

Roberto Ayala (*)

Kant, ¿Agitator mundi? (II parte)

*Feliz el que puede conocer las causas de las cosas.
Virgilio*

*La verdadera función social de la filosofía reside en la crítica de lo establecido. [...] La meta principal de esa crítica es impedir que los hombres se abandonen a aquellas ideas y formas de conducta que la sociedad en su organización actual les dicta.
Max Horkheimer*

*La realidad es más rica que cualquier esquema teórico.
Nahuel Moreno*

Resumen: Al dictaminar contra la capacidad de la razón teórica para pronunciarse sobre la realidad de una idea, Kant sólo puede recurrir a las determinaciones de una voluntad que él se representa libre y en esto consiste la primacía de la razón práctica. La razón práctica nos permite obrar sobre un mundo que la razón teórica no puede conocer como tal. Examinando esta tesis, el texto elabora el problema del fundamento de una razón crítica.

Palabras claves: Razón práctica. Historicidad. Teoría crítica. Hegel. Marxismo.

Summary: When formulating his diagnosis against reason's capability to establish the reality of ideas, Kant can only appeal to the determinations of a will that he portrays as free. In this consists the priority of practical reason. Practical reason allows us to act upon a world practical reason cannot know as such. While examining this thesis, this paper works out the problem of the foundation of a critical reason.

Key Words: Practical reason. Historicity. Critical Theory. Hegel. Marxism.

Volviendo a la pregunta inicial, en la primera parte del artículo,¹ la respuesta de Kant es una variante de voluntarismo (del deber, “debes, luego puedes”, como debemos esto ‘racionalmente’, tiene por lo tanto que ser posible): la razón práctica nos permite obrar sobre un mundo que la razón teórica no puede conocer como tal! Se trata de la aporía que conduce el pensamiento kantiano como tal a un camino trunco (pero que ha contribuido decisivamente a ampliar el horizonte). El recurso al formalismo parece que resuelve el problema, pero en realidad, como mostró el curso posterior, no lo hace, porque lo que se requiere, además de una lógica de las condiciones subjetivas de posibilidad, es una lógica concreta, de lo real (con categorías que lo sean no solo del pensar sino también del ser, lo cual posibilita una verdadera deducción de aquellas, como piensa Hegel), sea en la versión ingenua del empirismo científico (positivismo) del XIX, sea en la versión crítica de la perspectiva dialéctica.

Al dictaminar contra la capacidad de la razón teórica para pronunciarse sobre la realidad de una idea, Kant solo puede recurrir a las determinaciones de una voluntad que él se representa libre (en un plano racional-formal, inteligible, no

fenoménico), y en esto consiste la primacía de la razón práctica.

A fines del XVIII se va haciendo intuitivamente claro que el ser humano puede conocer y dominar el mundo científica y práctico-políticamente (la revolución en Francia), pero Kant no consigue articular conceptualmente los elementos del problema, piensa que aunque conocemos limitadamente, fenoménicamente, obramos desde una voluntad libre, de incondicionada manera: no consigue ver que el conocer efectivo de lo real amplia, es la condición de la ampliación, de los márgenes de libertad ('la libertad como reconocimiento de la necesidad'), para lo cual requeriría ciertamente una visión historizada, pero la determinación nouménica, práctico-racional (no teórica, pues la libertad kantiana es incognoscible, solo un postulado), no socio-histórica, de la libertad, cierra esa posibilidad; no puede ver que la voluntad libre es tanto más eficaz y racional cuanto más se apoya en un conocimiento efectivo (no absoluto) del mundo.

Al no poder conceptualizar la dialéctica necesidad/libertad, puesto que los términos se le aparecen como relativos a mundos diferentes, fractura sin remedio la relación real y se decanta por proponer un concepto de libertad del pensamiento y en el pensamiento, capaz de determinar la voluntad y orientar regulativamente el obrar. Así, la metafísica práctica se hace capaz de cubrir las limitaciones de la metafísica teórica. La gran paradoja es que por esta vía lo que debo hacer no necesita fundarse en el conocer, sino en el deber, uno no deducido ni fundamentable, ¡el simple y único sentimiento del deber!

La primacía de la razón práctica es la primacía del sujeto, de la libertad (entendida como moral pura y como capacidad para iniciar por sí mismo un estado), y en esto consiste el giro copernicano en el campo de la moral. Todo un punto de inflexión en la historia del pensamiento y en el devenir de las autorepresentaciones de los seres humanos. El 'juez' ha pronunciado, desde el 'tribunal de la razón', un juicio perentorio sintetizando una idea que se ha venido gestando en el par de siglos previos.² El mundo burgués crea las condiciones sociales y culturales que terminan por situar al hombre en el centro del escenario, revoluciones económica, científica y finalmente

política, mediante; y, ahora, la racionalización/destrascendentalización se fenomeniza como arrogancia de la criatura. Kant ha proveído una formulación intelectual contundente, más que histórica, racional-regulativa, con la que da lugar al conocido dualismo. Si "las leyes de la naturaleza son las leyes del ser (*sic*) [...] las leyes de la ética son las leyes del deber ser [...]", en los términos de RF (Fragomeno, 2010, 38). De modo que la filosofía práctica se ocupa de los preceptos y mandatos que orientan la conducta, los que deben someterse sin vacilaciones y por íntima convicción/conversión a la Ley Moral y su mandato incondicionado.

Pero la filosofía moral kantiana también quiere asegurar el orden, y esto le imprime su peculiar carácter; por un lado quiere asegurar la idea de libertad humana, por otro, desarrolla con fuerza, en diversas obras, los argumentos sobre la constricción, la coacción interna y externa, moralidad y legalidad. Aquejada de la misma ahistoricidad racional-formalista de la metafísica teórica, la razón práctica es individualista, como toda la perspectiva del autor, lo cual nos devuelve al voluntarismo subjetivista, centrado en el problema de la catadura moral de la voluntad, siendo el obrar, la acción, una mera exteriorización fenoménica, desplegada en el mundo de la necesidad (lo cual quiere decir, en el código kantiano, no libre, no imputable).

Más allá del interminable debate de los especialistas sobre las tensiones e inconsistencias evidenciables entre los distintos momentos de exposición de la filosofía práctica, algunos elementos básicos ampliamente reconocidos resultan de interés para el tema que nos ocupa.

La libertad no es problematizable ("existe y debe existir"); es un incondicionado que funda la posibilidad de la obligación moral, de la ley suprema, es lo que posibilita el principio de autonomía; si recibo la ley de algo o alguien fuera de mí, no soy libre, la conciencia moral solo puede ser realmente autónoma si se da a sí misma la ley. En otras palabras, solo un sujeto libre puede actuar moralmente. Por otro lado, solo el (esfuerzo de) cumplimiento sincero y estricto de la ley moral, el deber por el deber, puede hacer del individuo un sujeto libre, o, solo la conciencia del deber me indica que soy libre; el imperativo

incondicionado mueve, determina, la voluntad *a priori* (“la moralidad nos descubre por vez primera el concepto de libertad”, “la conciencia de la ley práctica permite la deducción de la libertad”). Solo admitiendo la libertad puede entenderse que la existencia de la ley moral se imponga a la conciencia como un hecho de la razón; la conciencia del deber precede como requisito a la conciencia de la libertad, como condición y fundamento del primero. Estamos ante un razonamiento con rasgos de circularidad (Kant, 2001, 96). Se puede argumentar que libertad y deber moral se implican recíprocamente, o que en realidad son uno solo, también que la primera es *ratio essendi*, la segunda, *ratio cognoscendi*; para todo ello se pueden encontrar buenos argumentos entre los especialistas como en los textos del propio Kant; lo que al menos se puede hacer notar sobre el tema es que no lo resolvió satisfactoriamente. (Los postulados no pueden fundamentarse justamente porque son postulados, glosa Hegel).

Como sea, este asunto pone de relieve uno de los principales problemas del idealismo trascendental, el hecho de que la libertad (incognoscible, apenas postulado práctico) queda encerrada en la interioridad, lo cual es congruente con la perspectiva general de Kant, pero lo pone en tensión con el curso principal del momento histórico que tiende a enfatizar el escenario histórico-político, lo real social, como ámbito de concreción de la libertad humana (posteriormente, en los trabajos del último periodo, modificará este como otros aspectos de su filosofía práctica, pero entonces surgirán problemas de consistencia con el contenido y el método de la segunda *Crítica*); si la enérgica afirmación de la libertad lo convierte en un expositor destacado de un momento de inflexión en el pensamiento moderno-occidental, su interiorización se convierte en una frontera que lleva más allá de sí. (La representación interior de la libertad, por cierto, no es el único punto de contacto que se puede observar entre Kant y la tradición estoica).

Una libertad del pensamiento, de la voluntad, enclaustrada en la interioridad, es un artefacto metafísico, otra vez, porque es un postulado racional, esto es, no surge como posibilidad en un proceso histórico configurado a partir de las contingencias y eventuales logros en la lucha con

el mundo natural, y también con el mundo social-moral que le rodea, del que participa y depende, y que en realidad es su propia obra, pero que hasta ese momento ha realizado de manera fundamentalmente inconsciente, sin proponérselo, razón por la cual se lo cosifica en su radical exterioridad, no lo controla y lo oprime, justamente porque no termina de dominarlo cognitivamente, cosa que no podrá pasar mientras no sustituya una conducta voluntarista, de buena voluntad, de alma bella, fundada en un mero deber ser, por una praxis verdaderamente racional y crítica apoyada en un conocimiento efectivo (que no absoluto) del mundo real único. Ya en la época de Kant comienza a hacerse claro que la razón social principal de esto reside en el carácter desgarrado y turbio de la sociedad de clase, lo que a su vez y en último término permite entender la peculiar condición del sujeto del idealismo en general y del kantiano en particular.

Un yo que se cree ajeno al mundo, que crea al mundo y se cree un mundo (Horkheimer, 2000, 45), no es sino una abstracción vacía, una reacción peculiar ante la ilusión del sujeto burgués, un individuo solo exteriormente conectado con otros tantos individuos, autoconcebido como egoísta y sumido en un mundo social capitalista desgarrado, que solo puede imaginar la comunidad como emergiendo del individualismo posesivo, como resultado no buscado de la confrontación de los múltiples intereses particulares. De ahí la constatación estática de la ‘insociable sociabilidad’ de los entes humanos existentes (históricamente relacionada con la sociedad de clases), y lo que autoriza tratar a los seres sensibles, concretos, como medios, aunque en la perspectiva racional deban ser considerados fin en sí mismo: Kant quiere enmendar en el plano racional-práctico la caótica situación que observa en el plano fenoménico.

El sujeto racional libre, en tanto incondicionado, causa nouménica a partir de su voluntad pura, se da solo en el pensamiento, es la libertad del idealismo, que concibe un yo, un sujeto, que está siempre junto a sí, solo consigo, que nunca sale de sí mismo realmente, limitado a la buena voluntad como intención, porque no es de ‘este mundo’, sino del racional-formal, como condición de posibilidad no objetivable, puro ser racional,

por lo cual precisamente no puede alcanzar cognitivamente el mundo y se ve limitado, en el ámbito práctico, a producir ideas regulativas (de la razón, no constitutivas, vinculadas a la experiencia), imposibles de realizar, que deben regular la conducta pero sin garantías y con resultados inciertos. Es decir, si la libertad es un estado interior, no puede modificar realmente el mundo exterior, lo cual se puede ver en los contenidos y el *ethos* de su doctrina del derecho. La consecuencia de todo esto solo podía ser una gran perplejidad.

Libertad interior y ley moral, presente 'oscuramente' en todo ser humano (algo que "no tengo que buscar ni limitarme a conjeturar, como si estuviera oculta entre tinieblas; yo la veo ante mí y la relaciono inmediatamente con la conciencia de mi existir"; es decir: el sujeto no "se da" realmente la Ley, la descubre en él, que no es lo mismo; por eso no puede haber "construcción" del imperativo), dan lugar a una doctrina ética subjetivista, de la intención, que negligencia los efectos y consecuencias del actuar en el mundo real³. (Lo que plantea problemas de intersubjetividad y convivencia, para cuya solución se apelará a la vía de la "religión para el pueblo"). Una moral de una rigurosidad extrema, impracticable, sobrehumana, una ética para titanes, santos a lo sumo, 'utopista', que contrapone una extraordinaria apología del deber (Kant, 2001, 182 y ss.) a inclinaciones 'naturales' e instintos-pulsiones de autoconservación, en la cual la aspiración a la felicidad solo puede ser moralmente legítima cuando asociada a y como consecuencia de una sincera voluntad de cumplimiento del deber, expresado en la letra y el espíritu del imperativo categórico.

RF apunta correctamente que tal ética no puede ser burguesa (Fragomeno, 2010, 39-40); yo agregaría que esto se explica porque en realidad es preburguesa, o más precisamente incompatible con la conciencia moral correspondiente al momento histórico-social de la burguesía de fines del XVIII y comienzos del XIX, que evoluciona aceleradamente hacia una autoconciencia liberal-utilitarista, asentada en la afirmación celebratoria de una moral egoísta, y que con Bentham suma un explícito componente hedonista, como base y fundamento racional de la convivencia social.⁴

El rigorismo kantiano de la segunda *Crítica* (la afirmación de que la buena voluntad fundada en el cumplimiento interior, sin concesiones, con el deber, se impone racionalmente en el sujeto, incluso contra sí mismo, pese a los inevitables contratiempos y el dolor que ha de provocar), que no puede ser burgués, es decir, contemporáneo, es interpretable como una suerte de moral evangélica secularizada. La propensión al mal de los individuos solo puede ser contrarrestada por una robusta voluntad moral racionalmente determinada, que se pone a sí misma, la buena voluntad, lo único realmente bueno que puede haber en el mundo, si dirigida por la ley moral, que no puede ser una concesión divina pues entonces no quedaría lugar al principio de autonomía, pero que el mismo Kant asocia con la ética cristiana, aquí en la formulación propia de una religión estatutaria, pero entre estas la más racional (Kant, 1986).

Así, en su visión, el cristianismo está destinado a disolverse en moral, en religión racional,⁵ constrictión interiorizada, dejando atrás estatutos y ceremonias, trascendencias y autoridades vicarias, fanatismos y supersticiones, lo cual de un lado, hace perfectamente anticipable, incluso comprensible, desde su mirada, la reacción de las autoridades prusianas al intimarlo a guardar silencio en materia religiosa,⁶ pero por otro le confiere a su visión rasgos notoriamente emparejables con la tradición pietista en que había recibido su primera formación, la que como se sabe hacía una enfática promoción de la experiencia religiosa interiorizada y la conversión personal, de la aversión a lo litúrgico-ritual, de una religiosidad más del sentimiento que de lo intelectual ('la inversión del corazón'), de la buena conducta, la moralidad rigurosa y la piedad personal, del carácter edificante, más que doctrinario, de la predicación; en pocas palabras, de la devoción interior y la pureza moral. Pese a que RF se manifiesta enérgicamente contrario a la tesis de la influencia del pietismo en Kant y de que se trata de un asunto que requeriría un abordaje histórico-filológico para su clarificación, resulta muy difícil obviar los muy llamativos y varios puntos de proximidad entre la perspectiva kantiana y la postura pietista (lo que no impide reconocer igualmente los distanciamientos, específicamente en el tema de la libertad). Como sea,

el interés del asunto reside todo en su calidad de recurso para el estudio de las fuentes de una obra como insumo en la interpretación de énfasis, opciones y tonos.

La moral kantiana no puede ser asumida por la burguesía decimonónica porque postula el abandono de los intereses particulares, los ‘móviles naturales individuales’, y la adopción de la abstracta perspectiva universal de la razón práctica y su imperativo formal, necesario e incondicionado. Pero a la ética de la virtud y de la buena intención, desconectada de e indiferente a los efectos y consecuencias (Kant, 2001, 120), no solo le juega en contra su ascetismo (hoy percibido como) sorprendentemente ingenuo, también el hecho de que ‘no puede autofundamentarse’, Hegel, o, en palabras de Kant: “Cómo sea posible esa consciencia de la ley moral o, lo que viene a ser lo mismo, cómo sea posible la consciencia de la libertad, es algo que ya no se deja explicar; tan solo cabe defender su admisibilidad en la crítica teórica”, y agrega: “la realidad objetiva de la ley moral no puede verse probada por una deducción” (Kant, 2001, 121-123). Es decir, una ley que rige con carácter necesario y universal, que no se funda en el conocimiento de la peculiar ‘naturaleza’ humana (que no es meramente biológica, sino histórica, autoconstruida; es decir, no se niega, sino que se modifica culturalmente en el proceso social), ni de su inescapable y constituyente sociabilidad, pero que debe orientar el obrar, imponerse a esa ‘naturaleza’, supone otra paradoja harto evidente.

La innegociable hostilidad recíproca del dualismo autoconservación/libertad hace que la moral crítica sea simplemente impracticable en el mundo, pero aun así debe ser perseguida, se afirma. El interrogante entonces es: ¿por qué debiera serlo? ¿Por qué tendría el sujeto libre que esforzarse en cumplir con algo que finalmente no puede alcanzar, por principio, lo cual resulta por definición frustrante, que le provoca dolor, que quiere ‘humillar el deseo’ y que, además, no le garantiza, más bien le cierra el camino a, su aspiración a la felicidad? ¿Para hacerse ‘grato a dios’? Pero la divinidad no es más que un postulado (‘simple hipótesis necesaria’, ‘resulta moralmente necesario asumir la existencia de dios’). “¿Existe efectivamente alguien trascendente al mundo y al

hombre? La idea-dios es una idea autoengendrada por la razón para conferir eficacia a sus mandatos dada la fragilidad humana” (Fragomeno, 2010, 53), ‘dios no es un ser exterior a mí, sino un pensamiento dentro de mí’.⁷

Ya en la primera *Crítica* aclaraba Kant que hemos de considerar los deberes como mandatos divinos porque refuerzan en nosotros la obligación interna, es decir, no son obligatorios porque sean mandatos de dios, ‘sino que los consideramos mandamientos de dios por constituir para nosotros una obligación interna’ (Kant, 1985, 638). La divinidad resulta necesaria para conferir o reforzar la autoridad de la Ley Moral.⁸ RF agrega que la fe religiosa tiene como fin, en Kant, ‘otorgar fuerza de ley a la necesidad de cumplimiento de deber’, que dios es una suposición puesta para atender una carencia, la incapacidad de la razón ‘para ser como debe ser’, y para ‘conciliar una rotura constitutiva’, entre el mundo de la necesidad, que incluye al individuo concreto, y el de la libertad.⁹ Al margen de otras consideraciones, esto parece introducir una contradicción en su pensamiento: la necesidad de la idea-dios hace pensar que la minoridad continúa.

En otras palabras, la idea-dios se introduce para suturar el dualismo, es uno de esos ‘inventos’, al decir de Hegel, de los que echa mano Kant para salvar el vacío entre sus recurrentes fracturas y contradicciones no-dialécticas. Por otro lado, si la ley, severa e inflexible, que encontramos inmediatamente en cada uno de nosotros, resulta un asunto inabordable para la razón, estamos evidentemente ante una situación insostenible de la cual solo se puede salir con el auxilio gracioso del ‘santo autor del mundo’, ‘que hace posible el sumo bien’. O bien, solo bajo ‘la suposición de una suprema inteligencia’, ‘considerada como hipótesis en cuanto fundamento explicativo’, se puede pensar la tarea encomendada por la ley moral, que sin embargo se funda exclusivamente sobre la autonomía de la propia razón, que es insondable... Los malabares verbales no pueden ocultar la aporía.

De manera que lo de ‘hacerse grato a dios’ está muy cerca de ser nada más que una figura, un recurso expositivo (con toda seguridad explicable por las coordenadas político-culturales de la época, en la cual el tema-dios es objeto de gran

controversia y de múltiples soluciones; Kant se decanta por un prudente agnosticismo, que en realidad, casi siempre, no es más que una fórmula formal). La respuesta a la pregunta de arriba tal vez encuentre al menos un elemento, aparte de la servidumbre representada por los usos y prácticas representacional-lingüísticas prevalecientes en el tiempo (la 'visión teórica alcanzable en la época'), en la dimensión efectivamente burguesa del pensamiento de Kant: es su solución para la necesidad, objetivo 'oscuramente' intuido, de lograr una convivencia ordenada, en las nuevas y problemáticas condiciones socio-culturales de la modernidad burguesa de fines del XVIII.

El ya muy notorio proceso de secularización, que encuentra en el siglo enconadas personificaciones, acabará por producir un neto retroceso de la influencia de la religión en la vida cotidiana, en ciertos ámbitos, el de la intelectualidad por ejemplo, más pronunciada y evidente que en otros, sin duda, pero el contexto de expansión demográfica y de creciente diferenciación social, así como un repunte de la urbanización, y su correspondiente mentalidad, colocan y dramatizan el problema del control social (adicionalmente exacerbado por el 'pesimismo antropológico' que RF hace notar).¹⁰ En las condiciones de la revolución burguesa y de su desvanecer de todo lo sólido, el papel de la religión se atenúa y modifica, los recursos y mecanismos de control social en consecuencia han de destrascendentalizarse.

La ley moral, "presente en cada uno y que cada uno se da a sí mismo", busca cumplir este papel. No lo consigue, no puede conseguirlo porque es una moral que no está de acuerdo con el mundo ni con el ser humano, que está en guerra con la 'naturaleza', que quijotesca desafía a la pulsión de autoconservación. En pocas palabras, la mónada moral (que no puede pasar del 'Yo' al 'Nosotros') se revela insuficiente para garantizar el orden en la flamante socialidad burguesa. Como concepto de la Razón formal, es un artefacto metafísico, surgido del trabajo de un pensador dotado como pocos, capaz de captar, intuir, un problema real, pero para cuyo adecuado abordaje y solución enfrenta dos obstáculos formidables: los anclajes (meta)teóricos de la propia perspectiva intelectual y las limitaciones objetivas de su situacionalidad (el atraso

de Alemania,¹¹ el aún insuficiente despliegue del proceso). En tanto que Kant trabaja en un periodo de transición, intuye el problema pero no puede ofrecer una solución satisfactoria. De su solución, la autoconstricción, lo mínimo que puede decirse es que no es siquiera pertinente, por supuesto no es en absoluto confiable, y, en realidad, por experiencia, sería socialmente disgregadora (como reconocerá con posterioridad).

Como vimos, la introducción de la ideas como recurso para intentar la armonización de la debilidad humana y la rigurosidad de la ley, sanción divina mediante, ha fracasado, o al menos Kant da muestras inequívocas de vacilar en su inicial convicción. De aquí, de las dudas y desconcierto que provoca la ética de la moral pura, Kant se orientará, en *La metafísica de las costumbres*, hacia una ética con claros rasgos materiales, del contenido, una ética de fines y deberes concretos, y sobre todo a una doctrina del derecho, que lo presenta como realización exterior de la ley moral, que "le procura los medios externos para su realización" (RF). Así, siguiendo a RF, "el pasaje de un ser sensible orientado a la felicidad a una acción racional, se produce por medio de la legalidad", de modo que el derecho, en su ámbito de "la organización externa de la sociedad", encuentra su razón en la transformación de seres sensibles (constituidos) en seres racionales (constituyentes), haciendo con eso posible "la realización del reino de los fines" (Fragomeno, 2010, 82).

No resulta anacrónico ni injusto, porque se inició ya sobre el final de la vida de Kant y se profundizó en las décadas inmediatas a su desaparición, someter "la crítica a la crítica".¹² En primer lugar, lo que sale de esto es que si bien Kant es un 'pensador burgués', la filosofía práctica, tal como es expuesta en la segunda Crítica, no es liberal, no puede serlo porque su racionalismo moralmente riguroso se opone al ser sensible, en la reivindicación del cual cimienta el liberalismo decimonónico buena parte de su notable éxito. Cosa diferente ocurre con su segunda moral y claramente con su doctrina del derecho, en su pretensión de articular lo que describe como 'coacción recíproca universal' con la libertad de cada cual (la libertad de cada uno limitada por la libertad de cada uno de todos los demás), punto

de vista este sí de suma raigambre liberal, con el cual se conecta, si no la más importante, una de las principales contribuciones de la revolución norteamericana al ideario burgués-liberal de la época, el constitucionalismo, la ley exterior como límite y reguladora del arbitrio, del gobernante y de los súbditos/ciudadanos.

Un arbitrio que como sabemos ha sido objeto de una profunda sospecha, enraizada en la tradición evangélica. (La inclinación al mal es innata, nacemos en depravación total, de ahí que los niños no aprendan a pecar, pecan por una condición heredada, la razón es que la carne está destinada a la enemistad con dios, por eso no puede cumplir con su ley; por todo ello, de lo que se trata justamente es de ‘morir al mundo y sus deseos’). La filosofía política liberal del XIX está siempre a las vueltas con este asunto, incluso en un pensador considerablemente abierto como J. S. Mill, la desconfianza respecto de los individuos, sobre todo en su potencial constitución como multitud, se tensa hacia la necesidad de imponer la elitización de la representación y de la capacidad de decisión política (cámaras altas y senado norteamericano), la atomización del individuo-ciudadano y el imperio de la ley.

La idea de libertad, asumida como una consecuencia de la ley práctica, sigue siendo definida como ‘un concepto puro de la razón que, precisamente por ello, es trascendente para la filosofía teórica’ (ya en la primera *Crítica* había escrito: “la realidad de la libertad no se puede demostrar, es una simple idea trascendental” (Kant, 1985, 479), esto en la condiciones de la realidad social ya burguesa, antes de la revolución), pero ahora la filosofía práctica desarrolla el concepto de derecho como “conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad” (Kant, 1999, 19), esto es, si un determinado uso de la libertad se pone como enfrentado a la legalidad jurídica, entonces el derecho, la coacción, en este caso externa, es conciliable con la libertad como concepto racional formal. La razón de esto consiste en que solo conocemos nuestra propia libertad desde el imperativo moral, que manda el deber, ahora en su formulación jurídica, “a partir del cual puede desarrollarse la facultad de obligar a otros, es decir, el concepto

de derecho”. Proponerse y sujetarse a sí mismo y con los otros a una ley exterior, que es un fin a la vez que un deber, no resulta contradictorio con mi libertad porque me coacciono a mí mismo, siendo esto una acción libre en tanto se da bajo el imperio de un mandato categórico de la razón (el problema es siempre: qué es y de dónde proviene esta ‘razón’, pero Kant cierra absolutamente las vías de respuesta para esta pregunta al determinarla como insoluble para la criatura y su entendimiento). Así, el utopismo moral-subjetivo de la segunda *Crítica* ha dado lugar a una legalidad que luego se mostrará severa e impiadosa. La legislación externa ha pasado de ser fuente de heteronomía a garantía del sujeto autónomo.

En segundo lugar, la enérgica afirmación de la legitimidad de la coacción externa, apenas consigue encubrir su verdadera significación, garantizar el orden, el nuevo orden burgués que viene a ser el gran resultado tanto de la evolución socio-política inglesa como del continuo revolución/restauración en Francia. El Estado como neutralizador de las tendencias centrífugas imperantes en la sociedad civil, el mundo del interés particular. La moral subjetiva claramente no puede cumplir ese papel. En la visión de algunos comentaristas,¹³ la notoriedad del problema explica que Kant recurra al derecho como legislación externa, que ahora se presenta como la condición de posibilidad para el cumplimiento de la ley. Así se justifica la constricción externa, la legalidad por contraste con la moralidad, argumentada desde la certidumbre de que en su ausencia los individuos se corrompen los unos a los otros (Mandeville, Smith); es decir, la fuerza de la moralidad es finalmente insuficiente para enfrentar a la inclinación y el instinto de autoconservación. La ley ‘dentro de mí’ no puede con la carne, ni con la socialidad, por cierto. Y, por supuesto, a la mirada crítica no le sienta nada bien que Kant eche mano del expediente por antonomasia antiemancipatorio, la autoridad y la sanción de dios-padre, en su forma histórica de iglesia (‘institución para el culto divino público para el pueblo’), aunque sea de manera tramposa, sin fe.

La cuestión del orden encuentra en Kant una expresión un tanto elíptica, no del todo explícita o descarnada, como sí será el caso en otros autores, Burke, por ejemplo, y en otros autores

algo más adelante, pero suficientemente clara y extensamente desarrollada, tal como se ve en su decidida oposición al derecho de resistencia y su justificación de la pena de muerte y de la ley del talión, argumentadas a título de derivaciones desde la lógica del idealismo trascendental y de la afirmación consecuente del imperativo, lo que, como dice Cortina, provocó asombro, desorientación y escándalo.

Empero el carácter históricamente situado de la filosofía práctica se revela con singular claridad y conclusivamente en el hecho de que la exposición de la doctrina del derecho comienza y termina con el tema de 'lo mío' jurídico, la propiedad por oposición a la mera posesión, fundamentación especulativa de la nueva forma de propiedad burguesa. El estado burgués de derecho, el estado civil, reposa sobre la tarea central de asegurar la tutela e inviolabilidad de la propiedad, de 'lo tuyo y lo mío' mediante leyes externas, y esto constituye su principal fundamento de justificación ["éste es el fin último de todo derecho público, aquel estado en que a cada uno puede atribuírsele lo suyo perentoriamente" ¹⁴].

Kant se muestra en toda la exposición de la doctrina del derecho como un perspicaz teórico del naciente orden moderno-burgués,¹⁵ lo cual es una muestra de la envergadura de su genio, si acordamos con Hegel en que "la filosofía es su tiempo comprendido en conceptos". Con esto se relaciona la elaboración de la estructura jurídico-institucional del Estado y la separación y articulación de los tres poderes (ejecutivo, legislativo, judicial); el resuelto auspicio de la estabilidad del orden político en la forma de respaldo de la autoridad del monarca, el '*summus imperans*', como poder supremo [uno más de los tantos 'inescrutables' del kantismo, pero este de un contenido socio-político particular¹⁶], ante la cual solo resulta legítima (moral) la 'resistencia pasiva'; la formulación de la relación Estado/iglesia, en la que el primero tiene 'verdadera necesidad de considerarse súbdito' de la segunda como 'poder supremo invisible, al que ha de prestar juramento de fidelidad', aunque le niega a esta que el Estado deba costear su mantenimiento, cosa que ha de recaer sobre 'la parte del pueblo que se declara partidaria de una u otra fe' (idea que aun hoy, más de doscientos años después, no encuentra

el camino hacia la realidad entre nosotros); el reclamo de un cuerpo de funcionarios a sueldo, especializado, competente y eficaz; la enérgica defensa de la justicia y la ley penal como elemento crucial del ordenamiento de la convivencia, concebidas de acuerdo con el principio de igualdad (de ofensa/pena), Ley del Tali3n, y también en estrecha relación con el tema de la seguridad de la propiedad; la oposición a la guerra y su veto desde el imperativo, que, junto al congreso permanente de los Estados y la idea regulativa de la Paz Perpetua, está igualmente en relación con el problema central de la garantía de la propiedad y los bienes. Finalmente, Kant se muestra partidario de los cambios graduales (como en el caso de la supresión de los privilegios hereditarios de la nobleza), la reforma paulatina y la 'continua aproximación', aunque infinita, que permite la idea regulativa, por oposición a la experiencia de la revolución, que 'mediante un salto', 'produce un momento de destrucción de todo estado jurídico', cosa que juzga intolerable.

La teoría jurídico-política de Kant está muy claramente orientada a pensar las formas de asegurar la vigencia del orden y el respeto de la propiedad, en las nuevas condiciones, que en su momento aun están en curso de perfilarse, definiendo entonces la libertad en relación con esos valores: "el estado de paz es el único en el que están garantizados mediante leyes lo mío y lo tuyo, en un conjunto de hombres... reunidos en una constitución [...]" (Kant, 1985, 195-196). Algunos de estos puntos de vista aparecen en otros pensadores contemporáneos, con distinto énfasis y perspectiva, otros son propios de Kant, pero en conjunto remiten al debate teórico-político de la época, y sobre todo expresan un momento histórico crucial, al que ya me he referido, es decir, recogen en el plano de la producción intelectual la preocupación con la disyuntiva libertad/orden, que a su vez encuentra anclaje social en el trastorno producido por la acelerada emergencia de las nuevas relaciones económicas, sociales, culturales y políticas, internas y externas a los Estados, que van asociadas al triunfo de la burguesía como nueva clase dominante. De este debate saldrán las ideas que acto seguido informarán las decisiones y las acciones con sentido que incidirán en uno u otro sentido y en distintos

grados, con consecuencias no del todo previsibles, sobre el proceso de lo real.

La severidad de la filosofía moral kantiana ('el terror de la virtud') está en continuidad con su visión de la naturaleza y el carácter humanos, lo que RF llama 'pesimismo antropológico', 'animal que necesita un amo', 'pueblo de demonios', 'seres inteligentes y egoístas', 'hechos de una madera curva', etc., las calificaciones no dejan margen a la duda: Kant no tiene buena opinión de su congéneres. Más importante aún, para el asunto que nos ocupa: su visión de lo humano, el lugar desde donde lo mira, los términos en que en consecuencia se le aparece el problema y la conceptualización con que procede, lo muestran como alguien que continúa parcialmente bajo una fuerte influencia del clima espiritual propio del antiguo régimen. No me refiero a la severidad de la valoración, que en realidad permanece vigente en los círculos de la derecha política del presente (la desconfianza íntima, por decir lo mínimo, de los liberales incluso respecto de la democracia meramente formal), llamo la atención sobre los términos en que coloca el problema, notoriamente precontemporáneos.

Concebir la perspectiva de la libertad a partir de su determinación como obligación y voluntad de resistir los impulsos de la autoconservación, lo distancia del XIX, en su cauce principal liberal, y aun más de las expresiones intelectuales y político-prácticas que conscientemente asumen un cuestionamiento radical del estado de cosas imperante como momento obligado en la lucha por la emancipación real de los hombres concretos. Kant ha puesto un elemento indispensable al afirmar la autonomía y la centralidad del sujeto, pero el pesimismo antropológico lo lleva a alojar la libertad en la esfera de lo racional, de la perspectiva nouménica, con lo cual irremediablemente lo vacía de contenido al conferirle un carácter abstracto por deshistorizado. Una típica ideología idealista, dice Horkheimer.

Este concepto de libertad se refiere entonces no a las acciones sino a las máximas de las acciones, las que han de someterse al dictado de una ley que en realidad, y este es un punto crucial, no es ni universal, ni necesaria, ni incondicionada, y menos aún una que el individuo se dé a sí mismo. La ley no es sino una elaboración intelectual

particular, realizada por un gran sabio, en el típico estilo de trabajo privado, y que se autorepresenta como puro 'trabajo privado', que intenta dar respuesta a una necesidad/tendencia socialmente inscrita, un problema colocado difusamente en el centro del escenario social por el desarrollo de los acontecimientos históricos, a saber, el de reformular los dispositivos de control social, de disciplinamiento, capaces de asegurar un orden básico en los términos de convivencia y generar integración funcionalizadora. El nuevo régimen ya no requiere, en tanto que forma histórica de dominación, de restricciones jurídicas estamentales, al menos no como elemento principal, pasando a sustentarse esencialmente en la dinámica envolvente de una estructura de funcionamiento, a la que corresponde una densa atmósfera ideológico-cultural, que induce a los individuos a naturalizar su posición y condición social, favoreciendo, vía sanciones y recompensas, la resignación, la conformidad, externa y también interna, procurando incluso llevar a cada uno a realizar con empeño las tareas que se desprenden de su lugar en el mundo, en la sociedad. La dominación es tanto más eficaz cuanto menos evidente, y esto ocurre precisamente cuando el poder de la dominación consigue constituir al dominado como dominado, logrando que interiorice como 'personalidad' lo que no es sino identidad atribuida y funcionalizadora. De ahí los 'individuos sin individualidad' a los que se refiere RF.

En las condiciones de una sociedad estructuralmente desgarrada, por la fractura social entre individuos, grupos y clases sociales, la ya por sí problemática confluencia de ser y pensar, de teoría y praxis, de necesidades y condiciones de satisfacción, de trabajo y goce, aparece como mero azar, lo que se traduce en el trabajo intelectual tradicional como radical separación de sujeto y objeto, que en consecuencia no deja más lugar, en la filosofía trascendental, que a un deber ser sin conexión real con lo histórico concreto; utópico por oposición a la relación real, objetivamente posible, entre propósito racional y realización práctica, mediada por la efectiva actividad humana; un deber ser, pues, que en su abstracción y por esta deja subsistir la contradicción de lo real, que es impotente y que lleva al abandono de la posibilidad de transformar efectivamente lo

real. O, en otros términos, en las condiciones del orden burgués, no hay ni puede haber máxima universalizable.

Lo que el idealismo, el de entonces y el de ahora, este sin atenuantes, no comprende es que el pensar (y el actuar) es actividad social concreta, no asunto solo privado, y que es esta condición la que le confiere potencialmente eficacia histórica, como 'arma de la crítica'. En la lucha entre el orden y la libertad (la del sujeto sensible, existente en la intersubjetividad), en la sociedad de clases del mundo burgués, la segunda, es en cierto grado real en la justa medida en que corresponde al tipo de individuo y de subjetividad requerido por el capitalismo liberal, pero por ello mismo sus márgenes se ven restringidos por los requerimientos de autoconservación y reproducción del sistema, teniendo que ser subordinada al primero. De esta manera, la libertad es discursivamente afirmada pero en forma abstracta, limitada, insuficiente, por eso en el terreno reflexivo se ve falseada, anulada, sometida ulteriormente a los imperativos del orden, interno y externo, moral y legal. El mundo burgués en sus primeros momentos ha estimulado la aspiración a la libertad, que no obstante no puede realizar. Por eso las elaboraciones intelectuales que posibilitó no pueden más que asumir ese aspecto abstracto, cuando tomadas en sí mismas, destinadas a chocar contra una desilusionante realidad, conservan sin embargo su capacidad para continuar fertilizando el pensar, en su autonomía relativa. La pasión por la libertad de Kant encontrará su verdad en el subsiguiente desarrollo de las ideas, siempre en tensión con el movimiento de lo real social.

La conciencia de la historicidad, a fines del XVIII, modificará del todo la forma de colocar el problema, no abandonará el plano de lo racional, pero lo pondrá en relación con las necesidades, aspiraciones y luchas surgidas del proceso histórico, historizará la racionalidad: 'el espíritu tiende a la autonomía, al dominio de los seres humanos sobre sus propias vidas y sobre la naturaleza', pero esa tendencia es una fuerza actuante en la historia (Horkheimer, 2000, 58). La moral kantiana se revelará insatisfactoria, impracticable y, en sus formulaciones extremas, absurda (no me está permitido mentir, ni aun para salvar a mi amigo de su inminente asesino), porque no puede ser

asumida por el talante liberal, pero su motivación es claramente burguesa, es decir, surge, a través de todas las mediaciones, del núcleo problemático de la dinámica socio-cultural, que articula dos opuestos en tensión: la reivindicación de la libertad burguesa frente al antiguo régimen y el poder de las iglesias y el rechazo horrorizado de las formas radicales de la revolución en Francia.

Se trata por supuesto de un asunto de una dificultad singular en lo que toca a cada caso particular, pues consiste en establecer las relaciones, complejas por definición, entre una posición espiritual, una síntesis intelectual y las cuestiones centrales de un momento histórico; en este caso, una de las transiciones cruciales en la historia humana conocida, un asunto sin embargo del que se han ocupado metódicamente la sociología del conocimiento y la teoría de las ideologías como disciplinas especiales y que en sus líneas generales ya no representa un misterio insondable. En otras palabras, ni siquiera un pensador de la talla de Kant puede escapar al influjo de las condiciones y los movimientos de su tiempo, pero su grandeza, la de su pensar, le permite trascenderse a sí mismo: incluso sus limitaciones, ficciones, contradicciones y perplejidades, tanto o más que sus brillantes conceptualizaciones y anticipadoras intuiciones, han de contribuir al despliegue del espíritu.

¿Encuentra la razón, la razón crítica, su nombre en Kant? El gran aporte de la filosofía trascendental y que funciona como su clave de bóveda es la afirmación de la libertad, es decir, la autonomía y la centralidad del sujeto. Contra esto se sustentan dos de sus más reconocidos logros, la crítica de la facultad del conocer y el primado del pensar práctico. Desde estas nociones se desarrolla con continuidad negativa, no lineal, una de las corrientes de pensamiento más gravitantes en la contemporaneidad y principal premisa o antecedente de lo que hoy conocemos en propiedad como pensamiento o teoría crítica, el idealismo alemán, en particular, la obra de Hegel. Y en este punto el presente comentario sitúa, luego del recorrido anterior, su diferencia específica con la tesis central de *Agitator mundi*: los elementos básicos, metódicos, para la fundamentación y revitalización de un pensar crítico encuentran su formulación sintética acabada en el pensamiento

hegeliano, siendo el método o lógica concreta que propone su principal y casi definitorio recurso: sin dialéctica no puede haber pensar crítico, ni epistemológico, ni histórico-sociológico, ni práctico-político, y por fuerza, evidentemente, tampoco actuar crítico.

Claro que el debate podría enrumbarse por la inconducente vía del análisis de términos como 'elementos básicos', 'formulación sintética' o 'crítica', de cuya construcción alternativa se desprenderían posibilidades diversas. Para evitarlo, en este comentario he estimado necesarias dos opciones analíticas y expositivas: partir del concepto establecido de 'teoría crítica', en la específica formulación de Horkheimer, tal como lo precisa en *Teoría tradicional y teoría crítica*, y reexaminar el recorrido de RF por Kant, al menos en sus aspectos de principal anclaje.

En cuanto a lo primero, el mencionado texto elabora una muy clara crítica de las limitaciones del idealismo trascendental, desde el reconocimiento de su aporte decisivo, la centralidad del sujeto: "[...] comprendió que detrás de la discrepancia entre hechos y teoría, que el científico experimenta en su actividad de especialista, yace una profunda unidad: la subjetividad general de la cual depende el conocer individual" (Horkheimer, 2000, 39). Efectivamente, no solo la práctica, también el conocer está unido a, depende de una actividad propia, de un esfuerzo, de la voluntad del sujeto. Pero a partir de allí y de toda la pregnancia de este paso, la superación tiene que hacerse cargo de los problemas irresueltos y el fracaso final del idealismo trascendental, consistente en su incapacidad para suprimir realmente el dualismo hipostasiado de Descartes, entre pensar y ser, lo cual le confiere un carácter abstracto al sujeto trascendental, transformado en misteriosa fuerza tras la cual en realidad se esconde el devenir del espíritu como actividad social concreta históricamente desplegada.

Resulta necesario insistir en esto, no puede haber pensamiento, y menos actuar crítico, sin supresión del dualismo pensar/ser-actuar. En Kant, el dualismo es responsable de la autolimitación de la razón y de la enigmática e inquietante condición inobjetivable del yo trascendental, lo cual no se resuelve, salvo verbalmente, apelando a su plausible carácter de condición de posibilidad,

puesto que la condición, para no descubrirse ficción ingeniosa, ha de pertenecer a este mundo, y entonces no sería incondicionada, sino inmanente. Lo que hoy comprendemos, y ya desde Hegel, es que la condición de posibilidad no puede, no tiene por qué estar fuera del mundo (en otros términos: en este mundo, no hay incondicionados). Pero sin Kant este avance no habría sido posible.

Por otro lado, siguiendo a Horkheimer, el pensar crítico no puede ser solo interno a la actividad de la ciencia, aunque para el científico/sabio "solo aparezcan a la vista y solo importen los motivos inmanentes, el desarrollo de la ciencia está en conexión con las relaciones históricas concretas", con el desarrollo social, lo cual hace del pensamiento crítico una forma de saber conscientemente participe de una acción social transformadora, un momento de esta, orientado al dominio teórico y práctico racional del mundo, del natural por supuesto, pero sobre todo del construido, hasta aquí anónimamente, por los seres humanos, de esa sociedad desgarrada que se comporta como una 'naturaleza', exterior, caótica, impenetrable, amenazante, en fin; mundo de la necesidad, no de la libertad.

En referencia a lo segundo, de lo ya expuesto se sigue que la relación del idealismo trascendental con el pensar crítico contemporáneo es la de un antecedente fundamental, como punto de inflexión y condición de posibilidad de todo un desarrollo ulterior. Con Kant terminan de imponerse la valoración y reconocimiento de la subjetividad como 'lado activo' del conocer y del obrar (en tanto intención), a partir de lo cual se puede dejar atrás el sujeto pasivo del empirismo, la razón dogmática sin sujeto y el materialismo vulgar, y puede comenzar a surgir un sólido concepto de praxis. Pero como concepción total, está condenado a ser superado, vive y está presente en la apropiación-superación obrada por Hegel, punto de partida real teórico-metodológico de todo pensar crítico. En ese sentido mi acuerdo/discrepancia con RF es parcial, y el recorrido anterior ha tenido la intención, al menos, de mostrar sus fundamentos.

Uno de los méritos de *Agitator mundi* es aceptar el desafío de los recurrentes retornos conservadores de Kant. Efectivamente, el hecho de que sea reiteradamente utilizado, traicionado,

deformado, por autores y corrientes enteras que buscan poner, sin solución de continuidad, su autoridad al servicio de empresas en las que Kant no se habría reconocido, demanda una respuesta consistente y enérgica. Es la lucha por Kant que el pensamiento crítico tiene más que el deber, la necesidad de dar. Este trabajo ha intentado discutir algunos puntos de la tarea emprendida por RF, discrepando claramente en ciertos muy importantes puntos, compartiendo otros, pero sobre todo respaldando el objetivo propuesto, la siempre presente necesidad (dada la persistencia de un orden social irracional) de actualización del pensar crítico en tanto arma de una praxis racional transformadora.

En la medida en que el pensar crítico está siempre bajo sospecha, cuestionado desde los centros de poder, incluyendo ahí las instituciones de la ciencia tradicional, y el sentido común y los hábitos de pensamiento que imponen y alientan, pienso que debemos esforzarnos en que la exposición de las premisas y fundamentos del pensar crítico, en la medida de lo posible, no quede expuesta a objeciones históricas o conceptuales de segundo o tercer orden respecto de su núcleo sistemático y lógico central, como deshonesto recurso en la campaña de descrédito de su perspectiva de conjunto. Tal es el sentido y la motivación de mis contrapuntos a algunas valoraciones de RF sobre el pensamiento de Kant.

El tema de la autoproducción del sujeto es uno de esos. "El sujeto moderno es aquel, nos ha dicho Kant, que podría superar su minoridad", recuerda RF, y de allí se dirige a una conclusión: la idea moral, que no es externa, es el lugar donde el sujeto se autoproduce, pues solo a ella le cabe formular la regla que coincide con la libertad (Fragomeno, 2000, 76).

Esto coloca varios problemas. En primer lugar, 'el sujeto moderno' es el sujeto burgués liberal, y si efectivamente con él se abren las posibilidades de la mayoría del espíritu, tanto más cierto es que se trata de un sujeto limitado, del todo imposibilitado de culminar el proceso de su emancipación, y que incluso, por las premisas sociales en las que se apoya y que lo definen genéricamente, se ve permanentemente amenazado en sus conquistas relativas. El mundo de la pseudoconcreción es la gran consternación

de las expectativas ilustradas, y en su interior, la vida cotidiana alienada es el destino del individuo común.

El mundo burgués crea, ciegame, como efecto no buscado, condiciones objetivas y subjetivas para la emancipación humana, pero la misma lógica de funcionamiento las cancela, en la medida en que sistémicamente da lugar a nuevas formas de injusticia, desgarramiento y sufrimiento social. Es el carácter fundamentalmente contradictorio del capitalismo sobre el que alertaban Marx y Engels en *El manifiesto*. De modo que este sujeto es solo parcial y contradictoriamente libre, porque la burguesía como clase, en su proceso histórico, efectivamente ha descubierto que puede transformar el mundo actuando a partir de sus motivaciones e intereses, con lo cual el *homo faber* termina de hacerse consciente de sí. Se trata de un salto, de un avance colosal respecto del providencialismo y la criatura humillada y sumida en el autodesprecio de la época previa. Pero en la medida en que continúa pensándose como exterior al mundo, al objeto, concibe su actuación como fruto de un mero voluntarismo y no puede explicarse, o lo hace de modo metafísico, el hecho de que ese mundo se pliegue a sus deseos (los que motivados por una irracional búsqueda de ganancias, provocan todo tipo de desequilibrios en la relación con ese mundo, hasta el punto suicida de incubar una catástrofe ambiental de proporciones mitológicas).

Incapaz de superar la hipóstasis dualista de sujeto y objeto, atrapado en una separación rígida, el hombre burgués, en su autorepresentación de la época, actúa objetivamente sobre el mundo, pero de manera en parte irracional, de modo instrumental, técnico (como, por otro lado, corresponde a la posición agnóstica general), pero como subjetividad pensante no puede 'producirlo' realmente, racionalmente, y, por tanto, menos aún puede entonces concebirse como un ente capaz de 'autoproducirse', es decir, continúa sumido en la ideología de una relación azarosa con ese mundo, que se le aparece como hostil en su insalvable exterioridad, dando lugar a la incertidumbre y a la angustia, al irracionalismo y al pesimismo que han caracterizado buena parte de las corrientes intelectuales de los últimos dos siglos.

En segundo lugar y en conexión con lo anterior, en Kant no puede haber realmente 'autoproducción' del sujeto humano porque no ha alcanzado una suficiente comprensión de la idea y realidad de la praxis (que por cierto concibe como individual, es decir, por definición impotente ante el mundo); no hay verdadera praxis y no puede haberla, porque su sujeto trascendental no puede conocer efectivamente el mundo, renuncia escépticamente a conocerlo, lo prohíbe normativamente, autorecluyéndose en una certidumbre subjetiva. Por tanto, no puede confiar en su capacidad real para transformarlo según sus legítimas necesidades y aspiraciones, solo puede formular 'ideas regulativas' que dan lugar a un deber ser formalmente racional, recíprocamente exterior, utópico, un progreso lineal infinito, un 'mal infinito'. Si no se puede alcanzar el mundo, no se puede por lo mismo producirlo. Se puede 'imaginarlo' distinto, pero no se puede siquiera pensar en, actuando sobre el mismo, transformarlo en una dirección concreta, apoyándose para ello en la confianza de que el objetivo elaborado es en general alcanzable porque sale como posible del presente, del que puedo tener un conocimiento suficiente.

En Kant no puede haber autoproducción (ni, por la misma razón, buen infinito) porque en su filosofía práctica la acción es solo la exteriorización fenoménica de la intención, forma parte del mundo empírico, es decir, no es racional, por lo cual además no hay responsabilidad sobre las consecuencias (autoproducción no puede no suponer responsabilidad sobre las decisiones). En el imaginario y la lógica discursiva del idealismo puede haber 'autorrealización' o 'autoafirmación' del 'sujeto', que no requieren en esa visión una relación real con el mundo. Por ello, en el idealismo trascendental no puede haber verdaderamente acción sobre el objeto, al menos no una acción propiamente racional, una praxis racionalmente informada. Se puede agregar aun una objeción relativa a la consistencia del argumento: la idea de autoproducción implica que el ser en sí es derivable del concepto, una de las más tajantes observaciones de Hegel a Kant.

La hipóstasis dualista impide, pues, que los seres humanos realmente (y no 'como sí') se piensen como concretos productores del mundo, y

por ello evidentemente tampoco pueden pensarse como produciéndose a sí mismos. Para pensarse como autocreándose, en su actividad social, en el trabajo, en su relación transindividual con la naturaleza, el sujeto tendría que concebir dialécticamente la relación sujeto/objeto, pero esto no puede pasar en Kant. Si lo hiciera, como dice RF en relación con otro asunto, sería Hegel, o, un paso más allá, Engels y Marx. No es que Kant no tenga sentido de la historicidad, es que la filosofía trascendental no puede tenerlo.

El método de Kant lo lleva a buscar en 'la razón' principios con validez universal y necesaria que sean el fundamento de determinación de una sociedad que pueda ser a su vez medio y realización de la ley práctica, pero al no comprender el desgarramiento del orden burgués, se hace eco de ideales hermosos pero abstractos (la 'paz perpetua', la 'república universal', la 'prohibición de la guerra'). Poco después, Hegel, con una concepción más realista, observará que la historia 'avanza por el lado malo' y que la razón, más que regular prácticamente, se abre paso 'con astucia' entre la multiplicidad caleidoscópica de los acontecimientos. No se trata de imaginar futuros deseables,¹⁷ sino de identificar y actuar sobre tendencias efectivas de lo real social. Una concepción formalista de la razón no puede alcanzar la sociogénesis de los elementos culturales que condicionan y regulan, intentando hacer previsible, los comportamientos humanos, requerimiento básico del orden, y esto permite despejar el gran enigma, el del origen de la ley moral: el sujeto no se da la ley, la encuentra en él, que no es lo mismo. La ley es la interiorización inconsciente de una fuerza social conservadora.

Como en el tema de las condiciones *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento, el logro de Kant (apoyándose en Rousseau, 'el Newton del mundo moral'), con el que contribuye decisivamente al desarrollo posterior, es haber identificado y elaborado la función de la ley moral. Correspondería a otros desvelar su historicidad y su más preciso significado.

RF destaca que en Kant, desde la perspectiva racional, la coacción, como ley externa, derecho, es un límite autoimpuesto para hacer posible la libertad, organizando los comportamientos públicos. Si partimos de que fuera del Estado

civil político o sociedad estatal no puede haber libertad, solo ley del más fuerte (“solo el estado civil pone fin al estado de naturaleza, en el que cada quien obra a su antojo”), se puede entender esta enérgica y no pocas veces sorprendente justificación de la coacción externa, en la intención de Kant. Sin embargo, habría que agregar, hoy, que la formulación kantiana participa de la típica ilusión burguesa liberal, se presenta ahora como condición de posibilidad de la libertad del individuo un dispositivo jurídico-político que no es en absoluto neutro, ni puramente racional, sino específico de una nueva forma de organización de la dominación [“hipostatización de lo empírico, de la coyuntura epocal y generalizada ideológicamente”, en los términos de RF (2010, 95)]. Y por eso, presentarlo como ‘autoimpuesto’, como expresión de la libertad de cada uno y de una presunta reciprocidad, lo convierte directamente en una ideología de legitimación. La burguesía no puede ser kantiana, pero Kant es un pensador burgués...

Desde un punto de vista crítico y el talante correspondiente, dos emblemáticos aspectos del pensamiento de Kant resultan particularmente poco próximos: la autolimitación de la razón, de progenie empirista, responsable del descriptivismo fenomenista y de la ruptura ser/deber ser, y la intransigente afirmación de la ascética moral, cuyos resultados para el individuo, según el joven Hegel, eran la tristeza y la angustia (Mora, 1998, 443). Por otro lado, la ausencia del sentido de historicidad, como génesis/autoproducción, le impide comprender el carácter históricamente transitorio o desplazable de la imposibilidad de superar el desgarramiento individuo/sociedad. Por eso, la escisión lo lleva a exagerar la autonomía de la moral respecto de la estructura de la convivencia. El formalismo subjetivista está íntimamente vinculado con el divorcio universal/particular. Una especial consecuencia de esto consiste en que en Kant lo social como emergente campo de estudios es abordado desde la perspectiva moral, en sentido amplio, lo cual explica lo limitado, en el relato convencional, de su contribución al surgimiento de la Sociología como teoría de la sociedad.¹⁸

En retrospectiva, la concepción de la libertad del individuo en Kant se presenta con rasgos considerablemente paradójicos. Una libertad interior, definida en la lucha contra las inclinaciones y la autoconservación, y coronada por la coacción universal exterior, de severidad extrema en el castigo, este muy sensiblemente fenoménico, permiten entender el considerable desconcierto que la filosofía práctica podía provocar y provocó ya en su época. Pese a ello, su enfática postulación de la autonomía del sujeto y su defensa del entendimiento activo, contra la pasividad receptiva empirista y contra la ‘inmensa inconsciencia de los llamados hombres prácticos’ (Hegel), insemínó el pensamiento de la época y consiguió, desbordando sus propios límites, contradicciones internas y verdades parciales, incorporarse en las más creativas y sólidas expresiones del pensar y actuar críticos del periodo que le siguió. El principio de autonomía es hoy una de las más valiosas conquistas culturales de la humanidad, sin el cual demandas, movimientos y luchas sociales emblemáticas del presente se verían privados de su fundamento de justificación.

¿Resulta Kant, finalmente, pertinente para pensar y construir un futuro racional y libre, sin explotación ni opresión? Con RF pienso que sí, el Kant incorporado en el legado teórico-metodológico de la razón crítico-dialéctica. Si todos somos deudores de Kant, somos todos también deudores de su superación.

Notas

1. En *Revista de la Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, LII (133), 67-82, mayo-agosto de 2013.
2. El continuo recurso de Kant a un lenguaje jurídico justifica el debate sobre si se trata de un mero metaforizar, analogía, o si ‘la razón filosófica es en él razón jurídica’. Como sea, el tema es de especial interés para una comprensión acabada de su pensamiento. Si en Kant “la razón filosófica no es un órgano receptivo sino una instancia que establece espontáneamente el derecho a nivel cognoscitivo” (Cortina, A., ‘Introducción’ a la *Metafísica de las costumbres*), entonces el escepticismo estaría mostrando otro de sus

- efectos: ante la imposibilidad de un conocimiento efectivo y confiable del mundo, un subjetivismo normativo, exterior y extraño a la cosa, y por ello arbitrario. La razón tiene una dimensión normativa, pero para ser racional, objetiva, ha de fundarse sobre los resultados de su actividad cognoscitiva, crítico-realísticamente ejercida.
3. Contrariamente a la acción, la máxima, la máxima de la acción, es indiferente a la situación, por eso puede ignorar las consecuencias a las que da lugar en la existencia y la convivencia, no genera responsabilidad y no es imputable. Tampoco requiere conocimiento, pues obviamente se impone con independencia de las circunstancias. En relación con esto, Nikolai Hartmann en Giner (1993, 374) afirma: "Fichte ha pronunciado una nueva palabra en la historia de la ética. Es el descubridor del valor propio de la acción productora en cuanto tal, es decir, de la actividad y, de esta manera, a la par, del valor propio de la libertad". Se trata de una valoración consistente con la crítica hegeliana de Kant.
 4. Este es uno de los aspectos que ilustran su condición de pensador de transición (a la contemporaneidad), en el cual conviven tensionadamente culminaciones del periodo previo y anticipaciones del que se abre. Otro es la concepción de la ciencia con la cual trabaja.
 5. Kant se opone al cristianismo porque este limita la autonomía y la autoconfianza de la criatura racional, con lo cual tematiza uno de los tensionamientos insuperables del individualismo burgués con la ideología religiosa dominante.
 6. Cassirer (1968, 439) documenta en su clásica obra el conflicto. No cabe duda de que *La religión dentro de los límites...* es un texto imposible de conciliar con la perspectiva teológica institucionalizada.
 7. *Opus Postumum*. Citado en Roberto Rodríguez Aramayo, "Estudio Preliminar" de *Crítica de la razón práctica*.
 8. En *La religión dentro de los límites...* (111-112) declara que lo esencial de toda religión consiste en poner el cumplimiento de todos los deberes humanos como mandatos divinos. Y alerta sobre el peligro que el ateísmo representaría para el Estado. Ver también la página 201: "la Moral conduce sin falta a la Religión".
 9. A este respecto, Hegel (*Lecciones sobre la historia de la filosofía*, T. III, 1995, 448 y ss.) afirma: "La función en gracia a la cual se admite la existencia de dios, con objeto de infundir mayor respeto a la ley moral mediante la idea de un legislador divino, se halla en contradicción con el postulado de que el *ethos* consiste justo en que la ley sea respetada pura y exclusivamente en gracia a ella misma".
 10. Ver las hipótesis explicativas de Heller al respecto, y la relación con Hobbes, Ferguson y Mandeville (*op. cit.*, 30-31 y 72).
 11. Ver lo que dice ya Hegel sobre el trasfondo de las diferencias en cuanto al clima intelectual entre Francia y Alemania (*op. cit.*, 19).
 12. Dejo fuera el problema de fondo de toda moral liberal burguesa: desde el individualismo no se puede construir comunidad, salvo como mero agregado, amalgama puramente exterior, o como comunidad abstracta de individuos abstractos, mera idea regulativa. Esta exterioridad recíproca explica que las sociologías centradas en la totalidad organicista destaquen sobre todo la acción coercitiva de lo real social sobre cada individuo (Durkheim), dando lugar así el extrañamiento a la conciencia desgraciada.
 13. Cortina, Adela. "Estudio Preliminar", en *La metafísica de las costumbres*. En el texto, la autora se refiere al debate.
 14. Kant, *op. cit.*, 179.
 15. La idea regulativa correspondiente, en la medida en que remite lo racional a un ideal, un deber ser, implica la irracionalidad de lo simplemente existente, y así se contrapone a los conservadores, que, en todo tiempo, buscan establecer como verdad absoluta lo que no es más que una situación históricamente desplazable; pero también se opone a los utópicos, los revolucionarios, porque es solo una 'regla de juicio', un máximo de perfección, y tratar de realizarlo es inútil y peligroso.
 16. Kant, 1985, 149. Poco después, justifica la proposición "toda autoridad proviene de dios", no como fundamento histórico sino como principio práctico de la razón.
 17. Asociar la autoridad del pensamiento de Kant con instituciones del presente (ONU, Unión Europea, etc.) no puede ser más que, en la mejor de las hipótesis, un intento burdo de legitimación.
 18. Si bien es cierto que las corrientes de la sociología funcionalista encuentran un importante antecedente epistémico en el principio teleológico expuesto en la *Crítica del juicio*. El criterio anterior distingue analíticamente los ámbitos teórico y metateórico, de teoría social sustantiva y epistemología.

Referencias

- Cassirer, E. (1968). *Kant, vida y doctrina*. México: FCE.
- Cortina, A. (1999). "Estudio Preliminar". *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Fragomeno, R. (2010). *Agitator mundi. Kant y la razón en busca de su nombre*. San José: Editorial Arlekin.
- Gadamer, H. (2000). *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos.
- Giner, S. (1993). *Historia del pensamiento social*. Barcelona: Ariel.
- Goldmann, L. (1974). *Introducción a la filosofía de Kant*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hegel, G. (2005). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. México: FCE.
- . (2000). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid: Alianza.
- . (1994). *Fenomenología del espíritu*. México: FCE.
- Heller, A. (1984). *Crítica de la Ilustración*. Barcelona: Península.
- Horkheimer, M. (2000). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós.
- Kant, I. (1985). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
- . (2001). *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Alianza.
- . (1992). *Crítica del juicio*. Caracas: Monte Ávila.
- . (2003). *Crítica del discernimiento*. Madrid: Machado Libros.
- . (1986). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza.
- . (1999). *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Kofler, L. (1974). *Historia y dialéctica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- . (1974). *Contribución a la historia de la sociedad burguesa*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lukacs, G. (1976). *El joven Hegel*. Barcelona: Grijalbo.
- . (1969). *Historia y conciencia de clase*. México: Grijalbo.
- Marcuse, H. (1978). *Cultura y sociedad*. Buenos Aires: Sur.
- Marx, K. H., Engels, F. (1982). *La ideología alemana*. La Habana: Pueblo y Educación.
- Mora Burgos, G. (1998). "La crítica del joven Hegel a Kant: Tubinga y Berna". *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXXVI (88/89), 1998.
- Moreno, N. (1981). *Lógica marxista y ciencias modernas*. México: Xolotl.
- Novack, G. (1977). *Los orígenes del materialismo*. Bogotá: Pluma.
- Piaget, J. (1970). *Lógica y conocimiento científico*. Tomo I. *Naturaleza y métodos de la epistemología*. Buenos Aires: Proteo.
- Röd, W. (1977). *La filosofía dialéctica moderna*. Pamplona: Universidad de Navarra, colección "Filosófica".
- Valcárcel, A. (1988). *Hegel y la ética*. Barcelona: Anthropos.
- Valls Plana, R. (1982). *La dialéctica*. Barcelona: Montesinos.
- Villacañas Berlanga, J. (1987). *Racionalidad crítica*. Madrid: Tecnos.
- Woods, A., Grant, T. (2002). *Razón y revolución. Filosofía marxista y ciencia moderna*. Madrid: Fundación Federico Engels.
- Zeitling, I. (1973). *Ideología y teoría sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.

(* **Roberto Ayala Saavedra**. Docente e investigador de la Escuela de Sociología de la Universidad de Costa Rica.

Recibido: el miércoles 4 de marzo de 2015.

Aprobado: el lunes 9 de marzo de 2015.

Aclaración del director de la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica: La primera parte del presente artículo fue editada, como una recensión, en el número 133 de la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* (mayo-agosto de 2013), volumen quincuagésimo segundo, páginas 67-82. El texto habría debido ser editado como un artículo de la *Revista de Filosofía*. Actuando con impropiedad, el director (Juan Diego Moya Bedoya) adoptó, sin el consentimiento del autor del texto, la decisión de publicar la primera parte de la contribución del *Mag. Sc. Roberto Ayala Saavedra* como una recensión, no como un artículo. El director de la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* reconoce explícita y públicamente su deplorable desprolijidad y ofrece sinceras excusas al *Mag. Sc. Roberto Ayala Saavedra*.