

KANT Y LA ANTINOMIA DE LA RAZÓN POLÍTICA MODERNA

P. Muchnik

Siena College (NY)

RESUMEN: Kant y Mendelssohn publicaron, casi simultáneamente, influyentes ensayos sobre el significado de la Ilustración. Aprovecho esta contingencia histórica para reflexionar sobre los presupuestos e implicaciones que estos ensayos tienen respecto a la filosofía y la política. En la primera parte, comparo la estrategia discursiva de Mendelssohn con la del liberalismo tradicional. Del contraste surge una contradicción que, en la segunda parte, interpreto en términos kantianos como una antinomia de la razón *política* moderna. Sugiero entender la noción de “autonomía” en Kant como respuesta y superación de esta antinomia. Ver las cosas de este modo nos permite apreciar mejor la originalidad de la defensa kantiana del uso libre de la razón pública y su contribución a la tradición liberal.

PALABRAS CLAVE: Kant, Mendelssohn, libertad, expresión, autonomía.

ABSTRACT: Kant and Mendelssohn published almost simultaneously influential essays on the Enlightenment. I use this historical contingency as occasion to reflect on the presuppositions and implications their views have with respect to philosophy and politics. In the first part, I compare Mendelssohn's discursive strategy with that of traditional liberalism. A contradiction emerges from this contrast, which, in the second part, I interpret in Kantian terms as an antinomy of modern *political* reason. Kant's notion of “autonomy,” I suggest, is an attempt to overcome this very antinomy. Putting things this way allows us to better appreciate the originality of Kant's defense of the free use of public reason and his contribution to the liberal tradition.

KEYWORDS: Kant, Mendelssohn, freedom, expression, autonomy.

El ensayo de Kant, *Respuesta a la pregunta '¿Qué es la Ilustración?'*, fue publicado en el periódico *Berlinische Monatschrift* casi simultáneamente con el de Mendelssohn (en diciembre y septiembre de 1784, respectivamente). Ambos responden a una pregunta que Johann Friedrich Zöllner lanzó en el seno de la *Mittwochgesellschaft*, una sociedad secreta de hombres de letras (*Gelehrter*) e influyentes funcionarios públicos que floreció en Prusia en la segunda mitad del siglo xviii.¹ La pregunta de Zöllner generó un intenso debate dentro de la sociedad secreta, cuyo único sobreviviente público es el texto de Mendelssohn. Kant providencialmente lo desconocía al escribir sus reflexiones. De otro modo, confiesa en una nota solitaria al final de su ensayo, se hubiera abstenido de escribirlas. Acepta su publicación sólo para descubrir el grado de unanimidad (*Einstimmigkeit*) "del pensamiento de dos individuos que coinciden por azar (*Zufall*)".² La unanimidad que Kant esperaba encontrar no existe, sin embargo, al nivel del contenido de los textos. Los autores ofrecen visiones radicalmente distintas del *Aufklärung* y del rol que la libertad de expresión juega en el destino del hombre (*Bestimmung des Menschen*).³

Quisiera aprovechar esta contingencia histórica como ocasión para reflexionar sobre los presupuestos e implicaciones que estas

1. Una buena referencia para entender el contexto histórico en el que se inscribe el texto de Kant es la introducción de James Schmidt a *What is Enlightenment? Eighteenth Century and Twentieth-Century Questions*, University of California Press, 1996, pp. 2-15.

2. Cf. Immanuel Kant, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" (WA), Werkausgabe, Band XI, Herausgeben von Wilhelm Weischedel, Surkamp, Frankfurt, 1964, p. 61. Las traducciones de Kant son propias.

3. Comparten, es cierto, un *ethos*, una actitud fundamental que informa y condiciona la práctica del intercambio de sus ideas. Ambos autores ofrecen sus pensamientos para la crítica o aceptación de otros, los construyen con vistas a la comunicación (*Mitteilung*), apelan a un medio que articula y da voz a reflexiones inicialmente privadas, donde el acuerdo es el resultado de una tarea y no el punto de partida. En este sentido, la decisión de Kant de publicar su ensayo y la de Mendelssohn de hacer público un debate de origen privado, tienen una dimensión performativa –los textos no simplemente *dicen* qué es la ilustración, si no que de algún modo también la *realizan*.

visiones de la ilustración tienen respecto de la filosofía y la política. En la primera parte, voy a analizar el texto de Mendelssohn y comparar su estrategia discursiva con la del liberalismo tradicional (utilizando a J. S. Mill como figura representativa). Del contraste surge una contradicción que, en la segunda parte, interpretaré en términos kantianos como una antinomia de lo que llamo aquí la "razón política" moderna. Concluiré estas reflexiones con una interpretación del ensayo de Kant como respuesta y superación de esta antinomia. Ver las cosas de este modo nos permite apreciar mejor la originalidad de la defensa kantiana del uso libre de la razón pública y su contribución a la tradición liberal.

I

Para Mendelssohn, ilustración (*Aufklärung*), cultura (*Kultur*) y educación (*Bildung*), son modificaciones de la vida social.⁴ Como tales, su rol está determinado por su contribución al bien supremo, el destino del hombre, "la medida y el fin de todas nuestras intenciones y esfuerzos".⁵ Conocer este destino es indispensable para orientarnos: "nos ofrece un punto de referencia sin el cual perderíamos el sentido de dirección y el camino".⁶ Este destino, sin embargo, tiene un doble aspecto: "(1) el destino del *hombre* como tal y (2) el destino del hombre como *ciudadano*".⁷ La libertad para investigar, publicar, o discutir valores fundamentales (religiosos y morales) depende, en última instancia, de su efecto en la sociedad y sus miembros. Mendelssohn sostiene que la Ilustración trae beneficios absolutos para la humanidad, pero relativos para los ciudadanos. No existe una armonía pre-establecida entre lo universal y lo particular, y "ciertas verdades que son útiles para los hombres en general, pueden, a veces, ser perjudiciales para los

4. Cf. Moses Mendelssohn, "On the Question: What is Enlightenment?", en *What is Enlightenment*, editado por James Schmidt, Op. Cit, p. 53. Las referencias a este texto son mi traducción del inglés.

5. *Ibid.*, p. 54.

6. *Ibid.*, p. 54.

7. *Ibid.*, p. 54.

hombres como ciudadanos”.⁸ En el caso desafortunado de conflicto, Mendelssohn mantiene que “la filosofía debe taparse la boca, la necesidad prescribe aquí la ley, mejor dicho, forja cadenas sobre la humanidad, la somete y mantiene bajo el yugo”.⁹ Esta restricción drástica de la libertad se debe a que existen valores fundamentales (religiosos y morales), sin los cuales la trama social se descompone y el hombre reace en la barbarie. En la medida en que el valor de verdad que atribuímos a nuestras creencias afecta el sentido de nuestras acciones, la licencia en el orden intelectual es capaz de destruir las condiciones mínimas para el florecimiento de la vida social y las relaciones comunitarias. En tal caso, el bien común toma precedencia sobre los beneficios de la libertad en abstracto, y justifica el sacrificio de la libertad individual de expresión. “El virtuoso defensor de la ilustración debe proceder [aquí] con prudencia y discreción, y soportar el prejuicio, con tal de no destruir el elemento de verdad entrelazada con él.”¹⁰ Nadie tiene derecho a someter la autoridad tradicional al proceso disolutivo del examen crítico—el bien supremo está basado en la cooperación y la creencia en valores comunes, no en los derechos abstractos del individuo.

La justificación de Mendelssohn de la censura, como puede verse de esta apretada síntesis de su argumento, es consecuencialista: el bien supremo, el fin al que deben dirigirse los esfuerzos colectivos de la humanidad, ofrece un criterio externo y objetivo para juzar nuestras prácticas. El filósofo se atribuye el conocimiento de tal criterio, y con él asume la capacidad de determinar la forma de la justicia y de los derechos individuales, en relación a sus efectos sobre el bien común —el fin que los precede e informa. No hay nada particularmente novedoso en esta línea de razonamiento: Platón utilizó una variante de ella para excluir a los poetas de su *polis*. Inspirados por Christian Wolff, la mayoría de los filósofos racionalistas del siglo xviii, adherían a los rudimentos del credo platónico. Creían que la verdad se localizaba en un orden superior, metafísico, ajeno —por así decir— a la “caverna”, a la que el filósofo tiene acceso mediante su capacidad de “intuición inte-

8. Ibid. p. 55.

9. Ibid. p. 55.

10. Ibid., p. 55.

lectual”. En la medida que la relación de mandato y obediencia se justifica sobre la base de una verdad transcendente, el filósofo se ve llamado a transformar su visión metafísica en una prescripción práctica. En este modelo, gobernantes y filósofos comparten una creencia común: la política en nuestras sociedades se justifica en función de la perfección del orden transcendente. Si el liberalismo se entiende como una concepción de la política donde “el derecho tiene prioridad sobre el bien”, y el objetivo del Estado es garantizar la libertad del individuo, es evidente que la visión de Mendelssohn no puede considerarse parte de esta tradición.¹¹

Lo curioso, entonces, es la semejanza formal (a nivel de estrategia discursiva) que el perfeccionismo de Mendelssohn tiene con la clásica defensa liberal de la libertad de expresión. En *On Liberty*, por ejemplo, John Stuart Mill también utiliza argumentos consecuencialistas, pero, en este caso, para invertir las conclusiones de Mendelssohn: resistir la censura, permanecer en la caverna.¹² Esta inversión de las conclusiones se debe a una inversión en las premisas. Para Mill, la verdad no reside en un orden metafísico, *a priori* y externo, sino que es el resultado de la confrontación de opiniones; los hombres, por lo tanto, no deben obediencia a ninguna autoridad superior al consenso y a los acuerdos que establezcan entre ellos. Sobre esta base, Mill puede montar una oposición sistemática a los presupuestos racionalistas de Mendelssohn: dado que no existe ni una verdad ni un saber unívoco sobre la perfección humana, el fin de la estructura social es garantizar su felicidad. Sin embargo, la estrategia justificatoria en ambos autores es semejante: la sociedad bien ordenada es aquella que más eficientemente conduzca al fin establecido. Cambiando la concepción del fin, cambia necesariamente la prescripción; pero, en ambos casos, la legitimidad de la política procede de la filosofía.

11. Lo mismo puede decirse, como señala James Schmidt, de la mayoría de los intelectuales berlineses de la época y de los miembros de la *Mittwochsgesellschaft*. Cf. J. Schmidt, op. cit., p. 12. No existe, a pesar de nuestros prejuicios al respecto, una relación analítica entre Ilustración y liberalismo.

12. J. S. Mill, *On Liberty*, editado por Stefan Collini, Cambridge University Press, 1989, particularmente capítulo 2, pp. 19 ff.

El razonamiento de Mill puede reconstruirse del siguiente modo. Cualquier intento de modelar las prácticas sociales en términos de una concepción metafísica (religiosa, moral, o política), conduce a la opresión del individuo. Esta opresión se paga con lágrimas y sangre, el *summum malum* en la teoría utilitaria de la vida, donde el bien supremo se identifica con la expresión, satisfacción, y proliferación del deseo.¹³ Esta teoría de la vida prescribe una teleología para la historia humana: el fin que debe orientar nuestros esfuerzos es la producción de la mayor diversidad de prácticas posibles.¹⁴

13. Tanto el principio de utilidad como el liberalismo de Mill se justifican sobre la base de la teoría de la vida que esboza en su clásico "Utilitarianism". Cf. John Stuart Mill, "Utilitarianism", en *The Classical Utilitarians*, editado por John Troyer, Hackett Publishing Company, capítulo 4, pp.122-124. El argumento de Mill en este texto es que, aunque los principios morales fundamentales sean capaces de justificar principios morales de segundo orden, no son en sí mismos justificables por principios morales de orden superior a ellos. Así, nos vemos obligados a apelar a concepciones teóricas, ajenas a la moral, para justificar la moralidad. Mill lo expresa así: "Questions of ultimate ends are not amenable to direct proof. Whatever can be proved to be good must be so by being shown to be a means to something admitted to be good without proof" (op. cit., capítulo 1, p. 98-99). La teoría de la vida de Mill, en la que la presencia del deseo es prueba suficiente de lo deseable, está diseñada para persuadir a los lectores de la verdad del principio de utilidad, que sostiene que "actions are right in proportion as they tend to promote happiness; wrong as they tend to produce the reverse of happiness" (op. cit., p. 99). Las reflexiones de "On Liberty" operan en el contexto de esta visión general del mundo.

14. La visión de la historia de Mill integra aspectos del naturalismo de Darwin y del cosmopolitanismo de Humboldt. La promesa de "verdad" asociada con la confrontación de opiniones, la columna vertebral en la defensa de la libertad de expresión en Mill, es el resultado de aplicar, en el orden intelectual, un mecanismo semejante a la selección natural en el orden biológico. La libertad intelectual se justifica así por sus efectos —el incremento incesante de la diversidad en todos los aspectos de la vida. El *pool* de opiniones que compite por la supremacía es el correlato cultural de la competencia genética en la naturaleza. Cf. J. S. Mill, *On Liberty*, editado por Stefan Collini, Cambridge University Press, 1989, particularmente capítulo 2, pp. 19 ff. Richard Rorty establece una conexión semejante entre darwinismo y pragmatismo. Cf. Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, 1999, capítulo 2, pp. 27 ff.

Concepciones monolíticas, como la de Mendelssohn, tienen efectos represivos sobre las tendencias pluralistas del ejercicio de la individualidad, y como tales son opuestas al bien supremo. Más aún, las condiciones de la vida moderna demuestran que el temor al caos y a la disolución social, aparentemente inevitables sin un fundamento religioso y moral común a todos los seres humanos, es en verdad un remanente imaginario del pasado.¹⁵ El único requisito para la vida en común es acordar la recíproca abstención a infligirnos sufrimiento unos a otros; la función del poder político es simplemente garantizar la máxima libertad individual, compatible con el mismo grado de libertad en el resto de los ciudadanos.¹⁶ Dado que, sin un intolerable grado de opresión, es imposible en la sociedad moderna establecer un consenso sobre el significado del "bien del hombre", las instituciones sociales no pueden estar diseñadas con vistas a promover un ideal único, absoluto, para modelar nuestra vida.

Mill concluye, sobre esta base, que el propósito del orden político es crear las condiciones para que cada miembro persiga su propia felicidad. El cálculo de la felicidad, justificado por una verdad fundamental sobre el funcionamiento de la naturaleza y de la historia, prescribe la restricción de la esfera pública y la máxima expansión de la privada. Todo exceso por parte de las autoridades supone una actitud paternalista y arrogante — paternalista, pues presume (y genera) pasividad en los sujetos; y arrogante, pues le atribuye a los gobernantes la infalibilidad de dios.¹⁷ El falibilismo en el campo filosófico requiere tolerancia y pluralismo en el orden político —Mill reintroduce así en la *polis* a los exiliados poetas, paradigmas de su concepción de la individualidad.

15. Op. cit., p. 61. El mayor riesgo para la individualidad moderna no es la anomia, el caos y la confusión, sino el conformismo, la "tiranía de la mayoría", la falta de coraje para proyectar y perseguir nuestra propia concepción del bien.

16. Mill articula esta idea en su famoso "harm principle": "the only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others. His own good, either physical or moral, is not a sufficient warrant" (op. cit., p. 13).

17. Op. cit., pp. 83-84, y 21 ff.

II

Desde el punto de vista kantiano, la oposición entre las visiones de Mendelssohn y de Mill sobre el rol de la libertad de expresión puede entenderse como manifestación de una antinomia inherente a las condiciones históricas de la vida moderna. El principio racionalista de la perfección humana expresa la necesidad de la razón de poner un límite a la arbitrariedad de las opiniones individuales, de controlar las tendencias disolutivas que emergen como resultado de la examinación crítica de los valores tradicionales.¹⁸ Para satisfacer esta necesidad, Mendelssohn postula una concepción metafísica del bien supremo, un criterio objetivo para juzgar y validar nuestras prácticas. Por otro lado, el liberalismo tradicional es saludablemente escéptico de los intentos de formular un fundamento trascendente que cancele la proliferación de visiones subjetivas del bien.¹⁹ La tolerancia a la libertad de expresión, el énfasis en los derechos inalienables del individuo, expresan la convicción de que el orden político sólo requiere el reconocimiento mutuo entre seres humanos, y puede prescindir de bendición metafísica.²⁰ La contradicción subyacente a estas concepciones puede interpretarse, en clave kantiana, como una anti-

18. Variantes de esta interpretación de la problemática moderna pueden encontrarse en figuras tan dispares como Richard Popkin y Alasdair MacIntyre. Popkin, por ejemplo, interpreta la re-emergencia del escepticismo y el esfuerzo por superarlo típico en la filosofía moderna, como un síntoma de la crisis intelectual de la reforma. Cf. Richard Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, 1979, particularmente capítulo 1, pp. 11 ff. MacIntyre propone un retorno al perfeccionismo de la tradición aristotélica como solución al destructivo individualismo de la sociedad moderna, asociado con el triunfo del paradigma liberal. Cf. A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame, third edition, 2007.

19. Este escepticismo es el resultado (y el reflejo) de la traumática experiencia de las guerras de religión en Europa.

20. La única autoridad legítima a la que debemos obediencia es el acuerdo entre individuos libres, iguales, fraternos –sin nada ni nadie superior a ellos. No el temor al pecado (una ofensa trascendente), sino al daño que podamos infligir a otro ser humano (una ofensa estrictamente

nomia de la *razón política* moderna: el contrato entre los hombres, para ser legítimo, debe ser independiente de garantes metafísicos; sin garantía metafísica, sin embargo, no hay contrato posible, pues la arbitrariedad individual conduce a la anarquía y destruye las bases de cualquier acuerdo duradero.

Como vimos en la primera parte, Mendelssohn presagia la anomia y confusión que el arbitrio libre promete introducir en la sociedad. Como antídoto a esta tendencia, propone un saber metafísico: la idea de la perfección se erige como límite al corrosivo individualismo contemporáneo. El liberalismo de Mill, por su lado, considera que tal saber es una excusa para la opresión, y propone como antídoto al antídoto la libre manifestación de la individualidad en todas sus formas: la idea de la felicidad se ofrece como principio organizador del orden político. Ambas posiciones, según Kant, captan un aspecto crucial de nuestra autoconcepción como sujetos modernos. La antinomia entre las posiciones de Mendelssohn y Mill es sintomática de un conflicto entre disciplina y libertad, entre determinación y libre arbitrio –valores contradictorios, pero igualmente necesarios, en las circunstancias políticas modernas, donde la voluntad de individuos libres e iguales se presume como principio de legitimación de la relación de mandato y obediencia.

Si la filosofía de Kant se entiende, en general, como un esfuerzo por resolver las antinomias que atormentan a la razón carente de crítica, la misma dimensión terapéutica deberá también encontrarse en su filosofía política. Sugiero, entonces, que interpretemos la visión kantiana de la Ilustración y del uso libre de la razón

immanente), puede imponer un límite válido a la persecución de mi deseo. De acuerdo a Judith Shklar, la conciencia recíproca a la vulnerabilidad del sufrimiento subyace la variante del liberalismo que ella llama “liberalismo del miedo”, i.e., la tradición de pensamiento político que considera la crueldad contra otro ser humano el peor de los vicios. Aunque Shklar no lo menciona, la teoría de la vida de Mill puede considerarse clave en esta tradición. Cf. Judith Shklar, “Putting Cruelty First”, en *Ordinary Vices*, Harvard University Press, 1984, chapter I, pp. 7 ff., y “The Liberalism of Fear”, en *Liberalism and the Moral Life*, edited by N. Rosenblum, Harvard University Press, 1989, pp. 21-38.

pública como parte de esta terapia.²¹ La estrategia aquí es análoga a la que Kant aplica en la primera *Crítica*: es posible preservar el elemento de verdad en tesis opuestas, siempre y cuando se re-describan y modifiquen adecuadamente sus presupuestos.

Kant acepta así la conclusión de Mendelssohn de que la libertad irrestricta conduce al caos, pero critica su *dogmatismo*: cuestiona la asimilación del límite con un objeto de conocimiento, externo y trascendente a la razón humana. En *¿Qué significa orientarse en Pensar?*, por ejemplo, Kant mantiene que todo intento de derivar principios morales de un conocimiento de orden metafísico, asociado a un dios personal y justificado por la razón teórica, no es solamente futil, pues ignora los estrechos límites del conocimiento humano (confinado a la intuición sensible), sino que, peor aún, conduce al fanatismo (*Schwärmerei*) y al ateísmo.²² Para evitar estas consecuencias, Kant se rehúsa a concebir el bien supremo como un objeto de conocimiento, y sugiere que lo interpretemos, en cambio, como objeto de una *fe racionalmente fundada* (*Vernunftglaube*), como expresión de la *necesidad subjetiva* de la racionalidad humana de buscar satisfacción en lo incondicionado.²³ Dado que, por sus limitaciones psicológicas, los hombres caen en la apatía y la resignación si carecen de la visión inspiradora de un fin último, los contenidos de la fe (la existencia de dios, la inmortalidad del alma, y la libertad) pueden ser legítimamente introducidos como incentivos para la acción, aunque de por sí excedan los límites del conocimiento.²⁴

La doctrina kantiana de la fe racional implica un drástico reordenamiento de las prioridades humanas. Supone una transferen-

21. El proyecto Kantiano por resolver las antinomias de la *razón política* culmina en la *Metafísica de las Costumbres* y se desarrolla, en forma menos sistemática, en los otros escritos de Kant sobre antropología y filosofía de la historia, del que el texto que nos ocupa (WA) forma parte.

22. Immanuel Kant. "Was heißt: sich im Denken Orientieren?" (DO), Op. Cit., Band V, p. 277 ff.

23. DO, pp. 274 ff.

24. DO, 270 ff. En la expresión famosa de la primera *Crítica*: "Así, he tenido que negar el conocimiento para hacer lugar a la fe." Cf. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (KrV), Felix Meiner, Hamburg, 1990. Mantengo aquí la paginación A/B tradicional: KrV, Bxxx.

cia de las energías intelectuales, disipadas en el presunto conocimiento de lo trascendente, a fines eminentemente prácticos: la transformación del orden político y social. Este es el corolario de la tesis de la primacía de la razón práctica sobre la especulativa, de los fines que la voluntad (*Wille*) proyecta para transformar la realidad, sobre los del entendimiento (*Verstand*) por conocerla.²⁵ Lo incondicionado no precede ni determina nuestras acciones, como en Mendelssohn, sino que resulta del esfuerzo colectivo por realizar el orden moral en el mundo. Lo absoluto encarna en la utopía de realizar la *forma* racional de la libertad en el *contenido* sensible de la naturaleza –dios, por así decir, es la promesa del futuro de la humanidad, no una verdad preexistente a la que debamos obediencia²⁶

Esta orientación prospectiva en la filosofía de Kant es afín a la del liberalismo de Mill. Sin embargo, Kant considera que el fundamento que Mill alega para justificarla, la teoría de la vida basada en el principio de la felicidad, es básicamente inestable e incapaz de garantizar la convivencia pacífica entre los hombres. La primacía de la individualidad y la proliferación de concepciones subjetivas del bien conducen –tal como Mendelssohn temía– al conflicto y a la disolución de los vínculos sociales. Kant lo expresa así en la sección "*gegen Hobbes*" de *Teoría y práctica*:

Ningún principio generalmente válido de legislación puede basarse en la felicidad. [Esto es así] porque tanto las actuales circunstancias, como las ilusiones (*Wahn*), altamente conflictivas y variables, sobre

25. Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990. Mantengo aquí la paginación de la *Akademie Ausgabe*: 5: 119 ff.

26. Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Rel), Werkausgabe, band VIII. Mantengo aquí la paginación de la *Akademie Ausgabe*: 6:6. Desde este punto de vista, la teoría del mal radical en el primer libro de la *Religión* no es una concesión a la ortodoxia cristiana, como muchos de los contemporáneos de Kant interpretaron, si no un aspecto esencial de la orientación prospectiva de la filosofía de la historia kantiana. Para una defensa de esta interpretación, ver mi manuscrito, *The Dangers of Self-Love: A Defense and Interpretation of Kant's View of Evil* (en revisión).

qué constituye la felicidad ([y el hecho de que] nadie puede prescribir a otros cómo alcanzarla), vuelven imposible todo principio fijo; en consecuencia, la felicidad no puede ser un principio válido de legislación.²⁷

En este pasaje, Kant formula dos objeciones principales a la estrategia fundacionalista del liberalismo de Mill. En primer lugar, la concepción que formamos de la felicidad, basada como está en un sentimiento eminentemente privado y contingente del placer y displacer, es incapaz de proveer un criterio estable para establecer valores públicos, y así forjar un mundo de reglas y significados compartidos.²⁸ Más aún, en tanto esta concepción depende de la imaginación para combinar un máximo de satisfacción de contenido sensible, tal combinación es intrínsecamente inestable e incierta, pues el máximo que la imaginación persigue sólo puede encontrarse en la idea racional (supra-sensible) de lo incondicionado.²⁹ Por lo tanto, aunque el valor de la felicidad resulta para mí mismo evidente, si se lo proyecta como fundamento general de la convivencia, está destinado al fracaso: la concepción de la felicidad no sólo fluctúa en cada individuo según las circunstancias de su vida, sino que genera una concepción subjetiva del bien, indiferente a la cuestión de su aceptabilidad para otros agentes. El intento de fundar las prácticas políticas sobre la base empírica de la felicidad, conduce, según Kant, a la perpetuación del estado de naturaleza, donde cada agente se reserva el monopolio de la interpretación de los valores. La individualidad liberal, en consecuencia, lleva a concebir la esfera pública como un espacio agónico, como continuación de la guerra de todos contra todos.³⁰ La auto-limitación que Mill espera encontrar en su famoso “harm principle” no puede

27. Immanuel Kant, “Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis” (TP), en *Werksausgabe*, op. cit., Band XI, p. 154.

28. KpV, teoremas 1-3, 5: p. 21 ff.

29. Immanuel Kant, “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten” (Gr), *Werksausgabe*, Band VII. Mantengo la paginación de la Akademie Ausgabe: 4: p. 418.

30. Cf. mi “On the Alleged Vacuity of Kant’s Concept of Evil,” *Kant-Studien* 97. Jahrg., Heft 4, 2006, pp. 430-451.

provenir del principio subjetivo de la felicidad, pues este principio es el que genera, en primer lugar, la necesidad misma de limitar el modo en que los individuos persiguen su idiosincrática concepción del bien.

En la *Fundamentación*, Kant identifica la concepción de la libertad implícita en el liberalismo clásico como “libertad negativa”, i.e., como ausencia de obstáculos –una forma de la causalidad independiente (*unabhängig*) “de causas externas (*fremde*) que la determinen”.³¹ Kant admite que esta independencia es una condición necesaria para el ejercicio de la libertad en la sociedad moderna, pero la considera insuficiente, pues soslaya el problema de la moralidad de los motivos que mueven a los agentes. El estado de derecho (*Recht*) es capaz, mediante el uso legítimo de la coerción, de coordinar la libertad *externa* de los sujetos, y así garantizar la legalidad de sus acciones.³² Sin embargo, el equilibrio que surge de tal coordinación es precario. Como Kant indica en *La paz perpetua*, “el problema de establecer un Estado puede ser resuelto incluso por una nación (*Volk*) de demonios inteligentes” –una nación que espera, como el “fool” de Hobbes, la primera oportunidad de tomar el cielo por asalto.³³

Sólo la razón provee condiciones objetivas y estables para asegurar la convivencia. Pero la razón kantiana no se concibe, como en Mendelssohn, en términos de teoría. La razón en Kant es eminentemente *práctica*: no se limita a la contemplación de una verdad preexistente, sino que proyecta sus propios fines y es capaz de motivar a los agentes para alcanzarlos.³⁴ La razón kantiana es deseo, pero deseo ahora entendido no como expresión de la arbitra-

31. Gr. 4: p. 446.

32. Ver la doctrina del derecho (*Rechtslehre*) en la primera parte de la *Metafísica de las costumbres*. Cf. Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten* (MS), *Werksausgabe*, op. cit., Band VIII.

33. Cf., Immanuel Kant, “Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf,” *Werksausgabe*, op. cit., Band XI, p. 224. Ver también Thomas Hobbes, *Leviathan*, editado por Edwin Curley, Hackett Publishing Company, 1994, capítulo xv, p. 90.

34. Cf. Yirmiyahu Yovel, “Kant’s practical reason as will: interest, recognition, judgment, and choice”, *The Review of Metaphysics*, Dec 1998, vol. LII, No. 2, pp. 267-272.

riedad individual (a la manera de Mill), sino como fuente de una autoridad intersubjetivamente válida. Esta capacidad de la razón de afectar los motivos es lo que Kant llama en la *Fundamentación* “libertad positiva” o autonomía, “la propiedad [de la voluntad] de ser una ley para sí misma (independientemente de cualquier propiedad de los objetos de la volición)”.³⁵ Esta independencia garantiza, según Kant, la aceptabilidad de mi voluntad, pues cualquier indicio de arbitrariedad ha sido expurgado por mi propia decisión de forjar una ley universal a través de mis máximas. Dado que esta determinación es auto-impuesta, soy libre al respetarla –libre no porque carezco de obstáculos para hacer lo que me plazca, sino porque el límite que le impongo a mi arbitrio es interno y proviene de mí mismo.³⁶

La razón práctica Kantiana es *causa sui*, y por ello capaz de trazar un límite interno a mi deseo.³⁷ Se convierte así en el único recurso para generar acuerdos legítimos entre individuos que carecen de una autoridad previa en común (cognitiva, moral, religiosa, metafísica, política, etc.).³⁸ La conclusión de que es el “único recurso” se ve reforzada por el fracaso de las alternativas disponibles: el principio empírico de la felicidad lleva a concepciones subjetivas y fluctuantes del bien, incapaces de consolidar los vínculos

35. Gr. 4: p. 440: “die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Willens) ein Gesetz ist.”

36. Las nociones de *Willkür* y *Wille*, que Kant sistematiza en *La metafísica de las costumbres* (MS, pp. 213 ff.), están incipientemente presentes, según esta interpretación, en la concepción de la voluntad (*Wille*) en la *Fundamentación*. Esta lectura ha sido objeto de controversia entre los kantianos desde Reinhold. Como ejemplos recientes, Cf. Henry Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, 1990, chapter 5, y Michelle Koch, *Freedom and Reason in Kant, Schelling and Kierkegaard*, Oxford University Press, 2006, chapter 2.

37. El límite proviene de la ley moral, del imperativo categórico, cuyas formas a priori imponen una restricción de carácter público (necesario y universal) a mi deseo, a mi concepción privada de la felicidad.

38. Cf. Onora O'Neill, *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press. 1989, particularmente capítulos 1 y 2.

sociales; y el principio racionalista de la perfección, conduce a la tiranía de una visión única, incompatible con el pluralismo de concepciones del bien en el mundo contemporáneo. Kant propone la noción de autonomía como alternativa superadora, pues de ella surge una versión de la sociedad bien ordenada como un “reino de los fines” (*Reich der Zwecke*):

Por *reino* entiendo la unión sistemática de seres racionales por medio de leyes comunes. Ahora bien, dado que las leyes determinan fines en términos de su validez universal, si abstraemos tanto de las diferencias personales entre seres racionales, como del contenido de sus fines privados, seremos capaces de pensar en una totalidad de fines en conexión sistemática (una totalidad de seres racionales como fines en sí mismos, así como de los fines que cada uno por su parte pueda establecer).³⁹

La moral kantiana provee la clave para solucionar la antinomia de la *razón política* moderna. La solución consiste, a grandes rasgos, en introyectar el límite que Mendelssohn esperaba encontrar en el orden trascendente, externo, metafísico, y convertirlo en un conjunto de constreñimientos trascendentales (la esfera de lo *a priori*), internos a la razón humana, y con el cual podemos construir un mundo de valores objetivos, comunes a individuos radicalmente separados unos de otros. Este giro le permite a Kant respetar las condiciones contractuales, voluntaristas de la sociedad moderna, sin caer en la arbitrariedad del individualismo de Mill, pues la voluntad kantiana se entiende ahora como *razón práctica*, como fuente del deseo legítimo. El reino de los fines supone la separación radical de sus miembros, la proliferación de sus concepciones privadas del bien, a la vez que es capaz de imponerles, mediante la *forma* del imperativo categórico, un límite interno a su *contenido* sensible. La ley moral demanda que los fines privados sean aceptables para todos, sean compatibles con las condiciones universales de legislación, en suma, sean publicables.

La visión kantiana de la libertad moderna no consiste, como en Mill, en la mera *expresión* de idiosincrasias privadas, sino en la

39. Gr. 4: p. 433.

capacidad que individuos autónomos, separados y carentes de un código externo común, de *comunicar* sus visiones del bien en formas accesibles para todos. La accesibilidad se debe a que tales visiones han sido constituidas por las formas *a priori* de la racionalidad, presuntamente comunes a todos los individuos en la sociedad moderna.⁴⁰ La comunicación es el producto, por decirlo así, de la presencia de una gramática universal y necesaria, subyacente a todas las lenguas y dialectos locales. Debo mostrar ahora cómo esta concepción se expresa en el ensayo que nos ocupa, *Respuesta a la pregunta: '¿Qué es la Ilustración?'*.

III

Kant abre su ensayo con la siguiente definición de la Ilustración:

Ilustración (*Aufklärung*) es la emergencia (*Ausgang*) del hombre de la autoimpuesta inmadurez (*selbst verschuldeten Unmündigkeit*). Esta inmadurez consiste en la incapacidad de utilizar el entendimiento (*Verstand*) sin la supervisión (*Leitung*) de otro. La inmadurez es autoimpuesta si su causa no es la carencia de entendimiento, sino la falta de resolución y coraje para usarlo sin la guía (*Leitung*) de otro. ¡*Sapere aude!* Coraje para utilizar el propio entendimiento! Tal es la máxima (*Whalspruch*) de la ilustración.⁴¹

40. En mi lectura de Kant, estas formas, *a priori*, no son eternas, inscriptas en la razón humana desde el principio del tiempo. La racionalidad tiene su historia, tal como Kant insinúa en el Prefacio B de la primera *Crítica*, y vuelve evidente en sus diferentes ensayos sobre la filosofía de la historia, particularmente en *Idee zur einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Me es imposible defender aquí esta interpretación “proto-Hegeliana” de Kant. Para un tratamiento más detallado de este punto, ver mi “The Basis of Rorty’s Anti-Kantianism”, en mi antología, *Rethinking Kant: Current Trends in North American Kantian Scholarship*, Cambridge Scholar Publishers, en prensa.

41. WA, p. 53.

La ilustración para Kant es la tarea de superar la discrepancia que existe en el desarrollo de nuestro entendimiento y de nuestra voluntad. Esta tarea no es opcional. Se presenta como un deber, pues la inmadurez en cuestión es auto-impuesta (*selbst verschuldet*), y sólo puede ser superada mediante un cambio en nuestra configuración volicional. Este cambio implica el abandono de una confortable heteronomía, donde, como niños, la ley que obedecemos proviene de otro. Ilustración es la salida (*Ausgang*) de esta infancia voluntaria de la humanidad –la plena asunción de responsabilidad por nuestra propia vida (la conciencia de autonomía).

Las figuras de autoridad a las que Kant se refiere en este contexto son significativas: el “maestro”, que monopoliza el conocimiento, el “doctor”, que decide sobre nuestro bienestar, y el “sacerdote”, que se encarga de nuestra salvación espiritual. Estas figuras proveen “dogmas y fórmulas, [...] instrumentos mecánicos para el uso (o mejor dicho, abuso) de nuestras capacidades naturales (*Naturgaben*).”⁴² Con estas fórmulas podemos responder a las preguntas fundamentales que afligen la razón humana: qué podemos conocer, qué debemos hacer, y qué podemos esperar.⁴³ Aunque tales preguntas, como Kant muestra en cada una de sus *Críticas*, demandan la laboriosa tarea de la razón de conocerse a sí misma, aquí se despachan con la sumariedad dogmática del prejuicio.⁴⁴ Al someter nuestro entendimiento a la tutela de la tradición, sin embargo, nuestras creencias reciben el respaldo de su autoridad, pero se privan al hacerlo de toda pretensión de validez: la pasividad que asumimos ante ellas transforma su pretensión de verdad en mera imposición. Esto es así, Kant cree, porque vivimos en la edad de la crítica (*Zeitalter der Kritik*), en “la que todo debe

42. WA, p. 53.

43. KrV, A 805/B 833.

44. Cf. Michel Foucault, “What is Enlightenment?” in *Ethics, Subjectivity, and Truth*, editado por P. Rabinow, The New Press, 1994, p. 308. Foucault indica la afinidad básica entre la concepción kantiana de la Ilustración, donde nos vemos llamados a usar nuestra propia razón, y la filosofía crítica, el esfuerzo por determinar los límites y el correcto proceder de la racionalidad.

someterse” al examen “del tribunal” de la razón humana, la única autoridad capaz de adjudicar entre las distintas pretensiones de validez de poderes que compiten por la hegemonía.⁴⁵ El poder que decide substraerse a ese veredicto y escapar “al libre y público examen” de su validez, atrae necesariamente nuestra sospecha.⁴⁶ Más aún, la persona que lo obedece, se vuelve implícitamente cómplice en la perpetuación de su inmadurez, pues se rehúsa a ejercitar su entendimiento y pensar por sí misma, condenándose así a la idiosincrasia de un punto de vista privado, injustificado en la esfera pública de la razón.⁴⁷

No es casual, entonces, que la metáfora de la madurez, “*Mündigkeit*”, contenga en ella la raíz “*Mund*” o boca, la fuente misma del discurso.⁴⁸ La inmadurez (*Unmündigkeit*) es para Kant una forma de la ventriloquia: en vez de hablar con la voz de mi propio entendimiento, soy hablado por el entendimiento de otro (*fremde*). Este vínculo paternalista destruye toda posibilidad de reciprocidad y reconocimiento mutuo, pues substituye el consenso por la coerción. El tutor (*Vormund*) se erige como vocero, como la boca que se interpone a mi boca (el significado literal del prefijo “*vor*”), la voz ajena que habla por mí cuando yo hablo.⁴⁹ Kant describe esta relación de alienación en términos deshumanizantes. Utiliza la imagen del pastor y del rebaño, donde el sujeto de la obediencia nunca coincide con el del mandato, contradiciendo el imaginario de la soberanía popular moderna, donde la autoridad de la ley

45. KrV, Axi, y Axi.

46. *Ibid.*

47. Esta afirmación invita a la polémica: Kant pareciera culpar a las víctimas de su propia victimización, haciendo descansar así la “culpa” en el sujeto equivocado. Esta lectura de la situación política sin embargo es parte de la concepción kantiana de la libertad trascendental, que presume en los agentes la posibilidad de actuar de acuerdo al deber, incluso en las más difíciles circunstancias. Cf. Garret Green, “Modern Culture Comes of Age: Hamann versus Kant on the Root Metaphor of Enlightenment”, en *What is Enlightenment*, op. cit., p. 292

48. Sigo aquí una observación de Garret Green, op. cit., p. 292. Para una interpretación diferente, ver Rüdiger Bittner, “What is Enlightenment?”, en el citado volumen, pp. 347-8.

49. *Ibid.*

consiste en el hecho de que, al obedecerla, nos reconocemos también (*zugleich*) como sus legisladores.⁵⁰ Para el individuo autónomo, sólo tiene autoridad aquello en lo que él reconoce los trazos de su autoría. En la “edad de la crítica”, el “yo quiero” debe poder acompañar todas mis acciones.⁵¹

La inmadurez, la heteronomía del entendimiento, Kant asocia con el “uso privado de la razón”, la esfera de la obediencia y la pasividad, y la contrasta con “el uso público de la razón”, donde el individuo piensa por sí mismo y es libre:

El uso público (*öffentlich*) de la razón humana debe ser siempre libre, y sólo él puede producir ilustración entre los hombres; el uso privado de la razón puede frecuentemente ser muy restringido, sin que ello obstaculice el progreso hacia el iluminismo. Por el uso público de la propia razón entiendo aquél que cualquiera puede hacer como hombre de letras (*Gelehrter*) cuando se dirige a la totalidad del público lector. Como uso privado de la razón designo aquél que una persona hace en tanto ocupa un particular puesto civil (*bürgerliche Posten*) o función (*Amt*) que se le ha otorgado.⁵²

La distinción kantiana invierte la topología liberal, donde, como vimos en el caso de Mill, el espacio público es el que debe ser restringido para dar lugar a la máxima expresión de perspectivas privadas. Para Kant, en cambio, el uso privado de la razón es aquél en el que somos “parte de la máquina (*Teil der Maschine*)”, instrumento y no persona.⁵³ Esto se debe a que en esta esfera somos empleados (*Beamten*) al servicio de una autoridad ya existente, de la que dependemos para nuestra subsistencia. El sacerdote y

50. WA, pp. 53-54: “Habiendo primero estupidizado (*dumm gemacht*) sus animales domésticos (*Hausvieh*), y cuidadosamente impedido que estas criaturas se atrevan siquiera a dar un paso sin la cadena (*Gängelwagen*) a la que están atados, proceden ellos [los guardians] a mostrarles el peligro que los espera si caminan sin ayuda. Este peligro no es tal, pues ellos sin duda aprenderían a caminar solos después de algunos tropiezos.”

51. Desarrollo este punto en mi manuscrito, *The Dangers of Self-Love*, capítulo 3.

52. WA, p. 55.

53. WA, p. 56.

el soldado, figuras públicas desde el punto de vista liberal clásico, son para Kant ejemplos de la razón privada.⁵⁴ En la Prusia de Kant, tales funciones dependían directamente de la voluntad del príncipe, y por lo tanto eran empleadas para defender la agenda de otro. El hombre de letras (*Gelehrter*), en cambio, es libre y puede criticar las autoridades establecidas, pues no depende del príncipe y se dirige a una audiencia virtualmente universal. Para ser comprendido por “la totalidad del público lector”, el intelectual no sólo debe hablar por sí mismo, sino que además debe razonar (*razionieren*), i.e., expandir su punto de vista para poder *comunicarse* con aquellos que hablan otras lenguas, que tienen otros príncipes, y que entienden sólo si se les habla en un lenguaje público, con razones accesibles para todos.⁵⁵

Discursos que resultan del uso de la razón pública tienen lo que Kant llama “validez objetiva”, pues expresan un punto cosmopolita (*weltbürgerlich*), que trasciende las limitaciones de la propia aldea (*Burg*) y tradición.⁵⁶ Esta expectativa de comunicación puede ser frustrada tanto por un error del hablante como de su audiencia, pues no hay garantías de que las partes puedan elevarse por encima de sus limitaciones particulares. Para Kant, sin embargo, tales fracasos ejemplifican obstáculos empíricos y no afectan la fuerza normativa de la demanda por trascenderlos.⁵⁷

Kant reconoce que la esfera del uso privado de la razón tiene un lugar en la vida humana. Ni el ejército, ni el gobierno, ni la iglesia, pueden funcionar en un estado de permanente auto-crítica. Sin embargo, el soldado, el ciudadano, y el pastor, son más que la función que ocupan en la estructura social, y en principio pueden distanciarse de sus roles y volverse *Gelehrter*, intelectuales críticos.

54. Cf. Johan Christian Laursen, “The Subversive Kant: the Vocabulary of “Public” and “Publicity”, en *What is Enlightenment*, op. cit., p. 257.

55. Cf. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* (KU), Werkausgabe, op. cit., Band X, §40, p. 294. Aquí Kant identifica las tres máximas fundamentales del *Aufklärung*: “(1) pensar por sí mismo; (2) pensar desde el punto de vista de todos los otros; y (3) pensar siempre consistentemente. La primera es la máxima de un modo de pensar *desprejuiciado*, la segunda de una *ampliado*, y la tercera de uno *consistente*.”

56. Cf. Onora O’Neill, op. cit., pp. 42 ff.

57. Cf. Gr. 4: p. 408.

Kant espera que estas figuras de la razón privada se eleven por encima de sus dependencias parroquiales y critiquen sus lealtades, pero sólo cuando la solidaridad con el propio grupo entra en conflicto con las demandas básicas de la honestidad y la decencia. No hay nada malo, Kant señala, por ejemplo, en que el pastor enseñe la ortodoxia de su credo. “Porque lo que enseña en función de sus deberes como servidor de la iglesia es algo presentado por él como estando más allá de su discreción como maestro, y su trabajo consiste en presentarlo de acuerdo a una manera prescrita y en nombre de otro”.⁵⁸ Pero si encontrara en estas doctrinas algo que se opone a la esencia misma de la religión, “no sería posible para él continuar con sus deberes oficiales en buena conciencia, y tendría entonces que renunciar”.⁵⁹ La doble pertenencia de los ciudadanos a la aldea y al mundo reproduce, en el orden político, la misma relación que en el orden moral tienen para Kant la felicidad y el deber: en ambos casos se trata de un individuo dividido, complejo, arraigado tanto al orden de la naturaleza como al de la libertad. Esta duplicidad es para Kant signo de la finitud humana, a la vez que garantía de la inmanencia de la normatividad y de la permanente posibilidad de crítica.

La distancia que podemos en principio asumir con respecto a las solidaridades existentes, no sólo permite alertar a los gobernantes de la posible injusticia de sus mandatos, sino que también genera condiciones de obediencia compatibles con la autonomía individual. Por ello Kant cree que “para una ilustración de este tipo, lo único que se requiere es *libertad*. Y la libertad en cuestión es de la forma más inocua (*unschädlichste*) de todas –libertad para hacer uso público de la razón en todos los temas (*Stücken*).”⁶⁰ La supuesta inocuidad está lejos de ser evidente, pues implica una reforma drástica de las instituciones sociales existentes, tal como Kant indica en *¿Qué significa orientarse en pensar?*.

La oposición a la libertad de pensamiento proviene, en primer lugar, de la coerción civil (*bürgerliche Zwang*). Sin embargo, decimos frecuen-

58. WA, p. 56.

59. WA, p. 57.

60. WA, p. 55.

temente que, aunque una autoridad superior pueda privarnos de la libertad de *hablar* o *escribir*, no puede privarnos de la libertad de *pensamiento*. Pero, ¡cuánto y cuán precisamente (*Richtigkeit*) podemos pensar si no pensamos, por decir así, en comunidad con otros, a los que *comunicamos* (*mitteilen*) nuestros pensamientos y quienes nos comunican los propios! Debemos, por lo tanto, concluir que el mismo poder externo (*äußere Gewalt*) que le priva al hombre (*Menschen*) de la libertad de comunicar sus ideas en público, remueve al mismo tiempo su libertad de pensar –el único tesoro que nos queda en medio de las obligaciones de la vida civil, y que nos ofrece el único medio de superar los males (*Übel*) de esta condición.⁶¹

La libertad de la razón pública conduce a la Ilustración, porque comunicar crea comunidad, lleva a compartir (*mit-teilen*) algo más valioso que las contingencias del dialecto y de la tradición con los que fuimos criados. Al comunicarnos, formamos parte de una comunidad virtual, sin fronteras, unida por la autoridad de la razón y por una fe común (*Vernunftglaube*) en el futuro de la humanidad. Los hombres de letras y la “totalidad del público lector” son miembros de esta “iglesia invisible” cuyo credo no remite directamente a dios, sino a la esperanza de una sociedad de hombres libres, iguales, fraternos, donde cada uno es un fin en sí mismo y no mero instrumento de otro. La realización de esta sociedad es por siempre imperfecta, sin importar el progreso que la humanidad haya efectuado en esta dirección, pues la fe kantiana no es goce sino deseo, y como tal, está por definición orientada al futuro. Así, “si se nos preguntase si vivimos en el presente en una época iluminada (*aufgeklärter Zeitalter*), la respuesta es: NO, pero vivimos en una época de Ilustración (*Zeitalter der Aufklärung*)”.⁶²

El uso libre de la razón pública en las circunstancias presentes lleva a los gobernantes a anticipar la injusticia de leyes que un pueblo no pudiera imponerse sobre sí mismo, y al pueblo a aceptar estas leyes como parte de su propia voluntad. Esta es la base fundamental del contrato social kantiano, la solución a la antinomia de la *razón política* moderna, la armonización de disciplina y libertad. “Porque algo que un pueblo no pueda imponerse sobre sí

61. DO, p. 280.

62. WA, p. 59.

mismo, puede todavía menos ser impuesto sobre él por un monarca; pues su autoridad legislativa depende precisamente de su capacidad de unir la voluntad colectiva del pueblo bajo la suya”.⁶³

Sólo sobre la base de este reconocimiento y respeto mutuo, se puede encarar un proyecto de reforma progresiva de las instituciones con vistas al ideal (el reino de los fines). Kant privilegia esta actitud reformista sobre la revolucionaria, sobre la reacción violenta con el propósito de acabar con la injusticia e impunidad de los gobernantes. En 1784, poco antes de la caída de la Bastilla, Kant anticipa la lógica de hierro que la ceguera de los gobernantes introduce en la sociedad moderna: el despotismo produce resentimiento, el resentimiento conduce a la revolución, y la revolución al terror, pues un prejuicio en la clase gobernante se cambia por otro.

Es desastroso propagar prejuicios, porque el prejuicio se venga sobre quienes lo alientan [...] Así el público puede obtener iluminismo gradualmente. Una revolución bien puede poner fin al despotismo autocrático y a su la rapaz y ambiciosa opresión, pero no podrá nunca introducir una verdadera revolución en los modos de pensar. En cambio, nuevos prejuicios, como los anteriores que ellos reemplazaron, servirán como cadena para controlar a la masa irreflexiva [de la humanidad].⁶⁴

Los horrores del siglo xx son prueba de la pertinencia de esta profecía, y nos recuerdan que la *Respuesta* de Kant a la pregunta de Zöllner, es tan importante para nosotros como lo era para los miembros de la *Mittwochsgesellschaft*.

Recibido el 14-11-07; aceptado el 14-12-07.

63. WA, p. 58.

64. WA, p. 55.