que retoma, una y otra vez, categorías misioneras. Conquistar, civilizar, visitar y democratizar, devienen sinónimos en América Latina, África y Asia.

La razón instrumental sigue sentenciando a los habitantes del Tercer Mundo al sacrificio ritual de la muerte y la pobreza. Por ello, la praxis descolonizadora debe descubrir el momento irracional de la modernidad. Es tarea de los condenados de la tierra reconocer y desarmar las bases metafísico-especulativas de los imperativos eurocéntricos y norteamericanos que nos han mantenido y todavía nos mantienen en la dependencia.

Bibliografía citada

Dussel, Enrique (2001) "Eurocentrismo y Modernidad (Introducción a la lectura de Frankfurt)". En *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires Ediciones del Signo

Dussel, Enrique (2003) "Europa, modernidad y eurocentrismo". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: Clacso.

Eze, Immanuel (2001) "El color de la razón". En *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Kant, Immanuel (1957) *Lo bello y lo sublime*. Madrid: Espasa-Calpe.

Kant, Immanuel (1993) *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Tecnos.

Kant, Immanuel (1985) "De la relación entre teoría y práctica en el derecho político". En Kant, I., *Filosofía de la historia*. México: FCE.

Kant, Immanuel (1995) *La Paz Perpetua*. México: Porrúa.

Neugebauer, Christian (1990) “Sabia filosofía: pensadores indígenas y el debate moderno sobre la filosofía africana”. En *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Rossi, María José - Ziblat, Silvia (2002) “Opinión pública, virtud y emancipación. Cometarios y notas a ¿Qué es la Ilustración? de Immanuel Kant”. En *Diaporías*, 1. Buenos Aires.

Rousseau, Jean-Jacques (1997) *El contrato social*. México: Porrúa.

Serrequeberhan, Tsenay (2003) “La crítica al eurocentrismo y la práctica de la filosofía africana”. En *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Esteban Ierardo

La estética kantiana y la experiencia de la belleza

Descartes inició la aventura. El mundo de la experiencia es tierra movediza, arena precaria. Es el paisaje de la fragilidad donde se hunden los principios sólidos. En las dunas de la materia y el espacio, vive el error, la opinión de piel tornadiza, las torres elevadas sobre tradiciones que se repiten sin pensamiento ni demostraciones de sus certezas. La verdad firme no se halla en el afuera, ni en las colisiones de los sistemas filosóficos, o el perfeccionamiento de retóricas escolásticas.

La verdad reposa en la interioridad. En el yo, la conciencia, el alma, la mente, lo psíquico no espacial. En el sujeto. El sujeto que vuelve sobre sí mediante un método, e intuye su propia presencia. Y las formas intelectuales de su arquitectura conceptual.

Con Descartes, el sujeto se abre al discurso de una verdad fundamentada mediante el pensamiento que, luego de descubrirse a sí mismo, actúa como sustancia que ordena y explica el mundo natural y el universo abrazado por la mirada de la ciencia moderna. Con Descartes, comienza un realismo trascendental. Una fundamentación de la existencia y la realidad del mundo exterior. Del mundo que trasciende al sujeto y que halla todavía en Dios al garante de que la idea de que existen cosas, cuerpos y colores en el espacio, es efectivamente verdadera.

Y luego es Kant.

Junto con Berkely, Fichte, Schelling, Hegel, Kant consume el salto idealista. El sujeto ya no encuentra afuera un mundo preexistente permeable a la *diegesis* o explicación racional. El sujeto ahora crea. Crea lo conocido, lo representado, el objeto, el horizonte de toda experiencia posible, la arquitectura universal y objetiva de la naturaleza. Como en la teoría artística romántica, el sujeto ya no es espejo, sino candil o lámpara que, detrás de su desbordamiento, desde la interioridad del sujeto, abre el afuera, proyecta el espacio y el tiempo, el tejido de los objetos de nuestra experiencia. El candil romántico es afín a la revolución copernicana kantiana.¹ El humano, el sujeto-tierra, antes giraba en torno al sol-centro, al sol-objeto, una realidad o ser que ya era. Ahora, el círculo de los objetos evoluciona en derredor del sujeto-sol, el sujeto a priori que despliega la realidad cognoscible. Pero el sujeto del idealismo kantiano no padece aún la ambición del conocimiento total del Espíritu Absoluto hegeliano. Donde en Hegel hay infinitud y absoluto, en Kant pulsa la finitud y la limitación del conocimiento. La metafísica platónica o escolástica puede pretender el conocimiento de un ser absoluto en cuanto éste se pone a sí mismo, como *causa sui*, libre de toda exigencia o condición ontológica previa. Mas el sujeto kantiano no conoce desde una primigenia libertad total; sólo puede conocer desde condiciones de posibilidad a priori. La conciencia del conocimiento condicionado emerge desde el resplandor de las lanzas de la crítica cuando éstas atraviesan el torso de toda metafísica dogmática, de toda razón pura que pretende conocer la totalidad última y eterna. La razón que se autocomprende y se autocrítica demuestra que el sujeto de conocimiento no puede romper la coraza de su propia limitación. El sujeto sólo convive con aquello que surge desde sí mismo, desde un horizonte *a priori* y trascendental. La finitud del sujeto se evidencia en la necesidad de la receptividad de una materia dada o preexistente que le es dada a la facultad de la sensibilidad. El rumor del conocimiento se inicia así en las sensaciones aún sin forma, incapaces de transmutar su caos originario en objetos.

El sujeto kantiano (el sujeto de la apercepción trascendental) mediante la proyección de un espacio-tiempo que le es propio, que no

¹ Sobre la metáfora del espejo y la lámpara, véase Abrahms (1990).

preexiste en el afuera, y por medio de la aplicación de las categorías del entendimiento, procreará la posibilidad de proposiciones con valor cognoscitivo respecto a los objetos que se muestran como fenómenos. Pero el sujeto sólo conoce lo que él mismo constituye o crea. Por lo que lo nouménico o incognoscible surgirá como región sin significado o entidad propia; es aquello que puede pensarse o postularse (Dios, la inmortalidad del alma, el mundo como totalidad); pero que nunca será parte del conocimiento posible y legítimo.

La finitud del conocimiento se compensará con el contacto de lo absoluto en el terreno de la ley moral, en la dinámica de la autonomía de la razón práctica. En la adecuación de la máxima de una acción al imperativo categórico que late en la ley moral, el hombre reencuentra la magnificencia de una experiencia absoluta. Pero que es en el obrar, no en el conocer. Por lo que el deseo y la voluntad, la racionalidad práctica, y el conocer de la razón teórica, el conocer de la naturaleza bajo las leyes de la causalidad, quedan separados.

Inicio de la escisión trágica del sujeto dual, continuidad kantiana de las figuras anteriores de una subjetividad fragmentada en Occidente.²

El entendimiento con sus categorías (la causalidad entre ellas) constituye el horizonte universal de la naturaleza, un orden a priori, e invariable en cuanto a su estructura trascendental. En el caso de que primero es lo universal, y luego se le integra lo particular, los juicios son *determinantes*. Si primero es lo particular que luego debe subsumirse en lo universal, el juicio será *reflexionante*. El territorio de las particularidades no es estático. Crece y se expande mediante la indagación científica. Las ciencias particulares exploran la realidad, descubren nuevas propiedades y relaciones de los seres y los objetos, integran sus nuevas conquistas particulares en el marco general, universal, de la naturaleza. El científico busca subsumir leyes empíricas y particulares dentro de otras más generales. Las leyes no se agregan simplemente. Se interrelacionan e integran dentro del sistema de la naturaleza. Esta integración sólo

² La subjetividad fragmentada que puede hallarse, por ejemplo, en la antropología platónica, cristiana y cartesiana.

es posible en tanto supongamos una finalidad en el mundo natural; es la suposición según la cual la naturaleza es una unidad inteligible que integra en su orden a priori las nuevas leyes empíricas. Esta unidad supone una naturaleza como si hubiera sido creada por una inteligencia divina y suprema (Kant, 1977, p.25).

El principio de la finalidad, o juicio teleológico, es sólo regulativo. No constituye la posibilidad misma de la realidad, como sí lo hace la categoría de la causalidad. Es por lo tanto subjetiva y a priori. El juicio estético, el juicio vinculado a la valoración de la belleza y su generación de placer, será también apriorístico y subjetivo. Kant así, en su *Crítica del juicio*, pensará la estética más allá de las apreciaciones personales respecto a lo que es bello. Como veremos a continuación, el pensador de la mirada trascendental iniciará la reflexión que descubrirá la estética como sitio de la liberación de los objetos de la naturaleza, y como placer de la reintegración o reconciliación del sujeto, antes herido por el dolor, por el displacer de la dualidad.

Baumgarten elabora la estética racionalista. Los juicios estéticos son universales en tanto perciben, aunque fuera confusamente, la perfección del objeto. Desde otro acantilado del pensamiento estético, los empiristas aseguran la imposibilidad de todo juicio estético universal, dado que la apreciación de lo bello es sólo una impresión subjetiva. Lo bello para Kant no es ni un estado propio del objeto percibido ni una percepción agotada en la mera subjetividad de los individuos.

La estética kantiana se suspende sobre una primera afirmación o principio: «Lo bello es el objeto de un placer desinteresado» (Kant, 1977, p. 70). La experiencia estética no surge del deseo, de la expectativa de un embargarse en una sensación de agrado. Lo desinteresado alude a la índole esencialmente contemplativa del placer estético. La percepción de lo bello no es inicio de una senda de medios hacia un fin específico. En la dimensión estética, el sujeto se emancipa de una acción orientada hacia un logro particular. Por otro lado, el conocimiento estético bulle sin conceptos, sin el imperativo de una demostración conceptual o justificación lógica del singular contenido de belleza del objeto bello. La belleza no expresa al objeto en sí mismo, no revela así un concepto universal y necesario que determine lo bello de una cosa, sea ésta un lago, una

rosa, un paraje nevado o el cuerpo ondulante y espumoso del mar. El objeto bello no posee explicación, es indefinible, inútil y gratuito. No es efecto de un concepto ni, como observamos antes, de una finalidad.

Pero la ausencia del concepto no significa ausencia de forma. El juicio estético expone una forma universal y a priori de la experiencia. «La belleza es la forma de la finalidad de un objeto en cuanto ésta es percibida sin la representación de un fin» (Kant, 1977, p. 114). El juicio estético es una «finalidad sin fin», el objeto experimentado desde el placer estético es libre de toda finalidad, de todo concepto. El juicio estético siempre se remitirá a la percepción de un objeto singular, en un sitio particular del espacio y el tiempo. Pero la experiencia de este objeto bello concreto, empírico y singular, se despliega como universal dado que puede afectar a la diversidad de los sujetos. Lo bello no desciende desde un mero concepto; sólo nace cuando el objeto afecta a un sujeto. La belleza no brota del objeto mismo sino del modo como un sujeto lo percibe; y esta recepción sí adquiere la condición de una forma apriorística y universal.

La universalidad del juicio estético satisface al entendimiento y su determinación de un orden general. Pero lo universal del juicio estético carece de un concepto dado, carece de un fin, está libre de una ley condicionante; es una «legalidad sin ley». La imagen de la belleza experimentada por el sujeto nace así de la imaginación, de la imaginación estética. Entonces, «sea lo que sea el objeto (cosa o flor, animal u hombre), no es representado y juzgado en términos de su utilidad, ni de acuerdo con cualquier propósito al cual pueda servir, ni tampoco en vista de su finalidad...En la imaginación estética, el objeto es representado más bien libre de todas esas relaciones y propiedades, siendo libre él mismo» (Marcuse, 1983, p.167). La imaginación se representa ahora un objeto liberado. La belleza de un girasol no obedece a un concepto universal o a un propósito utilitario. La belleza de la planta, cuyo vegetal cuello sigue el baile del sol en el cielo, existe en la libre imagen imaginada por el sujeto. La experiencia estética, en lo que posee de universal, remite al entendimiento. Pero la imagen bella de la planta se origina en la respuesta imaginativa del sujeto afectado por ella. El placer frente al objeto bello entonces sería el resultado de la armoni-

zación entre el entendimiento y su objetividad, y la imaginación como sensual y espontánea respuesta del sujeto. El placer surge de esta armonía entre lo racional y universal, y lo imaginativo y subjetivo. Lo conceptual y lo sensual se reconcilian. El sujeto recobra su unidad.

En la imaginación estética, a su vez, actúa una doble fulguración de la libertad. La libertad en cuanto producción imaginativa de la imagen bella desde la que se experimenta un algo. Y la libertad del objeto que ya no se muestra sometido a la repetición de una ley. El objeto bello irradia el brillo de una presencia libre de todo interés o finalidad. La libertad, entonces, no pertenecerá únicamente al campo de la autonomía de la moral, de la razón práctica. La libertad no es sólo moralidad autónoma; es también libertad estética. La libertad se expande en la belleza del objeto como fuente de un placer desinteresado en el sujeto.

Pero lo estético prelude lo moral.

La estética señala, por vía indirecta o simbólica, la ley moral que se da a sí misma sin someterse a ninguna legalidad previa. La belleza así es «símbolo de la moral» (Kant, 1977, parágrafo 5).

La libertad moral se reconcilia con una naturaleza que, gracias a la imaginación estética, se hace libre, y supera su anterior existir bajo el entendimiento, y su orden necesario. La libertad del sujeto ahora impregna la polifonía de formas de la naturaleza.

Un señorío de la libertad del sujeto es también, y esencialmente, la creación artística. Kant pensará la diferencia entre belleza natural y arte. En el arte impera una obra o producir (*agere*); por su parte, lo bello de la naturaleza deriva de un mero hacer (*facere*). El arte es la obra (*opus*) que surge por medio de la libre voluntad creadora, del talento natural del genio que le confiere una regla al arte. Apreciar los objetos bellos es parte del gusto; su creación es atributo del genio. El genio apela al entendimiento como forma ordenadora de una imaginación desenfrenada. La belleza natural, valorada principalmente como producto de la naturaleza, carece de la mediación de una voluntad creadora. A su vez, «la naturaleza era bella cuando al mismo tiempo parecía ser arte...» (Kant, 1977, p. 235). Lo natural fulgura con el aura de lo bello cuando parece derivado de una activa libertad creadora. Sin embargo, la belleza

natural sin la mediación del sujeto y del arte, en su simple inmediatez, no podría igualar el poder de la belleza artística nacida del genio creador.

Pero la belleza no agota la experiencia estética. También lo sublime invade el pulso humano.

La preocupación kantiana por la diferencia entre lo bello y lo sublime comenzó ya en el estadio juvenil y precrítico de su pensamiento.³ Lo bello siempre resplandece a través de las formas de lo visible y limitado. Lo bello es aprehensión de un objeto limitado, medido. Lo sublime, en cambio, es el reino de lo desmesurado, lo inacabable, lo ilimitado. Lo sublime matemático es la experiencia de la grandeza desmesurada. Es la bóveda estrellada del cielo. Lo sublime dinámico es la potencia desmesurada. Es la violencia desahogada de una tempestad, la roja lava de las laderas de un volcán; la exaltada caída del agua de una cascada. Lo sublime, lejos de empequeñecer al hombre, lo eleva, lo afirma en su propia grandeza porque «la sublimidad no está encerrada en cosa alguna de la naturaleza, sino en nuestro propio espíritu, en cuanto podemos adquirir la conciencia de que somos superiores a la naturaleza dentro de nosotros y por ello también a la naturaleza fuera de nosotros» (Kant, 1977, p.163). Lo sublime, como potencia incontenible es propiciada por la naturaleza. Pero la experiencia de la sublimidad como tal sólo acontece en el sujeto. Por lo que la capacidad humana de pensar la determinación de lo sublime asegura la superioridad humana sobre la exterioridad del mundo natural, incapaz de la experiencia de un estado de desmesurada potencia.

Y es oportuno ahora atender a una propagación de la reflexión estética kantiana sobre la belleza en las cercanas colinas de la teoría romántica del arte. En la interpretación de Marcuse, Schiller continúa el poder reconciliador de opuestos que aflora en la estética kantiana. El romántico autor de *Wallestein*, critica y supera, acaso, al Kant de la *Crítica de la razón práctica*.

En sus *Cartas sobre la educación estética del género humano*, Schiller introduce el ideal de una libertad superior a la autonomía de la ley moral. La facultad de juzgar actuaba en Kant como terce-

³ Véase Kant (1995).

ra facultad mediadora entre la razón teórica y la razón práctica. En Schiller existe también un esquema tripartito, una visión del sujeto compuesta por una trilogía de instintos. En el hombre prima un «impulso sensual», el orden de los sentidos, el cuerpo, la materia, lo particular, la existencia que atiende a los mandatos biológicos y las exigencias externas. El «impulso de la forma» es la aceptación de un principio interior, racional, necesario y ordenador. Ambos impulsos lanzan al sujeto a la turbulencia opresiva de la no libertad. Que se expresa como dimensión externa, fáctica, de la necesidad (a la que se halla sometido el cuerpo y su sensualidad); y la dimensión interna de subordinación a la ley, a la ley moral. El hombre es constreñido así desde la exterioridad biológica, y desde la interioridad racional y moral. Ésta es la realidad dada y establecida sobre el sujeto. La libertad genuina sólo erupciona en la salida de la realidad como necesidad o seriedad. El arte crea lo innecesario, lo inútil, el accesorio, el ornamento cuya intención es el embellecer. La libertad artística crea la belleza innecesaria mediante el juego. No se trata de un *pathos* lúdico que juegue con algo en particular. Es el juego como dimensión plena de la libertad y la vida. Es despliegue (*schein*). Es el tercer instinto, el instinto de juego. El instinto que guía la acción humana hacia el descubrimiento de la postergada sociedad libre. Sólo mediante la libertad estética se arribará a la libertad política.

En la síntesis entre Freud y Marx que ensaya Marcuse, la civilización en general, y la sociedad capitalista como manifestación de la modernidad, nace de una represión básica de los instintos. La opresión capitalista no sólo se construye sobre el mercado y trabajo alienado. Es inicialmente también un exceso en la represión instintiva indispensable para la fundación de lo social. Este exceso represivo se encarna en un «principio de actuación», bajo cuya sombra el trabajo se denigra en plusvalía y alienación. La sofocación capitalista de lo humano niega la espontaneidad del juego, el poder más alto de la libre creación artística. Cuando la utopía ya no sea lejanía, sino calor de un cuerpo libre y un espíritu expandido, nacerá la «civilización humana genuina», y «el hombre vivirá en el despliegue, el fausto antes que en la necesidad» (Marcuse, 1983, p.175).

En la estética kantiana el hombre se reintegra en una unidad placentera. Y el objeto se libera, no en su pura existencia fáctica, sino en su ser percibido por el sujeto. La naturaleza pareciera así que ingresa en el prado radiante de la libertad; ya no sería sólo la estructura invariable exhalada por el sujeto de conocimiento. Sin embargo, estimamos que la naturaleza encendida por la imaginación estética kantiana desconoce una forma originaria de la libertad. La naturaleza, el orden universal de la materia, que podría ser belleza con independencia del sujeto. Son conocidas las razones kantianas para negar el conocimiento de esa realidad natural preexistente, que trasciende o supera al sujeto. El sujeto sólo comprende el afuera desde la mediación de su estructura cognoscitiva a priori. El sujeto nunca ve lo que es, sino lo que su mirada le permite abrazar y conocer. La finitud del sujeto se convierte así en la única playa donde las olas de un mundo posible y «real» pueden entregar su rumor continuo. Las cosas mismas, una naturaleza sin hombre, sin sujeto, es postulable, es pensable. Pero no es habitable; es lugar negativo, sin significado ni real existencia. La modernidad kantiana se contenta con la libertad estética del sujeto, o de un objeto que sólo es en tanto es percibido como libre forma desinteresada por ese sujeto. La naturaleza en su orden necesario, y en su posible libertad en el juicio estético depende del monárquico sujeto moderno.

Lo sublime pareciera una senda de una potencia desmesurada que podría anonadar al sujeto, y restituirle la sospecha de una naturaleza cuyo poder prescinde de su mirada. Pero para Kant, como antes observamos, aún la experiencia de lo sublime dinámico agranda y consolida la autovaloración exaltada del sujeto.

La teoría estética de la «finalidad sin fin» celebra lo bello en la propia mirada; inhibe así toda apertura a la alteridad de la belleza que resplandece donde el sujeto se extingue o desaparece. Se elabora entonces una estética de lo bello *para* el sujeto donde se pierde la *alteridad* de lo bello. Esa belleza que las montañas y los ríos ya poseían, antes que el hombre caminara en la tierra sin entender. La belleza que no precisa del sujeto que le permita a los objetos ser. La belleza del cielo sembrada de lluvias. Que acaso imaginó la gran fuerza misteriosa. Que ahora se oculta. Pero que aún respira en el viento.

Bibliografía citada

- Abrahms, M. (1990) *El espejo y la lámpara*. Buenos Aires: Nova.
- Colomer, Eusebi (1993) *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. La filosofía trascendental*. Barcelona: Herder.
- Kant, Immanuel (1977) *Crítica del Juicio*. Madrid: Espasa Calpe.
- Kant, Immanuel (1995) *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, Madrid: Alianza.
- Kant, Immanuel (1975) *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Espasa Calpe.
- Marcuse, Herbert (1983) *Eros y civilización*. Madrid: Sarpe.
- Schiller, J.C.F. (1991) «Cartas sobre la educación estética», en *Escritos sobre estética*. Tecnos: Madrid.

Sebastián Carassai

¿Una fenomenología en Kant?

La filosofía moderna ya había recorrido un largo camino cuando la filosofía crítica kantiana hace su aparición en la Europa del último tercio del siglo XVIII. Sin embargo, hasta Kant, cierto eco del escolasticismo medieval aun resonaba con no poca fuerza dentro de una de las principales corrientes filosóficas, y ello bastaba para que, desde la arena filosófica opuesta, se desafiara íntegramente la autoridad de su palabra. En el prefacio a la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, hacia 1781, Kant llama a los primeros dogmáticos, señalando en ellos la soberbia de una razón despótica, y a los segundos escépticos, indicando su empeño en demoler cada atisbo de conocimiento sólido. De este modo, Kant justifica la necesidad de su intervención, que no puede cobrar otra forma que no sea la de una crítica de la razón, dado que es ella quien nos entusiasma con los dogmáticos y luego nos decepciona con los escépticos, nos seduce con Descartes o Leibniz y nos abandona con Montaigne o Hume.

Ahora bien, si la filosofía crítica kantiana logra acallar el eco de la “antigua barbarie” oscurantista en la filosofía moderna y alejar el fantasma de un posible derrumbe del edificio del conocimiento vía razonamientos escépticos, no es tanto porque proponga novedosas respuestas a viejas preguntas sino porque reemplaza cabalmente la naturaleza de estas últimas, abriendo un nuevo campo para el pensamiento. Las preguntas de Kant dejarán de estar orientadas hacia las cosas o hacia el conocimiento de las cosas y comenzarán

a dirigirse hacia la posibilidad del conocimiento y de las cosas. Nuestra hipótesis es la siguiente: al plantear Kant preguntas cuya naturaleza es de un signo completamente distinto al de las que se formulaban anteriormente, es decir, al preguntar ya no por lo existente sino por las condiciones de posibilidad de lo que existe, funda, entre otras cosas, las bases para una moderna fenomenología como ciencia de lo que aparece, en tanto que aparece.

En la relación que a grandes rasgos podemos señalar como de sujeto-objeto, el problema para Kant ya no será de qué modo el sujeto conoce el objeto (si a partir de reglas para la formación de juicios y conceptos impresas por un ser superior o en virtud de la información que los órganos sensoriales captan) sino cómo es posible que la representación que se produce en el sujeto corresponda a -o concuerde con- la realidad del objeto¹. Si hiciéramos el esfuerzo de imaginar respuestas a esta pregunta a cargo de las corrientes filosóficas que antecedieron a Kant, encontraríamos, probablemente, a los empiristas afirmando que los objetos existentes en el mundo transmiten -vía nuestra capacidad sensorial- a nuestra mente -tabula rasa- lo que ellos son, y a los racionalistas indicando que no puede sino haber concordancia entre objeto y sujeto, dado que el artífice del mundo no ha puesto en éste objetos para engañarnos sino para motivarnos a conocerlos adecuadamente. Digamos que el denominador común que une estas respuestas es que el sujeto y el objeto guardan entre sí una relación inmediata, directa, sin intermediarios, sin mediaciones.

Ahora bien, lo que indirectamente ha traído Kant al plano de la discusión es la propia relación sujeto-objeto. Lo que nunca había sido puesto en discusión hasta Kant es la existencia efectiva de un

¹ Cuando Kant se aviene a dividir la lógica general en analítica y dialéctica comienza preguntándose: “¿Qué es la verdad?”, y luego de una breve ironía responde: “La definición del nombre de verdad, de que es la conformidad del conocimiento con su objeto, ya está admitida y supuesta en esta obra...” (Kant, 1992, Tomo I, pp. 206-207). Más adelante, en una aposición realizada al pasar, en el capítulo acerca del fundamento de la distinción entre fenómeno y noúmeno desarrollado en el Libro II -capítulo que nos interesa especialmente -, escribe, a propósito de las reglas del entendimiento, que “la concordancia de nuestro conocimiento con los objetos” es lo que él entiende por verdad (Kant, 1992, Tomo II, p. 10).

mundo fuera de nosotros al que nuestro conocimiento se dirige.² Kant pregunta por la correspondencia entre lo representado en el sujeto y lo dado en la experiencia, y en el mismo movimiento, se interroga por el fundamento (posibilidad) de lo “dado en la experiencia”.³ Dicho de otro modo: ¿cómo es posible lo “dado en la experiencia” y cómo es posible que “lo dado en la experiencia” corresponda con el concepto que el sujeto tiene de ello?

La respuesta de Kant ocupa buena parte de la *Crítica de la razón pura*, y por lo tanto, no cometeremos aquí el equívoco de pretender sintetizar en un puñado de comentarios un desarrollo tan meditado y complejo. Trataremos de decir lo imprescindible, sabiendo que damos por supuestos muchos desarrollos en los que deberíamos ahondar si otro fuera el propósito de este ensayo, para llegar prontamente al punto que nos propusimos: señalar de qué modo Kant deja sentadas las bases para una moderna fenomenología como ciencia de lo que aparece, en tanto que aparece.

Para avanzar tan rápido como podamos hacia nuestro punto conviene auxiliarnos con un ejercicio que el mismo Kant propone en su *Crítica*: tomemos el concepto de un objeto de la experiencia, por ejemplo -proponemos nosotros-, un rascacielos; todos tenemos una idea⁴ de lo que es un rascacielos. Ahora instiguemos a

² Esta novedad introducida por Kant debe ser entendida en los términos sugeridos por Jaspers: “La cuestión misma debe ser planteada en términos más radicales; he aquí lo nuevo del pensar kantiano. Kant la plantea en profundidad, porque pone en cuestión lo hasta entonces dado por supuesto: la misma existencia de la relación sujeto-objeto. Aquellos pensadores citados por él, y todos los otros, se habían mantenido en el punto de vista de la conciencia natural, donde -ya sea en este mundo o en el más allá, ya sea en el conocimiento del mundo o en el de Dios- lo último, no-franqueado, es que tenemos ante nosotros objetos y que estos objetos son reales; que los vemos, oímos, pensamos y conocemos; que vamos intencionalmente enderezados a ellos; que nosotros mismos somos, como ellos, reales. Ciertamente, se había planteado la cuestión de la concordancia entre lo pensado y el objeto, pero no la de cómo es posible la relación sujeto pensante-objeto, qué son el uno y el otro y entre qué hay, propiamente, concordancia” (Jaspers, 1995, pp. 208-209).

³ Las comillas indican que la expresión “dado en la experiencia” conviene que no se tome literalmente, dado que, según veremos, el propio Kant nos previene acerca de que este *dar* es más bien un *hacer*.

⁴ El término “idea” no debe entenderse aquí en sentido kantiano sino como simple representación.

nuestra imaginación a que lo desprovea de color (ahora es, en nuestra imaginación, incoloro), de consistencia (ahora no es ya ni duro ni blando), de peso (ahora no es ya ni pesado ni liviano), en definitiva, a restarle “todo lo que tiene de empírico” (Kant, 1992, Tomo I, p. 150); finalmente, preguntémosnos: ¿ha quedado algo allí donde había antes el concepto de un rascacielos? La respuesta es afirmativa: el espacio que él ocupaba permanece. Es decir: podemos imaginar edificios enormes y pequeños, podemos imaginarlos ahora ocupando una manzana de nuestro barrio, ahora la ciudad entera, ahora apenas un rincón de nuestra mesita de luz, sin embargo, no podemos imaginarnos un edificio ahora ocupando un espacio y ahora no. Siempre, en cualquier experiencia que me represente, ya sea real o ilusoria, lo ocupa. Podemos pensar espacios sin objetos pero nunca objetos sin espacio⁵. La conclusión de Kant es que si no podemos quitar el espacio de un objeto de nuestra experiencia posible es porque el espacio no le pertenece a ese objeto, o, al menos, no del mismo modo en que le son propios el color, la consistencia, el peso o la penetrabilidad. Un ejercicio similar podría hacerse en lo que respecta al tiempo⁶ y llegaríamos a una misma conclusión: no podemos imaginarnos un objeto de la experiencia posible ahora habitando un tiempo, ahora no. Siempre, cada vez que se nos presenten a nuestra conciencia objetos de la experiencia, lo harán bajo la forma espacio-temporal.

Esto no significa, en modo alguno, negar que los objetos de la experiencia posible, por caso, el rascacielos, no ocupen un espacio o un tiempo, ni tampoco afirmar que, lo que sería también un absurdo para Kant, ocupen un espacio y un tiempo irreal. El espacio y el tiempo han dejado de ser considerados una propiedad de las cosas; ya no son simples relaciones entre cuerpos, como postulaba Leibniz⁷. El espacio y el tiempo constituyen la forma subjetiva

⁵ Estamos refiriéndonos a los objetos de la experiencia y no a aquellos que no forman parte de ella ni siquiera como posibilidad.

⁶ Existe, sin embargo, una diferencia entre el espacio y el tiempo: mientras el primero es la forma de la intuición de todos los objetos de la experiencia posible, o dicho de otro modo, del mundo exterior, el tiempo es también la forma de la intuición interna, esto es, “de la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interior” (Kant, 1992, Tomo I, p. 186).

⁷ La disputa con Leibniz es evidente y explícita. Kant comienza a tratar el concepto de espacio interrogándose: “¿Qué son, pues, Tiempo y Espacio? ¿Son

(esto es, propia del sujeto) de intuición de los objetos en la experiencia. No hablan de la irrealidad del objeto sino, más bien, de la realidad del sujeto. Esta es la “gran iluminación” que más de diez años antes de publicarse la *Crítica de la razón pura* Kant advierte en sus meditaciones.

Así, una facultad del sujeto como la sensibilidad, hasta Kant considerada como una capacidad pasivamente receptiva, deviene en actividad interna del sujeto, otorgando no el contenido sino la forma de aquello que se percibe. La sensibilidad es algo distinto del conjunto de sensaciones (intuiciones empíricas) que capta: es la facultad que tiene el sujeto de dar lugar a (o de hacer posible) esas sensaciones mediante la forma espacio-temporal (intuición pura). Entiéndase bien: la sensibilidad sigue siendo una facultad receptiva pero esta recepción está caracterizada ahora como actividad, porque es la propia sensibilidad la que contiene a priori las condiciones de posibilidad (espacio y tiempo) de la experiencia sensorial.

Razones de mucha importancia pero que no cabe analizar aquí llevan a Kant a considerar al espacio y al tiempo como formas de la intuición y no como formas del pensamiento. Anotemos, nuevamente sin desarrollarlo, que para Kant el pensamiento también tiene sus formas puras, pero ellas no son intuiciones sino conceptos o categorías. Retomando nuestro ejemplo inicial, la sensibilidad no capta el “edificio” sino que otorga la forma bajo la cual ese conjunto indeterminado de sensaciones diversas y dispersas son intuitadas; para que ese desorden de color, consistencia, peso, etc. presentado a nuestra intuición, pueda ser re-presentado a nuestro pensamiento, otra capacidad diferente de la sensible debe operar el ordenamiento: el entendimiento. No podemos tener nunca un concepto de “edificio” si, independientemente de todo lo que captamos del mundo exterior, no poseemos en nuestro entendimiento la capacidad de ordenar (es decir, de enlazar, de relacionar, de unir) lo diverso y producir los objetos en la forma bajo la cual podemos pensarlos. Encontramos, así, que no podríamos pensar-juzgar ese caos de sensaciones captadas espacio-temporalmente como un “edi-

seres reales? ¿Son solamente determinaciones o relaciones de las cosas, que, sin embargo, pertenecerían también a las cosas en sí, aunque no fueran percibidas?” (Kant, 1992, Tomo I, p.175).

ficio” sino tuviéramos, por ejemplo, la categoría de sustancia, que nada nos dice sobre el contenido de lo que pensamos pero todo acerca de la forma bajo la cual podemos hacerlo.

Llegamos, entonces, a nuestro punto. Consideramos que lo escrito hasta aquí nos proporciona suficiente material como para responder la pregunta acerca de cómo es posible que la representación que se produce en el sujeto corresponda a -o concuerde con- la realidad del objeto. Ello es posible porque “no percibimos las cosas como son en sí mismas, ni son sus relaciones tal como se nos presentan” sino que conocemos únicamente “la manera que tenemos de percibirlos” (Kant, 1992, Tomo I, p. 192). Dicho de otro modo: no es el sujeto el que se amolda (regla) al objeto sino el objeto el que se amolda (regla) al sujeto⁸. El sujeto posee a priori, esto significa, independientemente de toda experiencia, las formas bajo las cuales el objeto es intuido y pensado, es decir, conocido. No se trata ya de un sujeto que conoce inmediatamente el mundo: las formas de la intuición y del pensamiento median nuestro acceso al mundo en sí mismo.

Conocemos lo que los objetos son en nuestra experiencia y nuestra experiencia es producida, hecha (siempre en cuanto a su forma). El último Kant insistirá mucho en este punto: “No es posible recibir la experiencia como una representación que acaece, sin más, sino que hay que hacerla” (Kant, 1991, p. 354); “Siguen después las analogías de la experiencia en un sistema de representaciones empíricas: pero no se trata de un sistema empírico, sino que tiene como Principio su forma a priori; la experiencia se *hace*, no se da” (Kant, 1991, p. 367)⁹. Ahora bien, esta experiencia que informa-

⁸ Este giro constituye para Kant la réplica del que produjo Copérnico en lo que respecta al movimiento de los astros. ¿De dónde, sino de él mismo, derivó Copérnico que todo el sistema sideral se hallaba inmóvil y que era el espectador el que giraba? Si el célebre astrónomo polaco hubiera permanecido esclavo de su sola intuición sensible, nunca podría haber descubierto que la tierra giraba, dado que los sentidos le proporcionaban suficiente prueba de que se encontraba inmóvil. Kant encumbra la valentía de haber obrado “en contra de los sentidos, pero de la verdadera manera” (Kant, 1992, Tomo I, p. 135), reglando el mundo y no esperando la regla de él, produciendo activamente el mundo y no recibiendo pasivamente sus imposiciones.

⁹ Hemos elegido sólo dos de las numerosas menciones que realiza Kant al respecto en los legajos X/XI de sus últimos papeles filosóficos, escritos en el

mos, que fundamos, que *hacemos*, no debe llevarnos al equívoco de pensar que las cosas “parecen” existir fuera de nosotros. No vivimos en un mundo ilusorio. No habitamos un mundo aparente sino uno que aparece a nuestra constitución subjetiva. Lo que aparece es designado por Kant como *fenómeno*. De este modo, el problema de qué sea este aparecer y del acto mismo de aparecer deviene el nudo de nuestra cuestión y de la posibilidad de una ciencia de lo que aparece, en tanto que aparece.

No es en el uso mismo del concepto de fenómeno sino en el modo de definirlo cuando Kant se separa de la tradición. A grandes rasgos, puede decirse que el fenómeno, hasta Kant, era concebido como “apariencia” y siempre en oposición a una esencia, guarecida u oculta detrás de la primera. En sus cursos sobre Kant realizados al finalizar la década del 70’, Gilles Deleuze¹⁰ llama *disyuntivo* a este par apariencia-esencia, porque en él ambos términos se definen como antagónicos. Kant se encuentra muy lejos de abrazar esta definición de fenómeno:

Al afirmar que la intuición de los objetos exteriores, y la que el espíritu tiene de sí mismo, representan en el Espacio y el Tiempo, cada una de por sí, su objeto, tal como éste afecta nuestros sentidos, esto es, según se nos aparecen, no quiero decir que estos objetos sean una mera *apariencia*. Y sostenemos esto, porque en el fenómeno, los objetos y aun las propiedades que les atribuimos son siempre considerados como algo dado realmente (...) (Kant, 1992, Tomo I, p. 198).

Podemos postular que para la concepción de fenómeno de la que Kant quiere distinguirse, el mundo que se ofrece a nuestros sentidos es apariencia, y que, por lo tanto, corresponde a nosotros remontarnos al mundo de las esencias, que permanece escondido, oculto, casi como constituyendo un más allá. El sujeto implícito en

período 1799/1800, a propósito de una revisión de su *Estética Trascendental*. Puede completarse esta lectura en Kant, 1991, pp. 383-448.

¹⁰ Lamentablemente, no sabemos si estas lecciones de Deleuze han sido publicadas y por lo tanto no podemos hacer constar aquí correctamente la fuente. El lector interesado puede encontrar consideraciones que se orientan en esta misma dirección en Deleuze (1997).

esta concepción se encuentra estructuralmente dañado, congénitamente malformado, incompleto: capta sólo, en primera instancia, apariencias. Ahora bien, es culpa de cada quien permanecer en esta oscura posición: “Sería culpa mía si lo que debe estimarse como fenómeno lo considerara yo como una pura apariencia” (Kant, 1992, Tomo I, p. 198)¹¹.

En más de una oportunidad, en la obra filosófica de Kant experimentamos la sensación de que, al igual que ese diente apenas corrido en el cierre de un bolso, un pequeño golpe o corrimiento producido por él en los anaqueles de la filosofía abre un nuevo camino cuyo tránsito antes resultaba impensado. El fenómeno no es apariencia, propone Kant; el fenómeno es “aparición”, es pura manifestación. Proponer este pequeño corrimiento nos conduce a plantear todo el problema de la realidad del sujeto y de su constitución desde otro punto de vista. Que el fenómeno sea aparición significa que muestra todo lo que es. El fenómeno no oculta esencias o trasmundos, ni refiere a un más allá. El fenómeno, como aparición, remite únicamente a las condiciones de posibilidad de sí mismo; esto es, nos reenvía al sujeto. Kant no está pensando aquí ya en términos de trascendencia sino de trascendentalidad. Dicho en términos no kantianos: el fenómeno como aparición trasciende, pero hacia atrás, hacia la constitución subjetiva de la razón. El nuevo binomio conceptual que resulta de esta operación, constituido por la aparición, de un lado, y por las condiciones de posibilidad de esa aparición, del otro, no es ya -para Deleuze- un par disyuntivo sino *conjuntivo*: no opone sino que integra, no antagoniza sino que combina, no separa sino que une.

El sujeto que posibilita esta nueva definición de fenómeno nada tiene que ver con uno malformado o defectuoso. Al contrario, es su propia constitución la que hace posible la experiencia. La estructura del sujeto, lejos de impedir acceder a la realidad, posibilita su producción. De algún modo, nuestro ejemplo del comienzo había

¹¹ En los papeles filosóficos ya mencionados, en un desordenado pero estimulante apunte acerca de la doctrina nunca acabada del fenómeno del fenómeno, Kant considera que aun no ha insistido lo suficiente en este punto: “El concepto, perteneciente a la física, de fenómenos (que hay que seguir distinguiendo de la apariencia) corresponde a [sind] los *Data* de la representación sensible, base de las fuerzas motrices” (Kant, 1991, p. 357).

quedado a la espera de esta afirmación, que ahora puede comprenderse cabalmente: el rascacielos muestra todo lo que es. No es una apariencia, que nos impulsa a trascender hacia una esencia, sino que es una aparición, que nos remite a las formas propias del sujeto en virtud de las cuales lo que aparece, aparece. Estamos ya, gracias a un pequeño golpe de Kant, habilitados para -a partir de esta nueva definición de fenómeno- concebir una moderna fenomenología, esto es: una ciencia de lo que aparece, en tanto que aparece. Si la propia descripción de lo que una fenomenología debe ser contempla el advertirnos su “en tanto”, es porque pretende distinguirse de alguna otra posibilidad de ser llevada a cabo, “en tanto” que “otra cosa”. Y ¿en tanto qué otra cosa podría realizarse una ciencia de lo que aparece? La respuesta ya ha sido insinuada y al mismo tiempo descartada como proyecto kantiano: se trataría de una ciencia de lo que aparece, en tanto apariencia. Esta ciencia nos obligaría a entrar en el escabroso terreno de las esencias y en el dudoso modo de acceder a ellas. La fenomenología que puede fundarse a partir de la definición propiamente kantiana de fenómeno no nos reenvía a ningún otro sitio que a nosotros mismos, no nos propone un objeto trascendente sino que nos remite a un sujeto trascendental.

No resultaría fecundo culminar estos breves comentarios sin referirnos, otra vez velozmente, a la distinción que establece Kant entre fenómeno y noúmeno (cosa “en sí”), dado que debemos despejar toda posibilidad de que el noúmeno sea considerado como una esencia, consideración que conspiraría contra la definición de fenómeno como aparición y que llevaría, por un lado, a situar a Kant prolongando la tradición del binomio disyuntivo apariencia-esencia y, por el otro, a punto cero la hipótesis de que, a partir de la definición kantiana de fenómeno, queden establecidas ya las condiciones para una moderna fenomenología.

Cuando Kant fundamenta la distinción de los objetos en fenómeno y noúmeno advierte que existen dos maneras de concebir el noúmeno pero, sin embargo, sólo una de ellas conviene al uso que él autoriza en una crítica de la razón pura.

Si por *noumenon* entendemos una cosa que no sea objeto de nuestra intuición sensible haciendo abstracción de nuestro modo de intuirlo, es un *noumenon* en sentido negativo. Pero si entendemos por tal un objeto de una

intuición no sensible, suponemos una especie particular de intuición, a saber: la intelectual, que no es empero la nuestra¹², de la cual no podemos comprender tampoco la posibilidad, y ése sería el *noúmeno* en sentido *positivo* (Kant, 1992, Tomo II, p.20).

Entonces: dos maneras posibles de concebir el noúmeno. De manera negativa, como simple límite de nuestra posibilidad de conocer, y de manera positiva, afirmando una realidad (un objeto de la intuición no sensible) de la que no podemos comprender siquiera su posibilidad. En el primer caso, el noúmeno no afirma nada y sólo indica la imposibilidad de extender el conocimiento más allá del mundo fenoménico; en el segundo, el noúmeno implicaría afirmar alguna otra intuición no sensible que, o bien nos permitiría acceder a él, o bien, al menos, nos habilitaría a constatar su posibilidad. En un sentido negativo, el noúmeno es la consecuencia necesaria de haber situado al sujeto informando los objetos de nuestra intuición sensible; en un sentido positivo, el noúmeno abre todo un mundo nuevo, escondido a nuestra intuición sensible pero accesible a alguna otra “especie particular de intuición”. En el primer caso, el noúmeno no indica nada de sí y se reduce a ser simple testigo necesario del aparecer del fenómeno; en el segundo, se vincula al fenómeno como si fuese su secreto, en definitiva, su esencia. Pero Kant no deja lugar a dudas:

Ahora bien, la teoría de la sensibilidad es al propio tiempo la de los *noumena* en sentido negativo (...). Si quisiéramos aplicar pues las categorías a objetos que no son

¹² Kant indica que esta intuición intelectual “no es empero la nuestra” dado que, en la *Crítica de la razón pura*, por intuición intelectual se entiende algo bien diferente de lo que suele entenderse “en las obras de los modernos”. En estas últimas, “algunos se han complacido en llamar mundo sensible al conjunto de los fenómenos en cuanto intuido, y mundo inteligible (o del entendimiento) al mismo en cuanto el enlace de los fenómenos se piensa según las leyes universales del entendimiento”. Kant considera no sólo que es inapropiada esta definición sino que quienes así fuerzan las palabras, no han querido asumir la dificultad del problema y han rebajado su sentido “por conveniencia propia” (Kant, 1992, Tomo II, p. 23). Cuando Kant menciona el mundo inteligible se refiere exclusivamente a aquel que es dado sólo al entendimiento y no a los sentidos. Resulta claro que el mundo sensible (el de los fenómenos) es inteligible, pero Kant prefiere llamarlo propiamente mundo sensible, para reservar la calificación de inteligible a los objetos no sensibles (noúmenos).

considerados como fenómenos, tendríamos que fundarnos en otra intuición que la sensible y entonces el objeto sería un *noumenon en sentido positivo*. Más como tal intuición, la *intelectual*, está absolutamente fuera de nuestra facultad de conocimiento, tampoco el uso de las categorías puede rebasar en modo alguno los límites de los objetos de la experiencia. (...) por lo tanto, lo que denominamos *noumenon* debe entenderse, como tal, sólo en sentido negativo (Kant, 1992, Tomo II, pp. 20-21).

El entendimiento, como hemos dicho, ordena (enlaza, relaciona, une, etc.) el caos de sensaciones que capta espacio-temporalmente la sensibilidad. Kant llama a esta operación *uso empírico del entendimiento*. Que Kant reitere una y otra vez la imposibilidad de ampliar su uso indica, por un lado, la gran tentación que esa ampliación representa para la razón, y por el otro, la inequívoca consideración del noúmeno como mero concepto-límite, y nada más.

Lo que se pregunta, pues, es si, además de aquel uso empírico del entendimiento (...), es posible un uso trascendental que tome el *noumenon* como objeto. Nuestra respuesta ha sido negativa (Kant, 1992, Tomo II, p. 24).

De este modo, nuestro filósofo aleja la posibilidad de que consideremos el noumenon como la esencia que se esconde agazapada detrás (adentro o más allá, como quiera que sea) del fenómeno. En rigor, el concepto de noúmeno en sentido negativo sólo indica el borde de nuestra esfera de conocimiento; existe como concepto-límite pero, propiamente, la razón no puede aseverar siquiera si existe o no. Nada hay detrás del fenómeno porque éste muestra todo lo que es: el fenómeno es pura manifestación, aparición y no apariencia. Su aparecer, como hemos señalado, no promete un tras mundo sino que reafirma nuestra condición de sujetos hacedores de nuestra experiencia.

Bibliografía citada

- Deleuze, Gilles (1997) *La filosofía crítica de Kant*, Madrid: Cátedra.
- Jaspers, Karl (1995) *Los grandes filósofos. Los fundadores del filosofar: Platón, Agustín, Kant*. Madrid: Tecnos.

Kant, Immanuel (1991) *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum)*. Barcelona: Anthropos.

Kant, Immanuel (1992) *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Losada.

Graciela Bosch

Rodolfo Rivarola y la redención kantiana de la política

Como intento de comprensión de la relación entre lo cultural y lo político a fines del siglo XIX y principios del XX, en América Latina, Ángel Rama (1985, pp. 36/50) presenta una periodización que nos resulta fecunda para ubicar la recepción de Kant, como reacción antipositivista, en Argentina. Al respecto, dibuja un ciclo que se abre con la cultura ilustrada de la generación del 80 y pasa por la cultura modernizada del 90. De este modo, si la cultura ilustrada se constituye por la articulación de lo cultural con lo político, la cultura modernizada buscará construir su identidad a través de la ruptura con esa articulación.

Así, instalado en la cultura modernizada de los 90, Rodolfo Rivarola inicia la búsqueda de una nueva identidad que será diseñada diferenciándose del positivismo de la cultura ilustrada, que representa la filosofía oficial fundida con la política. Efectúa su reacción antipositivista introduciendo los estudios de Kant en la Facultad de Filosofía y Letras, de la que fue el primer profesor de la materia "Filosofía". En tal sentido, consideramos que Rivarola procuró constituirse en un factor de conciliación de las tensiones irresueltas producidas por el positivismo con la reducción naturalista de la ética y la política.

En efecto, más allá de una irradiación difusa¹ que impregnaba la concepción del mundo ochocentista, sirviendo de base a prácticas

¹Tomamos la expresión "positivismo difuso" de Francisco Romero: "(Conviene distinguir) un estado espiritual difuso aunque enérgico, clima del tiempo,

políticas y educativas, el positivismo, en tanto que filosofía, aparece como un intento de regeneración ética (Korn, 1949, pp. 146-189) unida a la idea de salvación por medio de la ciencia. El monismo naturalista y las hipótesis evolucionistas de las teorías biológicas de la época dieron su aporte a este proceso de regeneración. Así, el positivismo no sólo estudiará la realidad físico-biológica, sino que hará de ella el fundamento absoluto. En consecuencia, también todo acto de voluntad se explicará recurriendo a su reducción biologicista, con el consiguiente abandono de la autonomía de lo ético/político.

Esta reducción nos instala en un centro de conflicto. Por el dualismo antagónico: necesidad o libertad, el positivismo quedará encerrado en tensiones irresueltas por él mismo provocadas. El dilema planteado por la reducción naturalista será: ¿la categoría causal, como condición de posibilidad de la construcción de la experiencia puede abarcar, en su extensión, la construcción de valores, o lo descriptivo-neutral retrocede cuando se trata de prescribir o evaluar acciones morales o políticas? Si la simple descripción de los fenómenos no explica la heterogeneidad, el hecho moral se rebelará a la subordinación que homogeneiza la realidad (Dotti, 1990, pp. 58-60). Al respecto, el testimonio de Rodolfo Rivarola en *Fragmentos del Curso de Ética y Metafísica*, de 1907, sintetiza la problemática:

(las ciencias particulares) comprueban la existencia e investigan las leyes que la rigen y son, por esto, ciencias de *lo que es*. Si una ciencia de la moral debe tener por objeto la conducta a observarse, no será la ciencia de lo que es sino de *lo que debe ser* (...) Contra la posibilidad de una ciencia de *lo que debe ser* en la conducta humana se presenta la objeción del determinismo, o sea la negación de la voluntad libre (remarcado en el texto)

Pero, si el hecho moral rechazara la sujeción a una legalidad omnímoda, quedaría excluido de la ciencia; y tal exclusión supondría el abandono de la ética y la política a la irracionalidad. Por lo tanto, el problema del positivismo ochocentista consistirá en inten-

expresión de la conciencia social de la época (de) unos cuantos sistemas o conjuntos doctrinales que fijaban en tesis explícitas estas tendencias". (Francisco Romero, 1952, p. 22)

tar la coexistencia entre los dos ámbitos. De este modo, permanecerá en la tensión no resuelta entre el ser (descriptivo, sujeto a categorías causales que rigen el mundo físico, susceptible de predicación acerca de su verdad o falsedad) y el deber ser (prescriptivo, cuyas categorías constructivas se rigen según valores). Para Jorge Dotti, justamente, esta irresolución o tensión permanente, a contrapelo de las intenciones positivistas, es la que posibilitará el interés exegético, la pluralidad de lecturas.

Un ejemplo: Ramos Mejía y la doble moral del positivismo

Entre la ciencia y la moral, Ramos Mejía nos provee un ejemplo. Podemos definir su concepción como la afirmación de lo material como fundamento de todo conocimiento, al cual se subordinan las entidades llamadas espirituales; la postulación del biologicismo explicativo, que se traduce en la conversión de lo espiritual a función cerebral, y la exigencia de constatación empírica como control veritativo. En *Las neurosis de los hombres célebres en la historia argentina*², nos anuncia la caída de las épocas teológica y metafísica, con el triunfo de la fisiología moderna, con un comptismo optimista omnisciente. Este triunfo habría sido alcanzado tras la demostración, dada por la experiencia, de que el cerebro es el órgano de la inteligencia y de la voluntad. Según su planteo, el progreso se impondrá sin obstáculos, porque la realidad se nos muestra en toda su transparencia. Este conocimiento exacto y claro de las cosas, obtenido a través de la demostración por la experiencia, encuentra su punto más alto en el descubrimiento de ciertas enfermedades nerviosas que, sin embargo, no tienen testificación material: "sin fiebre y sin lesión local" (Ramos Mejía, 1882, p. 21)

Éstas son las *neurosis*, compuestas por una variedad de tipos, entre las cuales Ramos Mejía, en el presente estudio, prestará especial atención a las *vesanias* (Ramos Mejía, 1882, p. 22). Las *vesanias*, de ambigua definición, abarcan desde la "pobreza de

² Al respecto, José Ingenieros refiere que el 7 de noviembre de 1878, Sarmiento publica en *El Nacional* un artículo sobre el primer volumen de la obra del cual López fue el prologuista y cuatro años más tarde aparece la segunda parte (Ingenieros, s/f, pp. 115-123).

espíritu” hasta las más cruentas perturbaciones de la inteligencia. Quienes las padecen son calificados de “seres híbridos” o “mestizos intelectuales”, es decir, de habitantes simultáneos de dos mundos: el de la locura y el de la razón, aunque la balanza causal - aclara Ramos Mejía- se inclina del lado de la enfermedad. Las cuestiones morales aparecerán asociadas a “enfermedades nerviosas” o a “patologías hereditarias”: sus víctimas forman una raza aparte cuya patología -y éste es el punto que nos interesa- hizo “metástasis en la moral” (Ramos Mejía, 1882, p. 29). Esto se explica a través de los móviles ineludibles a los que obedece la naturaleza del hombre, a saber: las necesidades nutritivas, las sensitivas y las morales-intelectuales. Se trata de tramos ascendentes cuya fuente es la naturaleza y cuyo desarrollo consiste en la exteriorización progresiva del hombre llevada a cabo como liberaciones parciales de las dependencias establecidas con ese núcleo interior natural (Ramos Mejía, 1882, p. 110). La faz moral es propia del hombre libre, pero el concepto de libertad será delimitado: “(libre significa ser) más independiente de las necesidades brutales de la nutrición” (Ramos Mejía, 1882, p. 111).

La liberación se produce, entonces, dentro de los estrechos límites de la necesidad. Esa necesidad-determinación convertirá a la liberación en un cristal fragilísimo, siempre a punto de romperse. El acceso a la conducta moral es el triunfo dentro-fuera de la necesidad, mientras que la conducta inmoral significa quedar envuelto en una necesidad interior que no logra desplegarse hacia formas exteriores. Su fracaso radica en su fondo esencial permanente, cuya tiranía respecto de la naturaleza es inmovible. El principio explicativo de la conducta moral se transforma en fin de esa conducta cuando ésta se malogra; en cambio, la conducta moral será efectiva con la supresión del principio explicativo. De modo que, para sostener el principio explicativo, o sea, el fondo natural-biológico, la liberación nunca deberá darse por completo, y la conducta moral quedará dependiendo y oscilando eternamente de ese núcleo irresistible. Así, la conducta moral -libre dentro de la necesidad- alterna entre uno y otro polo: se realiza en la libertad y se disuelve en la necesidad, simultáneamente. En síntesis, se convertirá en el polo ideal de las tensiones, cubierta por la sospecha: si la ausencia de moralidad e intelecto es producto de una patología biológica originaria, también su exceso se confundirá con la locura. Al res-

pecto, Ramos Mejía nos aclara que no quiere afirmar que “todos los locos son hombres de genio” (Ramos Mejía, 1882, p. 43), pero sí parece decirnos -interpretación hecha a costa de ser acusados de “ligereza de juicio propia del vulgo”- que todos los genios son locos. La elevación moral no dependerá de la decisión, sino de la determinación: “el estómago es un tirano implacable” (Ramos Mejía, 1882, p. 111); ni los acontecimientos históricos se supeditarán a la puesta en cuestión de una soberanía quizás discutible o de un consenso disputado, sino que, al fin, todo quedará encerrado adentro del “cráneo de un rey hipocondríaco” o estará determinado por las “vibraciones enfermizas del encéfalo de algún mandatario”. En el “magnífico y supremo esfuerzo” que conduce a la vida moral e intelectual se manifestará la “gestión laboriosa del cerebro” (Ramos Mejía, 1882, p. 111).

Entre la tiranía nutritiva y la libertad moral-intelectual, Ramos Mejía encuentra en el “hombre sensitivo” la representación más lograda de la vesania. Esta clasificación que comparten los “mártires y los héroes”, los “gibosos y los titanes” (Ramos Mejía, 1882, p. 112) depende de la determinación moral que encierra el cerebro. Aquí, la “determinación” moral da un paso atrás o, un paso más adelante, ordena retroactivamente, desde el primer estadio. ¿Dónde quedan el esfuerzo y la laboriosidad del cerebro que el autor nos había mostrado como culminación, si ahora lo retrae a primera determinación? Así, el “histérico” -según Ramos Mejía-Monteagudo desarrolla su vida pública desde los pliegues íntimos de sus circunvoluciones cerebrales: sus decisiones políticas son “deseos violentos” (si no “delirios eróticos”), sus actos públicos aparecen como “simulaciones instintivas” y el ejercicio de sus funciones se convierte en “accesos de furor”.

Del campo político pasamos a la “nosografía médica”: las consecuencias de sus actos se ubican en la geografía irresponsable de un “cerebro ingénitadamente predispuesto por motivos de raza y de clima” (Ramos Mejía, 1882, p. 114), sus intenciones culpables quedan disueltas en la “perversión instintiva de las facultades morales” (Ramos Mejía, 1882, p. 116). Al fin, su competencia en la arena política es pura sintomatología de una neurosis extraordinaria.

No obstante su cerrado determinismo, Ramos Mejía halla un hueco explicativo para filtrar el concepto “circunstancias del medio” como influencia secundaria que también operaría sobre la enfermedad; en el caso de Monteagudo: “la organización social del coloniaje”, con su cuota de fanatismo, despotismo, etc. (Ramos Mejía, 1882, p. 117). Si bien la circunstancia fundamental de la enfermedad se encuentra en el temperamento -aclara Ramos Mejía-, la inclusión del medio como motivo explicativo nos parece conflictiva: por un lado, ¿acaso debamos atribuirle alguna vesania a Ramos Mejía dado que él mismo, como funcionario y, de algún modo, protagonista de su época, ocupó un lugar en el que habrá aparecido “tanto más enardecido cuanto mayores eran los inconvenientes con que luchaba” (forma en que el autor describe a Monteagudo, pero le cabe a Ramos Mejía o a cualquier hombre público)? y, por otro -y en esto hacemos hincapié- si, para Ramos Mejía, el medio y la educación pueden enardecer los ánimos: “excita prematuramente el corazón a expensas de la inteligencia; el fanatismo religioso y político (...) exalta y conmueve (...) la razón” (Ramos Mejía, 1882, p. 118), ¿pretendió acaso el autor conculcar vesanias en los niños durante su labor como presidente del Consejo Nacional de Educación cuando impuso en la enseñanza primaria, según H. Donghi, “una liturgia cívica de intensidad casi japonesa”, impulsando fórmulas de devoción patriótica lindantes con el fanatismo? (Halperin Donghi, 1987, p. 226)³ ¿Será el carácter accidental de la acción del medio y el superestructural de lo moral/político lo que le permite, con respecto a las acciones, al mismo tiempo que calificar a algunas de “locura”, también promoverlas?

Nos llama la atención que aquello que se consideraba peligroso para el ciudadano (el hombre público), fuera promovido para el habitante (sujeto de la educación). Pero, desde el positivismo, la crítica que naturaliza la moral llevará el rasgo de pretendida objetividad.

³ “(...) los niños aprenden a descifrar y reiterar diariamente fórmulas que en versos atormentados y prosa no más lisa los comprometen a entregar hasta la última gota de sangre en defensa de la bandera; esas promesas son gritadas frente a un altar de la patria que es deber de los maestros mantener adornado con flores siempre frescas...” (Halperin Donghi, 1987, p. 226).

La reacción antipositivista: Rivarola y la redención kantiana de la política

Rivarola inicia su distanciamiento doctrinario del positivismo proponiendo la reflexión crítica como contrapartida de la respuesta hecha. En tal sentido, el positivismo, como doctrina políticamente funcional a la resolución de los problemas que la sociedad moderna presenta, es separado del centro constitutivo de ese ámbito. En su “Discurso al inaugurar la cátedra de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires”, del 16 de agosto de 1896, observa:

Las ideas preconcebidas (sirven como) la explicación de la solución dada (...) la filosofía debe hacer fríamente un análisis de sus propias ideas (Rivarola, 1896, p. 9).

Su velada crítica al positivismo se enfatiza cuando Rivarola insta a desplazar el eje de las cuestiones de la disyunción «religión o ciencia», al concepto de «tolerancia»:

no puede creerse que, como fuente de prejuicios que pueden trabar la investigación científica, exista un abismo en la religión y la ciencia, de manera que de un lado quede el error y del otro la verdad (Rivarola, 1896, p. 9).

En seguimiento de un plan de «crítica atemperada», impregnado por el positivismo difuso de la época, ataca al positivismo sin salirse de los límites que el mismo le presenta. Con la ayuda de Spencer apunta a «la tolerancia de las opiniones ajenas» (Rivarola, 1896, 10), de modo que, si la tolerancia está de su lado, el fanatismo califica al otro. Hierde al positivismo utilizando las armas que éste le ofrece.

Pero, si en 1896 apela a Spencer, ya en 1904 puede desligarse de esa justificación. En efecto, en “¿Había Spencer leído a Kant?”, Rivarola afirma que “cuando Spencer escribió las partes de su Sistema de Filosofía en que se ocupó, o debió ocuparse, o recordar, las concepciones de Kant” (Rivarola, 1904, p.77), en realidad, no lo había leído. Llega a esta conclusión basándose en las inconsistencias de la crítica a la moral de Kant y en la propia confesión de ignorancia de Spencer, en su *Autobiografía*. Nos parece interesante señalar las expresiones utilizadas por Rivarola, en su descubrimiento. Así, dice el autor:

(con respecto a la crítica a la moral kantiana) La lectura de las primeras palabras desvanece toda idea de que allí se encuentre un vestigio de la *Crítica de la razón práctica* o se siente en estas palabras la falta de toda relación con la moral de Kant (el subrayado es del autor) (Rivarola, 1904, p. 70).

Si el positivismo argentino universitario fue tributario de la filosofía de Spencer, esta crítica constituye una toma de distancia con respecto a esa posición.

En el mismo sentido, critica el monopolio de las ciencias ejercido por la biología, a la que el autor había rendido, una década atrás, discreto tributo. En el “Programa de Ética y Metafísica”, de 1907, dice:

La influencia de los estudios críticos de la razón puede ser útil para todos los demás estudios aparentemente extraños al grupo de ciencias comprendidas en la filosofía, así sean (...) las biológicas o las exactas que ofrecen los mejores ejemplos para el estudio de la extensión y límites de la razón (Rivarola, 1907, p. 36).

y justifica la introducción de la metafísica, vía la moral, con la inclusión de Kant en el programa de estudios:

La dirección presente de la ciencia me parece hallarse preferentemente en el sentido de la crítica al conocimiento y, después del periodo de éxito del positivismo que, en última tesis intentaba fundar toda la ciencia en la realidad objetiva de cuanto se revelare a la percepción, reaparece con mayor rigor la influencia de la filosofía de Kant, que propone la cuestión previa de todo conocimiento como examen crítico de la razón (Rivarola, 1907, p. 36).

Observamos que esta introducción está atenta a una doble oposición: Rivarola nos advierte que no construye la crítica al positivismo con elementos regeneracionistas. Como liberal reformista, es defensor de la ciencia. Así, la metafísica desafía al positivismo mediante la inclusión de la ciencia. En ese sentido, su introducción desbroza el camino para llegar más directamente a ella. Rivarola teme al regeneracionismo que acecha desde afuera de la ciencia, como pone de manifiesto en lo que sigue:

(Al examen crítico de la razón) no puede negársele el carácter de prolegómeno de toda metafísica, y sin la cual toda metafísica podría ser sospechada de mero artificio de la imaginación (Rivarola, 1907, p. 36).

También encontramos signos del viraje teórico de Rivarola en *El Derecho penal argentino*, de 1910. Entre ellos podemos mencionar la crítica al rechazo de la filosofía por parte de los positivistas, crítica que es correlativa a su admisión del kantismo. De este modo, para Rivarola, fiel a su compromiso con Kant, la filosofía es crítica filosófica; negar la filosofía, en ese caso, implica negar toda crítica⁴. El dogmatismo que resulta como consecuencia de lo anterior es atribuido tanto a la escuela clásica como a la escuela positiva. Así, con respecto a la escuela positiva, dice el autor:

Se sabe con cuanto apasionamiento los cultores del positivismo, y en particular los de la llamada nueva escuela penal, han condenado la filosofía. Ellos no admiten la discusión filosófica; se atienen a los hechos y basta. (Rivarola, “El derecho penal, la filosofía y las ciencias”, p. 139).

Este cambio de posición le permitirá a Rivarola flexibilizar su concepción determinista y aproximarse, no sin contradicciones, a una resolución política de su pensamiento. Porque, para Rivarola, la asunción del kantismo significó también el pasaje a una visión que atenuó el encierro de la filosofía práctica en la prisión del positivismo. En 1917, escribirá Rivarola:

Me basta anotar la posibilidad de una opción por la paz, para que mi espíritu no acepte la admisión lisa y llana de una causalidad física en los hechos humanos y prefiera limitar el término (...) refiriéndome de preferencia a un influjo que los hechos y las ideas, y los conceptos y las pasiones tienen en las determinaciones de la voluntad (Rivarola, 1917, p.22).

⁴ “(...) la filosofía (...) es (...) la aplicación de la inteligencia a la explicación, comenzando por la crítica de sí misma, la gran cuestión puesta por Kant.” (Rivarola, 1910, pp. 142-143) o “La filosofía es la crítica filosófica; ninguna ciencia particular sino la misma filosofía es la que evitará que la construcción explicativa sea tomada como una verdad definitiva” (Rivarola, 1910, p. 145).

Bibliografía citada

Dotti, Jorge E. (1990) “Las hermanas enemigas. Ciencia y ética en el positivismo del Centenario”. En *Las vetas del texto, Una lectura filosófica de Alberdi, los positivistas, Juan B. Justo*. Buenos Aires: Puntosur.

Halperin Donghi, Tulio (1987) “¿Para qué la inmigración?. Ideología y política inmigratoria en la Argentina 1880-1914”. En *El espejo de la historia: problemas argentinos y perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Sudamericana.

Korn, Alejandro (1949) “Influencias filosóficas en la evolución nacional” (1912/1916). En *Obras completas*. Buenos Aires: Claridad.

Rama, Ángel (1985) *Las máscaras democráticas del modernismo*. Montevideo: Fundación Ángel Rama.

Romero, Francisco (1952) “Indicaciones sobre la marcha del pensamiento filosófico en Argentina” (1948). En *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires: Raigal.

Documentos

Ingenieros, José (s/f) *Ciencia y filosofía. Seis ensayos*. Madrid: América.

Ramos Mejía, José María (1882) *Las neurosis de los hombre célebres en la historia argentina* (1927). Buenos Aires: Editorial científica y literaria de Atanasio Martínez.

Rivarola, Rodolfo (1896) “Discurso al inaugurar la cátedra de Filosofía y Letras de Buenos Aires”. En *Escritos filosóficos* (1945). Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Rivarola, Rodolfo (1904) “¿Había Spenser leído a Kant?”. En *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, Tomo I, septiembre de 1904. (ahora en *Escritos filosóficos* (1945), op. cit. Las citas fueron tomadas de esta última edición.

Rivarola, Rodolfo (1907) “Fragmentos del Curso de Ética y Metafísica”. En *Escritos filosóficos*, op. cit..

Rivarola, Rodolfo (1910) “El derecho penal, la filosofía y las ciencias”. En *Derecho penal argentino*. En *Escritos filosóficos*, op. cit.

Rivarola, Rodolfo (1917) “La historia ante la filosofía y la política”. Primera parte de *Filosofía, Política, Historia*. En *Escritos filosóficos*, op. cit.

MATERIALES DE CÁTEDRA



Rubén Dri

La epistemología weberiana

El problema epistemológico y metodológico se plantea con fuerza cuando determinada formación social entra en crisis y se hace presente la necesidad de transformarla. Es así como la crisis del feudalismo y el empuje de la burguesía lo ponen a la orden del día. Del siglo XVII al XIX la discusión epistemológica y metodológica no cesa de plantearse.

En el siglo XVII se presentan dos corrientes epistemológicas, ambas enfrentadas a la teología medieval, el racionalismo cartesiano, por una parte, y el empirismo inglés, por otra, de acuerdo a que se sostenga la razón o los sentidos como fuente única o privilegiada de conocimiento. Esta problemática culmina en Alemania, desde fines del siglo XVIII con Kant, prolongándose en las tres primeras décadas del siglo XIX.

El problema es que Alemania, como es de sobra conocido presenta un problema especial en la medida en que la revolución burguesa o moderna se encuentra atrasada en lo que respecta a la conformación del Estado moderno. Alemania hasta 1807 siguió siendo el Sacro Imperio romano germánico que ya no era otra cosa que una suma de Estados regionales gobernados por príncipes, la mayoría de los cuales seguían ejerciendo un poder autocrático, de estilo feudal.

La guerra de los Treinta Años –1618-1648- terminó con el tratado de Westfalia, de consecuencias desastrosas para Alemania, por cuanto quedó dividida en más de trescientos Estados. Mientras tanto las burguesías de Holanda, Inglaterra y Francia, culminaban sus procesos revolucionarios, estableciendo Estados modernos. De

esa manera, el siglo XVIII culminaba con un retraso de Alemania que sólo se pudo solucionar a fines del siglo XIX.

Efectivamente, en 1871, Alemania puede unificar el mosaico de Estados en un solo Estado, con hegemonía prusiana. Pero lo característico de esta revolución fue que se realizó desde arriba, por obra de un líder, Otto Bismarck, de modo que se trata de una revolución burguesa sin el liderazgo de la clase correspondiente. Éste será el problema central que Max Weber enfrentará. Pero antes de adentrarnos en él, es conveniente considerar la fuente principal en la que abrevó Max Weber para elaborar su concepción. Nos referimos a la epistemología kantiana.

1.- La epistemología kantiana

El pensamiento filosófico alemán abrevia en dos concepciones epistemológicas, la kantiana y la hegeliana. Constituyen dos fuentes enfrentadas, que reconocen una cantidad de entrecruzamientos. No se pueden estudiar las concepciones de Marx, Max Weber, Lukács, Escuela de Frankfurt, Heidegger, Apel, Habermas, sin tenerlo en cuenta, pues el entrecruzamiento es continuo, pero generalmente con la hegemonía de una de las dos vertientes.

La epistemología weberiana reconoce a la epistemología kantiana como su fuente, de manera que es fundamental partir de dicha epistemología. Kant, como él mismo lo afirma, pertenecía a la corriente racionalista. Fue Hume, sobre todo con la crítica a las categorías de sustancia y causalidad quien le hace entrar en crisis. Según su propia expresión, “lo despertó del sueño dogmático”.

Su concepción epistemológica constituye un esfuerzo titánico por superar la dicotomía entre el racionalismo y el empirismo. Parte de la aceptación de las matemáticas y la física como ciencias, es decir, como conocimientos verdaderos, o como modelos de conocimiento. Se pregunta cómo se constituyeron esas ciencias, para, desde allí, averiguar si la metafísica puede serlo.

Parte de la concepción del sujeto de conocimiento o sujeto trascendental dotado de tres facultades, la sensibilidad, el entendimiento y la razón. Cada una de estas facultades está dotada de determinadas estructuras a priori, es decir, independientes de toda experien-

cia. Son las formas a priori del espacio y el tiempo de la sensibilidad, las categorías del entendimiento y las ideas de la razón.

De un lado está, pues, el sujeto dotado de las estructuras a priori y, del otro, el mundo externo, que, antes de ser conocido por el sujeto no es propiamente mundo sino caos que afecta de distintas maneras a la sensibilidad, la cual procede a realizar un primer ordenamiento. Éste consiste en ubicar todo lo que penetra a través de la sensibilidad en el espacio y en el tiempo. De esa manera se realiza la primera etapa del conocimiento, la formación del *fenómeno*.

El fenómeno, pues, o sea, lo que realmente conocemos es una producción del sujeto con el material, digamos así, que penetra desde el exterior. Detrás del fenómeno, de esa producción de la sensibilidad, hay algo que no ha penetrado, que queda desconocido. Es la *cosa en sí* –*Ding an sich*– que vendría a ser lo que en la tradición aristotélica se llamó siempre esencia. Esa cosa en sí no se conoce, pero debe suponerse como existente.

El fenómeno, formado mediante la ordenación en el espacio y el tiempo que realiza la sensibilidad, de las sensaciones que viene de fuera, es, ahora subsumido por las categorías del entendimiento y, de esa manera, se forma el *objeto* de conocimiento.

Así como la sensibilidad es la capacidad de ser afectado por los impulsos que vienen de fuera, el entendimiento es la capacidad de producir representaciones, de, como dice Kant, “enlazar a priori”, enlazamiento mediante el cual se produce el objeto de conocimiento. Constituye éste “el principio más elevado del conocimiento humano”.

Como se sabe, las categorías son las predicaciones del ser. Ello significa que mediante ellas se expresa todo lo que se puede predicar o afirmar del ser. Fue Aristóteles el primero en formular su definición y hacer una enumeración de las mismas, enumeración que Kant califica de “rapsódica”, en la medida en que es sacada directamente de la experiencia, sin un hilo conductor. Efectivamente, Aristóteles cita como categorías la sustancia, el cómo, el cuanto, etc.

Kant, que considera el juicio como el momento culminante del conocimiento, toma como guía para la enumeración de las categorías a las diversas clases de juicio que habían sido determinados por la

lógica formal. Así, distingue las categorías en categorías de cantidad, de cualidad, de relación y de modalidad. De entre todas esas categorías le interesan particularmente la causalidad y la sustancia, pertenecientes a las categorías de relación, pues eran las que Hume había criticado como inexistentes, o como simples hábitos del sujeto, sin ningún correlato objetivo.

De manera que el objeto de conocimiento es una construcción que realiza el sujeto, combinando lo que viene de fuera, o sea, las sensaciones, que primero se transforma en fenómeno ubicado en espacio y tiempo, y luego, en objeto, subsumido por las categorías. El fenómeno, de esa manera, es una sustancia, obedece a la causalidad, es uno o múltiple, etc.

Hasta allí llega el conocimiento. Pero el sujeto, por encima del entendimiento tiene la razón, facultad que también tiene sus formas a priori. Éstas son, el mundo, el alma o yo y Dios. El problema es que estas formas no tienen contenido en la medida en que éste no puede penetrar, dado que la única vía de acceso es la sensibilidad. Kant buscará otra vía para llegar a ese ámbito, al que no puede arribar por vía teórica o de conocimiento. Esa vía, como es sabido, es la vía moral, propia de la razón práctica.

El ser humano, para Kant, es un ser esencialmente moral. Éste es un a priori que se expresa mediante el imperativo categórico, una de cuyas formulaciones dice así: “Obra de tal manera que la máxima de tu voluntad puedas querer que se transforme en ley universal”, lo cual significa que debes obrar siempre de manera perfecta. La ley es objetiva, rige siempre y se cumple sí o sí, en la medida en que es a priori. La máxima, por el contrario, es subjetiva. Es la aplicación de la ley al caso particular que realiza el sujeto.

La máxima le otorga contenido a la ley, la cual, como todo a priori no tiene contenido. Éste siempre viene de lo empírico. Ahora bien, si existe la ley moral como a priori, ello implica que necesariamente debo admitir que soy libre, o sea, debo admitir la libertad como un *postulado*. Como por otra parte, el imperativo categórico es a priori, necesariamente se cumple, se realiza, pero, como es imposible realizarlo en el tiempo debo admitir que soy eterno, o que el alma o el yo es inmortal. Dios, por otra parte, debe ser admitido como “bien supremo”, en la medida en que sólo de esa manera se

pueden unir la moral y la felicidad, que son dos realidades heterogéneas.

2.- El mundo escindido

De esta manera el mundo queda escindido en dos ámbitos epistemológicos, uno dominado por la ley de la causalidad y el otro, por lo que podría denominarse la ley de la libertad. Por una parte tenemos el ámbito del fenómeno o del objeto de conocimiento, y por otro, el del *noúmeno*, ámbito de la libertad.

Entre fenómeno y noúmeno no hay comunicación. No hay paso del entendimiento a la razón. El contenido no tiene manera de pasar de las categorías a las ideas. Éstas, teóricamente, o en el nivel del conocimiento no son nada, no tienen contenido. Kant es perfectamente consciente de ello, por lo cual se vio obligado a escribir una tercera crítica, la *Crítica de la facultad de juzgar*, mediante la cual pretende trazar un puente entre los ámbitos escindidos.

El ámbito del fenómeno es el ámbito de las ciencias, regido por el principio de causalidad. Éste rige en la naturaleza. Las ciencias son ciencias de la naturaleza o ciencias naturales. Basándose en el principio de causalidad, sólo se acepta aquello que se puede demostrar. Éste es el ámbito de la racionalidad. La racionalidad es “científica”.

El ámbito del noúmeno es el ámbito del espíritu o de la historia, donde rige el principio de libertad. Es el ámbito en el que surgen las denominadas ciencias del espíritu. En lugar de las demostraciones aquí reinan los postulados y desde el otro ámbito se lo considera como ámbito de la irracionalidad.

En base a esta epistemología, Wilhem Dilthey, ubicado en la línea historicista, dividirá las ciencias en “ciencias de la naturaleza” y “ciencias del espíritu”. Las primeras estudian el *Umwelt*, lo que me circunda, la realidad externa al sujeto y emplea como instrumentos fundamentales el concepto y la explicación. Las “ciencias del espíritu”, por el contrario estudian el *Mitwelt*, el mundo que está dentro, lo que está dentro mío. Sus instrumentos fundamentales son la vivencia y la comprensión.

La epistemología diltheyana parte de la escisión epistemológica kantiana, pero no es un kantiano. Esto aparece con claridad en la manera de establecer los ámbitos. Efectivamente, éstos se establecen a partir el objeto y no del sujeto. Se trata de dos objetos distintos, que le plantean al sujeto dos maneras diferentes de enfrentarlos. Un verdadero kantiano establecería ambos ámbitos como dos maneras diferentes de encarar el conocimiento por parte del sujeto.

Es lo que efectivamente han hecho los neokantianos. Efectivamente, W. Windelband divide las ciencias en *nomotética* e *ideográficas*. Las primeras consisten en la búsqueda de leyes, de allí la denominación: *nómos* significa ley, y *tética*, del verbo *títhemi*, significa posición. Es la búsqueda del sujeto la que determina la división de las ciencias. Las segundas, en cambio, se refieren a las individualidades. De allí la denominación, pues *ídion* es lo particular, lo individual, y *gráficas*, del verbo *graféin*, que significa gravar.

H. Rickert, por su parte, divide las ciencias en “ciencias de la naturaleza” y “ciencias histórico-sociales”. Las primeras estudian la realidad con referencia a lo general, mientras que las segundas lo hacen con referencia a lo individual.

Esta epistemología historicista, con una fuerte impronta kantiana, se enfrenta a la epistemología positivista que reduce todas las ciencias a ciencias naturales. Como, por otra parte, sólo lo “científico” es racional, todo el ámbito de las ciencias histórico-sociales quedan condenadas al irracionalismo.

3.- Max Weber en su contexto

Max Weber es el gran pensador alemán de principios del siglo XX. El problema que lo obsesiona es, como señalábamos al principio, el de la falta de protagonismo de la burguesía alemana. Extraña esa revolución que se produjo sin el sujeto correspondiente, la burguesía. Max Weber se dedicará con ahinco, constancia e inteligencia a la tarea de dotar conceptualmente a la burguesía para ejercer el liderazgo.

Para ello era necesario desarrollar la ciencia económica, política y social sobre nuevas bases. Había ya un desarrollo que abrevaba en la fuente hegeliana. Se trata del marxismo, cultivado entonces por

la II AIT. Era un marxismo con serias connotaciones positivistas que, por otra parte, consideraba al proletariado como la clase destinada a realizar una nueva revolución.

Para Max Weber se trataba de completar la revolución burguesa, o mejor, de dotar a la revolución burguesa del sujeto capaz de conducirla, desarrollarla, y llevar a Alemania al primer plano mundial. Varias eran las cuestiones fundamentales que se le presentaban: la cuestión de la nación que no terminaba de afirmarse con la unidad indispensable; la cuestión de la libertad, amenazada por el predominio de la razón formal y su producto burocrático y finalmente, la cuestión del liderazgo que, de un hombre debía pasar al de una clase, la clase burguesa.

Para Max Weber era necesario que la burguesía tomase en sus manos el liderazgo, pues era la única clase con sentido nacional y que ofrecía las garantías suficientes de libertad. Pero en realidad la burguesía, debido a la manera como se había realizado la unidad alemana, con el liderazgo de Bismarck, era inmadura para ejercer el liderazgo. Menester era, pues, un proceso de educación de la misma.

Podemos, de acuerdo a esto, distinguir tres etapas en el pensamiento weberiano. La primera, dominada por el problema de la nación alemana, ocupa los últimos años del siglo XIX (1889-1898). En la lección inaugural de 1895 plantea el problema con mucha claridad: “El Estado nacional y la política económica”. La política económica debe subordinarse a los valores culturales y nacionales.

La desfeudalización y capitalización del campo ha hecho que los terratenientes favoreciesen la contratación de obreros polacos. Con ello se comienza a amenazar la cultura alemana y se introduce un factor que amenaza la seguridad nacional. En una palabra, el interés nacional es un valor decisivo para la política económica, y esto sólo puede lograrse bajo el liderazgo de la burguesía.

La segunda etapa transcurre en la primera década del siglo XX (1903-1913), después de varios años en los que, abrumado por las contradicciones personales y nacionales, sufre una depresión que no le permite continuar con su trabajo intelectual. El problema

nacional, siempre presente, ahora cede su hegemonía al problema de la libertad.

A esta etapa pertenecen varios de sus estudios más importantes como los escritos políticos sobre la revolución rusa y el estudio clásico sobre “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”. Comienza a trabajar sobre las religiones mundiales, al mismo tiempo que lleva a cabo su monumental estudio “Economía y sociedad”.

Pero de esta etapa nos interesan especialmente para este trabajo, los escritos sobre epistemología y metodología: “La ‘objetividad’ cognoscitiva de la ciencia social y de la política social; “Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura”; “Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva”. Era el momento de sentar las bases epistemológicas de las ciencias que podrían orientar a la burguesía para su necesario liderazgo.

En la tercera etapa (1914-1920), naturalmente que siguen presentes los dos problemas citados, pero tiene preeminencia el referente al liderazgo. Es la etapa que Max Weber dedica, por una parte, a los escritos y a la acción política, y por otra, a los estudios sobre sociología de las grandes religiones mundiales.

4.- La ontología weberiana

Recordemos que Kant sostenía que desde fuera se transmitía a la sensibilidad un caos de sensaciones que sufrían un doble ordenamiento, en primer lugar por parte de la sensibilidad y luego, por el entendimiento. Sensibilidad y entendimiento demarcan los límites de lo cognoscible, como una isla, más allá de la cual existe el caos.

Así lo expresa Kant:

Hemos recorrido el territorio del entendimiento puro y observado atentamente cada una de sus partes; además, hemos medido el terreno y fijado el puesto que en él corresponde a cada cosa. Mas ese territorio es una isla encerrada por la naturaleza misma en límites invariables. Es el País de la Verdad (nombre encantador), rodeado de vasto y tempestuoso mar, genuina morada de la ilusión, donde bancos de niebla y hielos que pronto se derretirán fingen nuevas tierras que incesantemente engañan con vanas esperanzas al marino ansioso de descubrimientos,

encadenándolo a locas empresas que nunca puede abandonar ni llevar a buen término

Max Weber circula por la misma vía que, por otra parte, ya fuera trazada por los grandes mitos fundadores que separaban el cosmos del caos. Divide la realidad, es decir, todo el ámbito humano, económico, social, político, cultural en dos grandes partes, contrapuestas:

a) El fondo sustancial, donde se encuentra el contenido de la realidad, el significado, que es infinito e irracional. Sólo desde allí puede surgir el sentido y, con él, el impulso para la vida. Menester es, por tanto, suscitar ese sentido oculto en los magmas del caos. Es la tarea de los profetas, los mistagogos y los líderes carismáticos.

b) La superficie formal, insustancial, en la que avanza un proceso de racionalización incontenible que, como una fría capa de acero nos va encerrando, ahogando toda vida. Es el reino de la razón formal que se concretiza en la burocracia. Todas las esferas de la vida sufren este proceso, la economía, la política, la religión, el arte.

Está claro que de acuerdo a esto no puede haber cosmovisión alguna en el sentido filosófico, es decir, conceptual. La realidad es completamente refractaria a todo intento cosmovisivo. Los momentos de sentido suscitados por algunos de los sujetos citados producen una cosmovisión, pero que de ninguna manera puede ser conceptual. Surge a partir de determinados valores.

5.- Ciencias de la vida natural y ciencias culturales

Los dos ámbitos epistemológicos abiertos por Kant y continuados por el historicismo y los neokantianos, se continúan en Max Weber. En efecto, éste distingue entre “ciencias de la vida cultural” y “ciencias naturales”. Las primeras se basan en “juicios de valor”, mientras que las segundas lo hacen en “juicios de hechos”. Los juicios de hechos son cuantificables, medibles, generalizables. Se refieren a causas, mientras que los juicios de valor son únicos, originales, irrepetibles.

Los “valores” son plenamente subjetivos. Max Weber afirma tajantemente que constituyen “asunto de fe”. Se cree en ellos o no se

cree. Se los capta o no se los capta. Son productos de determinadas culturas. Ello significa que la subjetividad de los valores es cultural. Es evidente su semejanza con los postulados kantianos. De hecho los valores se postulan, se afirman, no se prueban, no se demuestran.

Los valores son como focos que nos permiten ver la realidad, pero sólo la realidad seleccionada. El sujeto determina su objeto de conocimiento desde su propia valoración. El hecho histórico se constituye desde el sujeto. No existe en sí. Es un objeto construido. Toda historia se escribe desde el significado que el autor le da a los hechos. Veremos luego que, a pesar de ello, se puede llegar a una objetividad.

A primera vista parecería que la tarea de fundar las ciencias de la vida cultural, es decir, la sociología y la política es una tarea condenada al fracaso. Max Weber no se desanima. A primera vista, nos dice, parece que las ciencias de la cultura sólo podrán valerse de a prioris, mientras que las naturales podrán partir de los hechos. Ello es un error.

Efectivamente, tanto unas como otras se basan en a prioris. El a priori de las ciencias naturales está constituido por las leyes generales. Sólo considera aquellos hechos que se someten a las leyes y descarta los demás. Las leyes constituyen el prisma a través del cual el científico natural contempla la realidad.

El a priori de las ciencias culturales está dado por los valores. Éstos constituyen el prisma a través del cual se ven los objetos, de tal manera que el objeto de conocimiento siempre es el *hecho significativo*, el hecho en cuanto tiene un significado. En consecuencia, se trata de un objeto construido, en el cual por una parte hay algo venido de fuera, el hecho, y por otra, algo puesto por el sujeto, el significado.

Pero no se trata de una suma, sino de una construcción. No hay hecho desnudo, sino hecho valorado, hecho significativo, significación del hecho. No es la concepción de Nietzsche, retomada con fervor por filósofos posmodernos, de que no existen hechos, sólo interpretaciones, formulando, de esa manera, un perspectivismo escéptico.

La posición de Max Weber evidentemente depende de la epistemología kantiana también en este aspecto, y se acerca a la de Hegel, el cual en el objeto de conocimiento ve una relación dialéctica entre “lo puesto y lo presupuesto”. Lo “puesto” es lo que el sujeto pone, es decir, lo que interpreta, y lo “presupuesto”, lo que corresponde al objeto. Ambos son momentos de una totalidad dialéctica, que no es el caso de Max Weber.

Para Max Weber, pues, el objeto de conocimiento de las ciencias de la cultura tiene como a priori los valores. El “científico” cultural sólo ve lo que sus valores le permiten ver. Son los valores los que le seleccionan el mundo cultural a ver. Sólo le interesa lo que para él es significativo. Pero, por otra parte, se trata de “hechos”. Como no nos encontramos en una totalidad dialéctica al estilo hegeliano, se le plantea a Max Weber la necesidad de una doble causalidad, o de una ciencia doble.

6.- El capitalismo, objeto privilegiado

El objeto central de todas las ciencias culturales que a Max Weber le interesan, o sea, de la economía, la sociología, la política y, en general, la historia, es el capitalismo, cuyo sujeto es, precisamente, la burguesía. Menester es, pues, caracterizar perfectamente dicho objeto, estudiarlo detenidamente, investigar por qué se desarrolló sólo en occidente y cómo puede avanzar, pues no hay otra posibilidad, sin terminar encerrándonos a todos en la “jaula de hierro” de la burocracia.

¿En qué consiste el capitalismo? Marx trabajó durante años sobre ese objeto, legándonos una investigación que nos permite acercarnos al mismo. El capitalismo es un modo de producción o una manera de producir que consiste fundamentalmente en la liberación de la mano de obra, o, en otras palabras, en la separación del productor con relación a medios de producción que se realiza en el proceso de la acumulación primitiva.

Max Weber no está en desacuerdo con todo esto. Todo lo contrario, está de acuerdo con estos análisis, pero considera que son insuficientes. Todo lo que analiza Marx es verdadero, pero ello responde solamente al “hecho”. Le falta la “significación”, la “valo-

ración”. El capitalismo surgió en occidente y sólo en occidente, porque sólo allí constituyó un hecho significativo.

En base a esta concepción es que realiza la investigación que luego publica como “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”. La tesis de Max Weber es que el capitalismo surgió en occidente porque allí se formó un sujeto, la burguesía, para la que ese hecho era significativo, o sea, valioso. La ética calvinista es la que formó al sujeto burgués industrial. Ascético en su vida personal, metódico en la distribución del tiempo, que invierte en la producción todas las ganancias. La profesión es la vocación racionalmente especializada. Todo ello fue posible por el desarrollo de la racionalidad formal que posibilitó el cálculo.

Una vez que analizó la formación del sujeto burgués, sin el cual hubiese sido imposible el desarrollo del capitalismo, se lanza al estudio de las religiones mundiales, pues consideraba que las religiones eran fundamentales en la significatividad o valoración de los hechos y, en consecuencia, de ese hecho cultural que es el capitalismo. Sus análisis demuestra que en otras partes, en la India y en China se dieron las mismas o parecidas condiciones que en occidente para el surgimiento del capitalismo, pero éste no logró desarrollarse. Sólo despuntes se dieron.

Si bien no es la religión la única causa de ello –para Max Weber nunca hay una única causa- sí juega un papel importante. Es una de las causas adecuadas. En China son dos las religiones que se constituyeron en obstáculos serios para el posible desarrollo del capitalismo, el confucianismo y el taoísmo.

El *confucianismo* cultivó la concepción del ser humano como un ser cuyo ideal era el justo medio, cuya virtud cardinal era la “pietas”, es decir, la subordinación del servidor al señor y funcionario, y cuyo medio fundamental de perfeccionamiento lo constituía la cultura literaria. El sujeto plenamente formado sería algo semejante al “gentleman”, es decir, el hombre que desarrolla plenamente el sentido estético, se cultiva literariamente y estudia siempre sus clásicos.

El confucianismo cultiva amorosamente las tradiciones, con exclusión de toda tentativa de racionalizar en sentido ético las creencias religiosas existentes. El racionalismo que cultiva es el

racionalismo del orden que sintéticamente expresa Chen-Chi-Tung: “Mejor ser un perro y vivir en paz que ser un hombre y vivir en la anarquía”. Su ética es pacifista, intramundana y orientada por el temor a los espíritus.

El *taoísmo* es una religión intramundana contemplativa que desvaloriza la acción. La ética consiste en adaptarse al *Tao* que es la expresión del orden impersonal de este mundo que es lo único divino. Es evidente que los sujetos formados tanto por el confucianismo como por el taoísmo no eran aptos para el desarrollo del capitalismo. Éste no era para ellos un “hecho valioso”. Su visión valorativa no les permitía formar ese objeto.

En la India también nos encontramos con dos religiones que obstaculizaron el desarrollo del capitalismo, el hinduismo y el budismo. El *hinduismo* constituye el poder tradicional más fuerte que pueda darse. Cada uno nace en la casta que se merece y en ella debe desenvolverse, cumpliendo los deberes que les corresponden por pertenecer a dicha casta.

El brahmán piensa que quienes pertenecen a las castas inferiores deben expiar determinados pecados, después de lo cual podrán ascender a una casta superior. El sudra, el último en la escala de las castas, piensa que si cumple con el *dharma* correspondiente, podrá renacer en una casta superior. No se puede pensar un obstáculo mayor para el desarrollo del sujeto burgués. Imposible que en el seno del hinduismo se conforme el objeto capitalista.

El *budismo* conlleva la ética más extrema de la negación del mundo, de tal manera que el *karma* o salvación se obtiene apagando todo deseo terrenal. El hombre salvado, liberado, es aquél que vive castamente, sin bienes, sin necesidad de trabajar, sin lazos familiares ni mundanos. De esa manera se llega al *nirvana* sueño sin sueño.

De esta manera Max Weber cree haber encontrado una de las causas fundamentales de por qué el capitalismo no se pudo realizar en oriente. Allí faltó la significatividad, el espíritu. Es poco decir. Las religiones se opusieron tenazmente a que ello fuera posible. Resta saber, pues, cómo comenzó el camino que culminó en el ascetismo calvinista e hizo posible que el objeto “capitalismo” se formase.

7.- Del judaísmo antiguo al calvinismo

Max Weber encuentra que las puertas que el capitalismo encontró cerradas en todo el ámbito oriental, se comenzó a abrir en el medio oriente, en el *judaísmo antiguo*. Con perspicacia descubre que el origen del pueblo hebreo es necesario buscarlo no en un centro desde el cual se expandiese hacia la periferia en un movimiento centrífugo, como lo hiciera Roma, por ejemplo, sino desde la periferia hacia el centro.

Se trataría de diversos clanes que mediante *pactos* forman una confederación que tienen como Dios a Yavé. La categoría de “pacto” –*berith*– es central para abrir la puerta al surgimiento y desarrollo de la razón que permitirá, a su vez, el desarrollo del capitalismo. Efectivamente, los pactos implicaban que había deberes jurídicos, sagrados, ético-sociales que se debían cumplir.

Es evidente que de esa manera comienza romperse la concepción mágica de las religiones primitivas y se introduce la racionalidad. El cumplimiento o incumplimiento de los pactos daba lugar a las sentencias de los jueces. Se trata de sentencias jurídicas, en las que es descartada la magia. Comienza el “derecho formulado racionalmente”. En la época de la monarquía, los profetas defienden los derechos de la confederación en contra de los abusos de la burocracia monárquica.

De manera que en el judaísmo antiguo se va dando un proceso de racionalización continua. Las intenciones de Dios se expresan en normas claras, comprensibles. Cuando, por otra parte, Israel cae bajo la dominación de los imperios orientales y pierde su base territorial, se afirma su valor ideal, con lo cual la racionalización se universaliza. Yavé posee el derecho de castigar a Israel por medio de otros pueblos.

Los sacerdotes son los autores de la segregación ritual que hace del pueblo hebreo un “pueblo paria”. Ello acontece mediante la prohibición de los matrimonios mixtos, es decir, con personas ajenas al pueblo hebreo; la ritualización de los alimentos, es decir, la prohibición de consumir alimentos impuros; la observancia estricta del sábado y de la circuncisión y, en general, de las leyes que se multiplicaron.

Con el *cristianismo primitivo* se produce el quebrantamiento de la religiosidad paria mediante la acción paulina de abrir la comensalidad –la eucaristía– a todos. La libertad que proclama Pablo abre las puertas a un universalismo internacional, con lo cual suena “la hora de la concepción burguesa de occidente”. “Sin comida común, dice Max Weber, no habría habido ni confraternidad conjurada, ni burguesía ciudadana medieval”.

Por otra parte, el cristianismo primitivo se desarrolló en las ciudades, y su carácter urbano le permitió romper la mentalidad mágica tradicional. Se rompen los tabúes entre los clanes, nace el “cargo” o función que cumple el individuo, se crea el “ayuntamiento” que es una estructura corporativa al servicio de fines objetivos. Todo ello implica un avance significativo en la racionalización que tiene como máximas realizaciones en el “derecho urbano helénico” y sobre todo en el “derecho romano”.

Cuando se instala la Iglesia Católica, se produce un freno en el proceso de racionalización, debido a dos factores fundamentales. En primer lugar, el catolicismo no tiene el concepto de *Beruf*, de vocación-profesión que será introducido por Lutero. En el concepto católico medieval, la vocación se realizaba en los conventos, fuera del mundo. La profesión queda, de esa manera, desvalorizada. Lutero, al interpretar que la vocación se realiza en la profesión, la cual, naturalmente, tiene lugar en el mundo y no en los conventos, confiere a la actividad mundana una fuerza que está en la base de la portentosa transformación del mundo que hará la burguesía. El industrial se siente convocado a realizar su tarea. En segundo lugar, la práctica de la confesión permite una descarga psicológica que va en contra del rigorismo que exige la racionalización.

Las condiciones ideales para el desarrollo del capitalismo se darán finalmente con el *calvinismo*. Calvino, hombre ascético si los hay, acepta el dogma de la predestinación que formulara San Agustín, con todas sus consecuencias. Dios nos ha predestinado ya sea al paraíso o al infierno, desde toda la eternidad. Es lo que se conoce como el “doble decreto”. En consecuencia, nadie puede modificar su situación. Ello evidentemente se transforma en un motivo de angustias inaguantables para los verdaderos creyentes.

Los pastores se encuentran con ese problema e intentan solucionarlo. Es menester pacificar a las almas atormentadas. El decreto no se puede modificar, pero tal vez sea posible encontrar “indicios” de que uno ha sido elegido por Dios para ser salvado. Se procede a la búsqueda de tales indicios y se los encuentra en la tarea de continuar la obra de la creación comenzada por Dios.

En efecto, Dios deja incompleta su obra y le encarga al hombre la tarea de completarla. Es lo que hacen los industriales. La seguridad de la salvación que en el catolicismo se lo daba la confesión, ahora queda a cargo del trabajo profesional. Se necesita sobre éste un “control incesante y sistemático”. Los que se salvan son los trabajadores ascetas que controlan sistemáticamente su tiempo. Planificación y metodización son requisitos indispensables.

El capitalismo se hace posible porque con el calvinismo se constituye como *hecho valioso*. Como hecho es racional, es lo más racional posible. Plena racionalización. El tiempo se mide, se controla. Implica organización industrial racional, separación de la economía doméstica e industrial y contabilidad racional. Se debe llevar un cálculo exacto sobre la base del trabajo libre. Pero ese hecho es valioso, lo más valioso, porque es el indicio de la propia salvación eterna.

8.- La objetividad de las ciencias culturales

El capitalismo se desarrolló en occidente porque sólo allí pudo constituirse como un *objeto valioso*, como un *hecho significativo*. El problema que naturalmente se plantea es que nos encontramos en plena subjetividad. La valoración es subjetiva. Max Weber afirma que efectivamente ello es así, pero que sólo se trata del punto de partida. Necesariamente mi óptica es subjetiva, no puede ser de otro modo.

Pero ello no significa que quedaremos condenados a permanecer encerrados en nuestra subjetividad cultural, porque el punto de vista subjetivo me lo da mi cultura. En el proceso de verificación, si procedemos correctamente, obtendremos la necesaria objetividad. Los pasos son los siguientes:

1) La determinación del objeto de estudio que, como sabemos, es el hecho valioso o, el hecho con referencia a valores.

2) La definición conceptual, o construcción teórica del objeto de estudio, que también está ligada a valores como lo hemos comprobado con el objeto “capitalismo”.

3) El planteo del problema también ligado a valores.

4) La respuesta al problema consistente en una hipótesis que reúne las condiciones que la transforman en una causa adecuada.

Aquí recién podemos salir de la subjetividad y lograr la ansiada objetividad propia de la ciencia. Se obtiene en el proceso de verificación. La hipótesis está constituida por el conjunto de condiciones necesarias para que tenga lugar el hecho significativo. Pongamos, pues, el caso que le preocupa centralmente a Max Weber: el capitalismo. ¿Cuáles son las causas que lo han hecho posible? La pregunta debe formularse en plural porque para Max Weber no hay monocalismo. Siempre se dan múltiples causas.

Formulamos, pues, la hipótesis para el surgimiento del capitalismo, o sea, las diversas condiciones que concurrirán a formar la hipótesis. Aquí nos movemos todavía en plena subjetividad, pues, las condiciones que pensamos, las pensamos desde nuestra propia cultura. Pensamos, pues, que para que haya podido surgir el capitalismo se ha requerido: separación del productor con respecto a los medios de producción; quebrantamiento de los feudos; acumulación de capital, denominada “acumulación primitiva”; ética protestante; espíritu del capitalismo. Si alguien piensa que hay alguna otra condición, que la ponga.

Hasta ahora nos estamos moviendo en el nivel de la hipótesis o de las hipótesis. Todas esas condiciones son otras tantas hipótesis que conforman una gran hipótesis, la del surgimiento del capitalismo. ¿Cómo hacemos la verificación? ¿Cómo salimos del ámbito subjetivo en el que hasta el presente nos hemos movido, y entramos al objetivo? Evidentemente no podemos hacer una verificación empírica como la que podemos realizar en las ciencias naturales.

Efectivamente, los acontecimientos de que tratan las ciencias sociales tienen lugar una sola vez, no se repiten, no se pueden traer al laboratorio. Pero se puede realizar una verificación de tipo racional, es decir, un proceso de pensamiento. La experiencia empírica se suplanta por una experiencia mental, la única disponible. A

cada suposición o hipótesis le contraponemos una contra-hipótesis y verificamos si la hipótesis anterior se mantiene o no.

Por ejemplo, a la suposición de que la separación del productor con relación a los medios de producción se le contrapone la no separación y se concluye si de esa manera el capitalismo se podía haber producido o no. Si la respuesta es negativa, quiere decir que esa suposición o factor o hipótesis, queda firme; si, en cambio, la respuesta es positiva, la suposición se elimina.

De esa manera se obtiene lo que Max Weber denomina *causa adecuada*, es decir, proporcionada al objeto. Nunca se trata de una causa determinante, que no existe en las ciencias culturales. Por otro lado, puede verse claramente que se trata de una causa plural. No existe el monocausalismo. La causa siempre está conformada por una serie de factores o causas como hemos visto en el ejemplo del surgimiento del capitalismo.

La hipótesis general del surgimiento del capitalismo es un *juicio de hecho*, porque el capitalismo se ha producido, es un hecho. Las contra-hipótesis, por el contrario, son juicios de posibilidad. Es posible que el productor no se hubiera visto separado de los medios de producción. Es evidente que un juicio de posibilidad lo puedo formular si tengo leyes, es decir, regularidades empíricas, que no las tengo en las ciencias culturales.

9.- Los tipos ideales

Su lugar lo ocupan los célebres *tipos ideales*. Éstos, en primer lugar, no son hipótesis, sino que señalan la orientación para formularlas. Son ahistóricos, lo que significa que no se dan en la historia, nunca se los encuentra realizados. En ese sentido puede decirse también que son utópicos.

Podríamos decir que los tipos ideales weberianos son una estilización, una idealización, una purificación en el sentido de quitar todo lo que es accesorio o accidental del fenómeno o acontecimiento a que se refiere. No se trata evidentemente de la *esencia* de la que se habla en filosofía. Por otra parte, la dicha esencia para Max Weber sería precisamente un tipo ideal.

Tomemos como ejemplo el objeto privilegiado que es el capitalismo. Lo tomamos como un objeto con rasgos claros que sólo están en nuestra cabeza. En la realidad nunca se da en estado puro, siempre está mezclado con otros objetos, pero para estudiarlo tenemos necesidad de “purificarlo”, es decir, de convertirlo en un tipo ideal.

Para Max Weber la investigación sociológica consiste en una continua formulación de tipos ideales destinados a poner un cierto orden en la realidad infinita y caótica. El capitalismo, el Estado, la ética protestante, el mago, el profeta, el sacerdote, el mistagogo, el político, el legislador, el maestro de moral, son otros tantos tipos ideales.

10.- Las ciencias de la cultura

Imposible conocer la esencia de los fenómenos, pues el fondo de los mismos es irracional, en lo cual Max Weber se muestra como un discípulo de Kant. La irracionalidad de fondo es sometida a un proceso continuo e imparable de racionalización. Es la racionalidad formal que se va concretizando en una burocracia que lo invade todo.

La *historia* es el proceso de racionalización cortado de tanto en tanto por el carisma del líder o el profeta. Encerrados en la jaula de hierro de la racionalización, sólo nos queda afrontar virilmente el destino o refugiarnos en círculos de amigos, en comunidades religiosas.

La *política* es un demoníaco juego de fuerzas en el que decide el destino. Es un intento destinado al fracaso el de una pretendida “ciencia política” que pretende conocer cuál será el resultado del juego de fuerzas.

Una *visión sistemática* de la realidad histórico-social es una empresa imposible.

La *sociología* es “una ciencia que pretende comprender, interpretándola, la acción social, para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos”. Con claridad aparece la dicotomía que en Kant era fenómeno – noúmeno; causalidad – libertad; razón pura teórica – razón pura práctica. En la sociología weberiana: comprensión interpretativa – explicación causal.

La comprensión interpretativa se dirige a la captación del sentido mentado en la acción social. Ésta se diferencia de la conducta en cuanto que implica un sentido que la mera reacción ante un estímulo, o sea, la conducta, no hace. El sentido se orienta a los otros. La explicación tiende a probar que el sentido interpretado coincide con el mentado, lo que se realiza mediante la prueba empírica.

Bibliografía citada

Kant, Immanuel (1951) *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Losada.

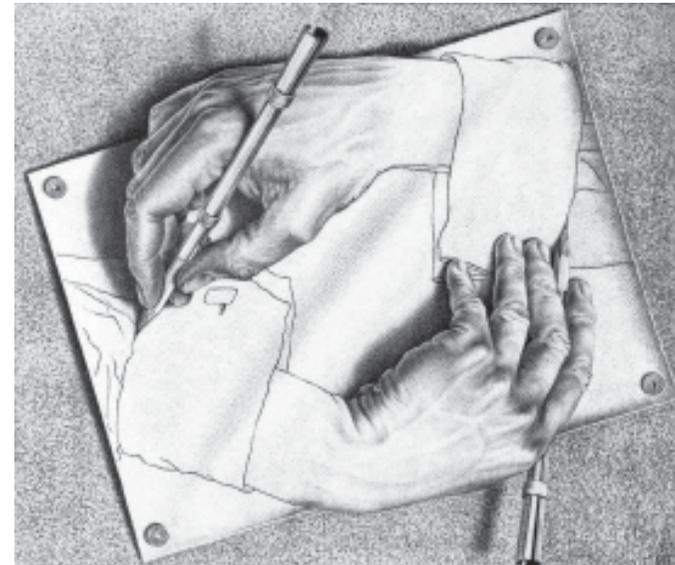
Kant, Immanuel (1976) *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Espasa Calpe.

Weber, Max (1973) *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.

Weber, Max (1977) *Economía y sociedad*. México: FCE.

Weber, Max (1981) *Soziologische Grundbegriffe*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS



*Saint Simón y el cristianismo**

La Editorial Biblos ha tenido la excelente idea de publicar una nueva traducción del “Nuevo Cristianismo”, un verdadero clásico de Saint-Simón, cuya finalidad, proclamada por el autor en el prefacio, es “retomar el verdadero espíritu del cristianismo”, lo que supone, claro está, que el cristianismo del siglo XIX, en el que escribe Saint-Simón, había perdido dicho espíritu.

Saint-Simón quiere volver a las fuentes del cristianismo, a su mismo fundador, para recuperar el objetivo fundamental que éste se planteó, que, según nuestro autor, es la moral. Ésta se ha perdido en gran parte en las múltiples ceremonias del culto y en el monstruoso desarrollo del dogma, por lo cual se hace necesario “depurar la moral y simplificar el culto y el dogma”, tarea percibida por diversos reformadores religiosos que los

llevó por la senda equivocada de la formación de sectas.

El cristianismo consiste en la realización de un solo principio propuesto por su fundador y sintetizado por San Pablo de la siguiente manera, según lo expresa Saint-Simón, al ponerlo como epígrafe de su escrito: “El que ama a los otros ha cumplido la ley (...). Todo se resume en estas palabras: amarás a tu prójimo como a ti mismo”. Allí está la moral, allí está el cristianismo.

De manera que el único principio que formuló y predicó su divino fundador es el principio de la “fraternidad”, o sea que “los hombres deben tratarse como hermanos unos a otros”. De ese único principio surge todo lo demás. De allí se deriva la necesidad de la unión de todos los pueblos, cosa que predicaron y practicaron los prime-

* Acerca de: Conde de Saint-Simón (2004) *Nuevo Cristianismo*. Traducción y presentación por Hernán Díaz. Buenos Aires: Biblos.

ros cristianos y se encuentra formulado en el “Catecismo primitivo” que dividió las acciones en buenas, las que se conforman con el principio divino, y malas, las que lo contradicen.

En esta recuperación del cristianismo no sólo se enfrenta Saint-Simón a sus desviaciones, a la católico-romana o papal, así como a las de las diversas corrientes surgidas en el seno del protestantismo y, tangencialmente, a la ortodoxa griega, sino también a las corrientes filosóficas de la Ilustración, partícipes de la “risa volteriana”. Frente a estas corrientes filosóficas, nuestro autor demuestra que el cristianismo así renovado es “la teoría más elevada que haya sido producida desde hace dieciocho siglos”.

El escrito se formula en forma de diálogo entre un “innovador”, que no es otro que el mismo Saint-Simón y un conservador, en el cual se personifica al cristianismo corrompido en la etapa que va del siglo XIV al XVI. Hasta esa etapa histórica el cristianismo no había perdido su pureza. Al final el conservador se convierte, convencido por las argumentaciones del innovador. Se trata, pues, de un “catecismo” destinado a la propaganda.

El principio formulado por el divino fundador no debe ser aplicado unívocamente en las diversas etapas históricas. Funciona como un dinamizador, un fermento impulsor de una sociedad cada vez más humana, más fraternal y más realizada en todos los ámbitos. En la modernidad la plena realización de una sociedad fraternal requiere desarrollo científico, artístico e industrial.

No se trata, en consecuencia, de un cristianismo que prometa la felicidad en el otro mundo, sino que sea un fermento de transformación social. Saint-Simón figura entre los socialistas utópicos que caracteriza Marx en su “Manifiesto del partido comunista”. De hecho, pertenece a la legión de teóricos y militantes del socialismo anteriores a la irrupción de Marx.

Todos esos socialistas etiquetados como “utópicos”, es decir, no científicos, incluyeron siempre a la religión en la versión del “cristianismo primitivo” como un componente esencial de la nueva sociedad. Continuaban, de esa manera, la línea que inicia Rousseau en su confrontación con la vertiente atea de la Ilustración. Para ésta la religión era fruto de la ignorancia oscurantista. La luz de la razón

terminaría disipando la niebla religiosa.

Rousseau, en cambio, sostuvo que la religión no sólo no era fruto de la ignorancia, sino que brotaba del mismo ser humano. Si éste penetra en sí mismo, en su conciencia, allí se encuentra con Dios. Lo que sucede es que esta religión pura, predicada por Jesús, según Rousseau, fue bastardeada por el cristianismo posterior que la recubrió de dogmas absurdos.

Para salir de la “sociedad civil”, es decir, del capitalismo naciente, que había corrompido al hombre, transformando su “amor a sí mismo” en “egoísmo”, de donde salen todas las calamidades de la sociedad, propone el contrato social que incluye a la religión como elemento fundamental. Pero no se trata del cristianismo de las iglesias, sino de una religión “civil”, sin dogmas, que una a los ciudadanos como hermanos.

Ello tuvo influencia en Hegel, quien comenzó su formidable periplo filosófico indagando las raíces de la religión popular, por considerar que ésta debía servir para unir interiormente a los ciudadanos. Lamentablemente, el cristianismo había servido para todo lo contrario. Él encontraría finalmente en el luteranismo,

con cierta dosis de catolicismo, la versión religiosa que, como componente del espíritu absoluto, impulsaría al pueblo a sus más altas realizaciones.

Saint Simón quiere un nuevo cristianismo que debe impulsar a la sociedad para sus mayores realizaciones. Para ello le aconseja al papa y a los cardenales: “Ahora que la dimensión de nuestro planeta es conocida, encargad a los sabios, a los artistas y a los industriales un plan general de trabajos a ejecutar para hacer que la posesión territorial de la especie humana sea la más productiva posible y la más agradable para habitar en todos los aspectos”.

La combinación de bellas artes, ciencias e industria constituye el motor de una nueva sociedad planetaria, en la cual, “esta religión rejuvenecida está llamada a organizar todos los pueblos en un estado de paz permanente”. Resuenan aquí ecos de la “paz perpetua” que, según Kant, garantiza la naturaleza.

Saint Simón culmina su propuesta con fuertes críticas a la alianza de los reyes de Prusia, Austria y Rusia para mantener el antiguo régimen en contra del sistema republicano que brotaba de la Revolución Francesa: “Os decís cristianos y fundáis

todavía vuestro poder sobre la fuerza física; no sois más que los sucesores del César, y olvidáis que los verdaderos cristianos se proponen como meta final de sus trabajos aniquilar

completamente el poder de la espada, el poder del César, que por su naturaleza, es esencialmente provisorio”.

Rubén Dri

*El movimiento antiimperial de Jesús**

Rubén Dri en su libro *La utopía de Jesús* nos presenta a Jesús por fuera de la ortodoxia en la que lo enclaustra el sistema capitalista, única manera de serle funcional a sus fines, y nos muestra al Jesús histórico.

El Movimiento antiimperial de Jesús es la continuación de ese proceso de investigación que nos lleva a dilucidar la actividad sociopolítica que Jesús transmitió en su paso por la historia.

Para esto el análisis se sostiene principalmente en la fuente del evangelio de Marcos porque es el menos trabajado teológicamente y el más cercano al Jesús histórico.

Este libro y su lectura por parte de aquel que esté dispuesto a realizar un minuto de silencio, invita a hacer un análisis profundo de la realidad que hoy transitan los pueblos de Améri-

ca Latina. Se podrá observar que no hay mayores diferencias entre los “demonios” que recorren la vida bajo el mando del Imperio Romano y la sociedad sacerdotal con los que hoy estamos acostumbrados, desde una alienación profunda, a vivir en nuestros pueblos oprimidos.

¿Qué es lo que nos presenta entonces? Una práctica política concreta liberadora donde en nuestra sociedad, como en la de Jesús, las mujeres, los niños, los ancianos y los pobres son los llamados a la liberación de las estructuras de muerte imperantes.

Dicha práctica se sustenta en la organización del oprimido, descubriéndose como totalidad creadora (Dri lo expresa mediante la tríada: *fe* (praxis que implica el cambio profundo tanto individual como social)-*con-*

*Acerca de: Rubén Dri (2004) *El movimiento antiimperial de Jesús*. Buenos Aires: Biblos.

versión (total, no sólo del espíritu como en la concepción platónica)-salvación (integral y significa realización del sujeto) y partícipe de un proyecto concreto de liberación, por tomar conciencia del rol que cumple en la vida. Sólo así se da el pleno reconocimiento, en las relaciones intersubjetivas y de mutuo reconocimiento.

Esa frase “*conviértanse y crean en el evangelio*”, (Mc. 1,14-15) no es ni más ni menos que eso, cambiar desde las bases las relaciones sociales a partir de hombres y mujeres nuevas. Las condiciones objetivas ya están presentes, están en todos aquellos que están practicando la fe-conversión-salvación. Es decir, no hay que esperar la llegada del Hijo de Dios, porque éste ya está presente en el pueblo.

El modo en que Jesús organizó a sus apóstoles y campesinos es el modo en que hoy se deberían organizar nuestros sectores oprimidos para librar el camino hacia la libertad, hacia una nueva sociedad.

Lo novedoso del libro es la descripción de la organización política que se dio el movimiento conducido por Jesús que va a requerir, como en todo movimiento político, de militantes. Entre ellos, se encuentran los doce

apóstoles o discípulos a los que siempre se los muestra como los más cercanos a Jesús a la hora de tomar y coordinar decisiones (principalmente, Pedro, Santiago y Juan), sobre todo en un contexto de clandestinidad como en el que se movían. Justamente, y también por esta característica, es que estaban armados para la autodefensa porque van recorriendo la periferia (toda la región de Galilea) y son los que preparan la llegada a territorio enemigo, Judea, donde se llevan a cabo las acciones políticas más importantes del movimiento, la entrada a Jerusalén y la toma del templo.

La necesidad de plantearse una estrategia y tácticas para practicar y difundir el proyecto de liberación también requería de militantes en la base, en las aldeas. Es por ello también el rol protagónico que tienen los campesinos, principal componente a la hora de militar el proyecto de una nueva sociedad.

Se podría decir que se trataba de una construcción contrahegemónica, al estilo gramsciano, desde las bases hacia arriba, en la que también entraría el intelectual, pero sólo el orgánico, aquél que se ha convertido y vive los nuevos valores (el *publicano converso*, di-

ría Dri cuando explica la composición social de este movimiento).

Esta forma de construcción política nada tiene que ver con la disputa por el poder que tenía el grupo de los zelotes, de los cuales, Barrabás, el líder, es también apresado junto a Jesús luego de la entrada triunfal a Jerusalén. Este grupo armado desafiaba abiertamente al poder romano pero con la misma concepción de poder.

De lo que trata el movimiento de Jesús es de ir minando las bases con nuevas prácticas, ganando conciencias, y construyendo poder como *diakonía*, es decir al servicio del otro.

De la organización en Galilea, su etapa en Jerusalén y la recomposición - nuevamente en Galilea- del movimiento, después de que lo asesinan a Jesús da cuenta el autor, siempre en un proceso dialéctico: *Jesús y su movimiento salen de Galilea de donde nunca salen y siempre salen, para volver al mismo lugar que no es el mismo. El movimiento se pone en Galilea, se dispersa en Judea y se recompone en Galilea* (pág. 210).

Por último, el mensaje de la resurrección, que pertenece al ámbito de la fe, y surge del movi-

miento apocalíptico, es una respuesta del Dios de la vida a la insurrección, es decir, a la lucha contra todo aquello que oprime, porque este Dios no puede permitir que la muerte termine triunfando sobre la vida.

Dri nos invita a reconstruir nuestra memoria ya que nos presenta el arquetipo de Jesús que da sentido para el resurgimiento y para la nueva creación que es el momento utópico. Ese arquetipo, teniendo un plus de sentido que debe ser realizado en el futuro, se presenta entonces con el pasado como dialécticamente unidos. Y esta utopía es lo que da sentido al obrar humano, a saber: que es posible el Reino de Dios planteado por Jesús, que es una puerta abierta que el sistema no podrá cerrar porque los impuros, los oprimidos siempre estarán en la búsqueda de una vida digna de ser vivida en la que el poder de diaconía se pondrá al servicio de la nueva sociedad de comunidad de bienes, sociedad que entrará en el Reino de la saciedad, echando por tierra, el poder de dominación y exclusión.

Siguiendo el análisis profundo que se inicia con la *Utopía de Jesús* no podemos imaginar llevar a cabo dicho movimiento revolucionario sin la conversión

de la persona. El ser debe despojarse de todos los valores clasistas que llagan a su persona y a partir de allí, sólo así, con ese hombre nuevo, al que apelaba

Ernesto Guevara, el movimiento antiimperial de Jesús será realidad.

Rosario Balverde y
Hernán Toppi

*Política social y trabajo en el bloque histórico neoliberal**

Esta obra, primera parte de la tesis de doctorado de Estela Grassi –docente e investigadora de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad Nacional de General Sarmiento–, constituye uno de los análisis a la vez más profundos –por la rigurosidad en el abordaje de cada temática- y complejos –por la diversidad de dimensiones que integra- de la conformación de la hegemonía neoliberal en Argentina durante los ‘90.

Yendo de lo abstracto a lo concreto, en el primer capítulo de su libro la autora complejiza y relaciona la categorías de *Estado*, *sociedad civil*, *cuestión social* y *política social*, haciendo un exhaustivo recorrido teórico desde las raíces del pensamiento marxista hasta los más recientes aportes del pensamiento so-

ciológico, antropológico y político. Desde aquí comienza el trabajo de *ruptura epistemológica* con los discursos político-académicos –naturalizados por el *saber convencional* neoliberal– que definen lo político, lo social, lo cultural y lo económico como esferas escindidas cuyas dinámicas (en última o primer instancia) se encuentran subordinadas a la “nueva lógica de la globalización capitalista”.

Desde esta matriz teórica –con fuerte influencia del pensamiento de Antonio Gramsci–, Estela Grassi comienza a reconstruir la *estructura* y la *superestructura* del *bloque histórico*** constituido en nuestro país desde mediados de la década de 1970 y consolidado durante los ‘90 con el gobierno de Carlos Menem. Mediante un minucioso rastreo

*Acerca de: Estela Grassi (2003) *Políticas y problemas sociales en la sociedad neoliberal. La otra década infame (I)*. Buenos Aires: Espacio.

**Ver Portelli, Hugues (1997) *Gramsci y el bloque histórico*. México: Siglo XXI.

documental -tratado, como lo anticipa en la presentación, a la manera de diarios de campo-, la investigadora va identificando y articulando los principales ladrillos económico-sociales y las mezclas discursivo-simbólicas que le fueron dando cohesión y legitimidad al edificio neoliberal.

A lo largo de todo el libro, el complejo análisis de las condiciones estructurales se encuentra dialécticamente conectado a las prácticas y estrategias de los sujetos sociales, recordándonos permanentemente la centralidad que debe tener la dimensión de lo *político* –o de la dinámica histórica de la *articulación hegemónica*- para el análisis (y desnaturalización) de todo campo social –en este caso, principalmente el de las políticas sociales-. Los extensos capítulos dedicados al *ajuste estructural*, la *cuestión social*, la *política laboral*, la *seguridad social* y las *políticas de asistencia focalizada en el desempleo* y la *pobreza* constituyen escenarios en los que la autora va presentando a los principales actores políticos, económicos y sociales (nacionales e internacionales) que, lejos del monopolio de una racionalidad técnico-formal, fueron disputando, desde sus múltiples prácti-

cas y estrategias -en cambiantes relaciones de fuerza-, los sentidos y alcances de las transformaciones en las normas, regulaciones y arreglos institucionales.

Asimismo, como lo viene haciendo desde hace varios años junto a investigadoras como Claudia Danani, otro de los núcleos desde el cual la autora recupera la centralidad del sujeto en el campo de la política social (por cierto, bastante arrasado por la sequía de los discursos “tecnocrático-focalizadores” de los noventa) es el del *trabajo*. Grassi coloca a esta dimensión, desde su doble carácter –como *condición humana genérico-creativa* y como *condición salarial*, fuente de *cosificación* de los sujetos y de reproducción capitalista-, como puente obligatorio para todo abordaje analítico-político de las políticas sociales que busque recuperar su lugar en el *régimen social de acumulación* -en el que son (re)producidas y a la vez son condiciones fundamentales para su (re)producción-.

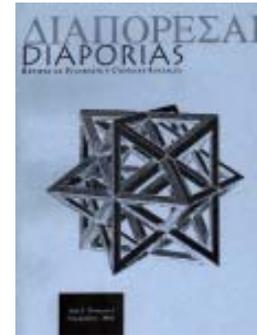
A nuestro entender, desde este despliegue de la complejidad de las políticas sociales, la autora realiza uno de los análisis más logrados del *movimiento orgánico* del bloque histórico neoliberal, aportando una herra-

mienta teórica fundamental para aquellos sujetos político-sociales que buscan desnaturalizar y enfrentar efectivamente su hegemonía, sin esperar su caída espontánea por simples *fenómenos de coyuntura* -protagonizados por “pequeños grupos diri-

gentes y las personalidades que tienen la responsabilidad inmediata del poder”*- que, como presenciamos en estos últimos años, son rápidamente rearticulados en la dinámica reproductiva del bloque histórico.

Pablo Francisco Di Leo

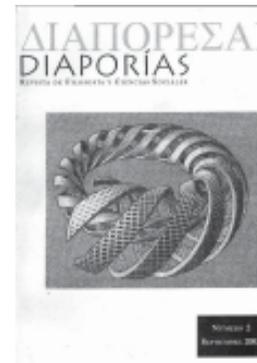
* Antonio Gramsci (1995) *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*. México: Juan Pablos. p. 67.

Diaporías 1 – Noviembre 2002

Acontecimiento político, carisma y poder, por Rubén Dri / Imágenes de la barbarie, por Carla Wainsztock / La estética de los sucesos de diciembre: ¿revuelta, resistencia o rebelión?, por María José Rossi / Estado, actores sociales y trabajo: desde la imagen (imposible) de la hegemonía liberal hacia nuevas proyecciones (posibles) de las ciencias y políticas sociales, por Pablo Francisco Di Leo / La “cuestión social”, un mal congénito del capitalismo, por Diego Baccarelli / Ecos de la América

profunda en Rodolfo Kusch, por Esteban Ierardo.

Material de cátedra: *Opinión pública, virtud y emancipación. Comentarios y notas a ¿Qué es la ilustración? de Immanuel Kant, por María José Rossi y Silvia Ziblat.*

Diaporías 2 – Septiembre 2003

Construcción y organización del poder popular -Horizontalidad y verticalidad, utopía y proyecto-, por Rubén Dri / Saber para poder, poder saber. Sobre las sutiles relaciones de la universidad y los poderes políticos y económicos, por María José Rossi / De saberes y poderes, por Carla Wainsztock / La filosofía militante de Karel Kosík (1926-2003), por Néstor Kohan / Señales de la tierra en Ezequiel Martínez Estrada y Eduardo Mallea, por Esteban Ierardo / Vibraciones de un diálogo: Moreno - Kant, por Esteban De Gori.

Material de cátedra: *Problemas kantianos: la revolución copernicana, por Silvia Ziblat / La sentencia de la razón sobre la razón. Comentarios al prefacio de la 1ª edición de la Crítica de la Razón Pura de Kant (1781), por María José Rossi / Kant antirrevolucionario, por Gabriel Kaplan / Aspectos de la filosofía marxiana de la praxis, por Rubén Dri.*

Diaporías 3 – Mayo 2004

ΔΙΑΠΟΡΕΣΑΙ
DIAPORÍAS



Mayo 2004

Dossier: Diaporías en torno al sujeto

De sustancia a sujeto: lo teológico político entre Spinoza y Buber, por Silvia Ziblat / *El trabajo: condición humana, condición social*, por Diego Baccarelli / *Incidencia del 20 de diciembre de 2001 en la subjetividad*, por Rubén Dri / *Democracia delegativa versus república democrática: el papel del sujeto en tanto actor político*, por Hernán Pablo Toppi

Otras diaporías: *Artigas. El oberá pacaráí*, “*el señor que resplandece*”, por Esteban Ierardo / *Mariano Moreno y sus figuras del obrar estatal*, por Esteban De Gori / *La Revista Argentina de Ciencias Políticas. Una esfera crítica*, por Graciela Bosch.

Materiales de cátedra: *La Fenomenología del espíritu y los Grundrisse -Hegel y Marx, el sujeto y el capital-*, por Rubén Dri.
