

R_LF

Revista
latinoamericana de
filosofía

HOMENAJE A IMMANUEL KANT

M. Caimi, Cuatro claves para la lectura de la deducción trascendental

C. Jáuregui, Apercepción empírica y apercepción cosmológica

B. von Bilderling, Immanuel Kant - Un revolucionario con talento

R. Rodríguez Aramayo, Las claves rousseaunianas del concepto kantiano
de Ilustración

M. J. Bertomeu, Derecho personal de carácter real: *¿stella mirabilis* o estrella fugaz?

F. Naishtat, Revolución, discontinuidad y progreso en Kant

E. García Belsunce, Kant y la estética de la música

ARTÍCULO

V. Tozzi, ¿Por qué reescribimos la historia? Sobre el despropósito de un
relato definitivo del pasado

CRÓNICA

EDUARDO FLICHMAN (1932-2005)

EDUARDO RABOSI (1930-2005)

COMITE DE REDACCION

María Julia Bertomeu
Leiser Madanes

Alejandro Cassini
(†) Ezequiel de Olaso
Secretaria: Cecilia Lastra

Oswaldo Guariglia
Mario A. Presas

CONSULTORES

Rafael Braun (Argentina)	Mario Bunge (Argentina-Canadá)
Danilo Cruz Vélez (Colombia)	Carla Cordua (Chile)
Jorge E. Gracia (EE.UU.)	Marcelo Dascal (Brasil)
Joao Paulo Monteiro (Brasil)	Alfonso Gómez-Lobo (EE.UU.)
O. Porchat Pereira (Brasil)	Francisco Miró Quesada (Perú)
David Sobrevilla (Perú)	C. Ulises Moulines (R. Fed. Alemana)
Roberto Torretti (Chile)	Ernesto Sosa (EE.UU.)
Luis Villoro (México)	Margarita Valdés (México)
Ernesto Garzón Valdés (Argentina-Alemania)	

Para suscripciones, pedidos, correspondencia o informaciones dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Casilla de Correo 5379
Correo Central

C1000WCB Buenos Aires - Argentina

Fax: (54-11) 4787-0533 E-mail: cifrlf@mail.retina.ar

Para suscripciones y pedidos en Estados Unidos y Canadá dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

(dos direcciones)

BOX 1493
Birmingham, Alabama 35201-1943 - U.S.A.

15 Southwest Park
Westwood, Mass 02090 - U.S.A.

Argentina

Individuos	\$30
Instituciones	\$60

Exterior

Individuos	U\$S 25	€ 25
Instituciones	U\$S 35	€ 35

(más gastos de envío)

La Revista Latinoamericana de Filosofía se publica los meses de mayo y noviembre de cada año. Director Responsable: María Isabel Santa Cruz, Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF, propietario de la publicación. Domicilio Legal: Miñones 2073, 1428 Buenos Aires. Copyright. Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11723.

ISSN 0325-0725

Diseño de tapa: Buyi Presas

Noviembre 2005

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

PRIMAVERA 2005

VOLUMEN XXXI

N° 2

SUMARIO

HOMENAJE A IMMANUEL KANT

Editor responsable: María Julia Bertomeu

M. Caimi, Cuatro claves para la lectura de la deducción trascendental	187
C. Jáuregui, Apercepción empírica y apercepción cosmológica	199
B. von Bilderling, Immanuel Kant - Un revolucionario con talento	217
R. Rodríguez Aramayo, Las claves rousseauianas del concepto kantiano de Ilustración	237
M. J. Bertomeu, Derecho personal de carácter real: <i>¿stella mirabilis</i> o estrella fugaz?	253
F. Naishtat, Revolución, discontinuidad y progreso en Kant	281
E. García Belsunce, Kant y la estética de la música	301

ARTÍCULO

V. Tozzi, ¿Por qué reescribimos la historia? Sobre el despropósito de un relato definitivo del pasado	315
--	-----

CRÓNICA

EDUARDO FLICHMAN (1932-2005) (Alejandro Cassini)	341
EDUARDO RABOSI (1930-2005) (Oswaldo Guariglia)	343

COLABORADORES

MARÍA JULIA BERTOMEU. Universidad Nacional de La Plata y Conicet. Publicaciones recientes: Bertomeu, María Julia; Domènech, Antoni y de Francisco, Andrés (edit.), *Republicanism and Democracy*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005; "Republicanism and Property", Barcelona, *Viejo Topo*, 205-206, 2005; "Patents on Genetic Material: A New Originary Accumulation" (en colaboración con Susana Sommer), en Tong, R, Donchin, A, Dodds, S: *Linking Visions. Feminist Bioethics, Human Rights, and the Developing World*, EE.UU., Rowmann and Littlefield, 2004. E-mail: bertomeu@mail.retina.ar

MARIO CAIMI. Profesor titular de Filosofía Moderna en la Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Investigador del CONICET. Miembro del consejo editorial de las revistas *Kant-Studien* (Berlín); *Studia Kantiana* (Río de Janeiro); *Quaestio* (Bari) y otras. Profesor invitado en las universidades París I (Sorbonne); Simón Bolívar (Venezuela); Santiago de Compostela (España); Rio Grande do Sul; Rio Grande do Norte (Brasil); Eichstätt (Alemania). Traductor de textos de Kant, y autor de numerosos trabajos acerca de la filosofía transcendental. E-mail: mcaimi@infovia.com.ar

EDUARDO GARCÍA BELSUNCE, es miembro fundador del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF; fue investigador en el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Ha participado en congresos y coloquios en la Argentina y en el exterior; ha publicado artículos en revistas de nuestro país y del exterior. Ha traducido numerosas obras del alemán: opúsculos de Kant, obras de M.Heidegger, W.Wundt, Rudolf Otto, Bedda Alemann y C.G.Jung, entre otras. En 2004 publicó una edición con Introducción y notas de *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios* de I. Kant. E-mail: cosbel@navigo.com.ar

CLAUDIA JAUREGUI, Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesora Adjunta en la Facultad de Filosofía y Letras de la Uni-

versidad de Buenos Aires e Investigadora Adjunta del CONICET. Ha realizado también trabajos de investigación en la University of Reading (Inglaterra). Entre sus publicaciones sobre filosofía kantiana se destacan: "Juicios de percepción y juicios de experiencia" (1992), "Autoafección y sentido interno en la filosofía kantiana" (1994), "Sucesión y simultaneidad. Análisis comparativo de algunas tesis sobre el tiempo presentadas por Kant y Husserl" (1999), "Inner Sense and Self-Knowledge in the Kantian Refutation of the Problematic Idealism" (2001), "Sustancia, subjetividad y autoconciencia: algunas reflexiones acerca de la noción de 'apercepción' en Leibniz y Kant" (2004). E-mail: cjauregui@unq.edu.ar

FRANCISCO NAISHTAT, Investigador Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Profesor Titular Regular de Filosofía, Facultad de Ciencias Sociales de la U.B.A. Director de Programa del Collège International de Philosophie (Francia). Principales trabajos publicados: «Continuity of Political Philosophy: War and Peace in Secularized Politics», *Diogenes*, N°192, Vol. 48, Blackwell Publishers, Oxford, U.K., 2000. «La crise d'Argentine et la réification de la gouvernance», *International Law Forum*, Kluwer International, La Haya, Holanda, 2002. *La acción y la política*, Ediciones Gedisa, Compilador, Barcelona, 2002. *Problemas filosóficos en la acción individual y colectiva. Una perspectiva pragmática*, Prometeo, Buenos Aires, 2004. E-mail: fnaishtat@fibertel.com.ar

ROBERTO RODRÍGUEZ ARAMAYO, es investigador en el Instituto de Filosofía del CSIC [www.ifs.csic.es], donde dirige con Javier Muguerza la revista *Isegoría*. Autor de libros como *Crítica de la razón ucrónica* (1992), *La quimera del Rey filósofo* (1997), *Immanuel Kant. La utopía como emancipación del azar* (2001) o *Para leer a Schopenhauer* (2001). Tiene ediciones castellanas de Kant (*Lecciones de ética* -1988, *Antropología práctica* -1990, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* -2002, *Crítica de la razón práctica* -2000, *Crítica del discernimiento* -2003, *El conflicto de las Facultades* -2003, *Qué es la Ilustración* -2004) y Schopenhauer (*El mundo como voluntad y representación* -2003). E-mail: aramayo@ifs.csic.es

VERÓNICA TOZZI, es doctora en Filosofía, UBA, Enseña Filosofía de la Historia y Filosofía de las Ciencias en la carrera de Filosofía de la UBA y Epistemología de las Ciencias Sociales en Posgrado de Epistemología e Historia de la Ciencia de la UNTREF. Entre sus publicaciones se encuentran numerosos trabajos de epistemología de la historia en el marco de la llamada "Nueva Filosofía de la Historia" y ha estado a cargo de la introducción crítica, selección y traducción de artículos de Hayden White, *El texto histórico como artefacto literario*, aparecido recientemente en Paidós. E-mail: veronicatozzi@fibertel.com.ar

BEATRIZ VON BILDERLING, Doctora en Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Actualmente Profesora Adjunta de Historia de la Filosofía Moderna, Facultad de Filosofía y Letras (UBA).
E-mail: bvonbild@filo,uba.ar

CUATRO CLAVES PARA LA LECTURA DE LA DEDUCCIÓN TRANSCENDENTAL

Mario Caimi

Por experiencia, cuatro claves de lectura se han revelado como auxilios eficaces para la lectura de la Deducción transcendental. Supongo que presentarlas y explicarlas será una contribución útil para los lectores de ese texto. Toda la intención de este trabajo está dirigida a hacer esa contribución; no trataremos de justificar aquí mediante principios hermenéuticos esas claves de interpretación. Sin embargo, cada una de ellas es el resultado de una investigación del texto kantiano, investigación que el lector hallará en nuestra exposición del tema.

Primera clave. La estructura retórica del texto. La Deducción como género literario.

El término 'deducción', con el que Kant nombra una pieza central de la *Crítica de la razón pura*, tiene hoy para nosotros un sentido bien definido: se trata de una estructura lógica compuesta de premisas y coronada por una conclusión, que se extrae (se deduce) de esas premisas mismas. Kant conocía ese sentido lógico del término; pero en vano buscaríamos tal estructura lógico-formal en el texto kantiano de la Deducción transcendental. Tenemos que suponer que el término tenía, cuando Kant escribe, otro sentido que no es el habitual para nosotros. Ha sido Dieter Henrich quien ha llamado la atención, hace ya algunos años, sobre el hecho de que con el término 'deducción' se designaba en el S. XVIII un género de literatura jurídica caído hoy en desuso, pero bien conocido en esa época.¹ Este sentido pertenece a la literatura jurí-

1. Dieter Henrich: «Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique» en: Eckart Förster (editor): *Kant's Transcendental Deductions. The Three 'Critiques' and the 'Opus postumum'*. Stanford, California.

dica, y se establece en ella a partir del S. XIV; el sistema jurídico del Sacro Imperio Romano establecía que cuestiones tales como las pretensiones sucesorias de los herederos de tronos, las pretensiones de jurisdicción sobre territorios, y otros asuntos de Derecho de gentes, se sometieran a las cortes imperiales. Para decidir sobre esos casos, la Corte necesitaba alegatos de ambas partes en conflicto, en los que se exponía la justificación de las respectivas pretensiones. Tales alegatos se llamaban precisamente «deducciones». Entre los siglos XV y XVIII se publicaron alrededor de 12.000 deducciones. No se vendían en librerías, sino que los gobiernos independientes sometidos a la jurisdicción de las cortes imperiales las distribuían entre los demás gobiernos, con el fin de hacer ver la legitimidad de sus respectivas pretensiones. Parece ser que tales deducciones se editaban e imprimían lujosamente. Se conservaban en bibliotecas especiales, y eran objeto de colección de juristas y diplomáticos. La redacción de deducciones llegó a ser una especialidad de la ciencia jurídica. El más admirado redactor de ellas fue el profesor J. S. Pütter, de Göttingen. La legislación del Sacro Imperio Romano cayó en desuso tras las reformas de Napoleón. Con ella, se perdió el significado jurídico del término 'deducción' (excepto en el Derecho en lengua española, donde el término es todavía sinónimo de «alegato»).

Kant debe de haber conocido bastante bien las deducciones jurídicas. Además de haber sido durante seis años bibliotecario de la Biblioteca Real de Königsberg, usó luego el libro de Pütter y Achenwall *Ius naturae* (1750) como manual en sus clases de filosofía del Derecho. Henrich (de quien tomamos toda la información para esta primera clave) ha demostrado fehacientemente que la estructura retórica de la deducción kantiana sigue la estructura de las deducciones jurídicas de su tiempo. La argumentación desarrollada en tales alegatos o «deducciones» jurídicas tenía una estructura peculiar. Dado que el objetivo era convencer de la legitimidad de una pretensión, no convenía exponer teorías nuevas, ni entregarse a discusiones eruditas acerca de principios teóricos. La demanda se formulaba varias veces, en el mismo texto, desde puntos de vista diferentes, o en argumentaciones parciales (Henrich las llama «movidas parciales» de la argumentación)² que suministraban res-

puestas igualmente parciales a la pregunta por la legitimidad de la pretensión sostenida; ello explica las frecuentes repeticiones y las variaciones sobre un mismo asunto. Y parece ser, además, que Pütter solía añadir, al final del alegato, un «resumen», tal como el que aparece en A 128 y siguientes con el título de «Representación sumaria de la justeza y única posibilidad de esta deducción de los conceptos puros del entendimiento», y en B 168 y siguientes con el título de «Breve argumento de esta deducción».³ Por estas coincidencias formales, podemos estar ciertos de que Kant tenía a la vista, como modelo, el trabajo de los juristas; él mismo lo reconoce al comienzo de la Deducción transcendental, en las primeras líneas del § 13. Esto nos permite entender que la argumentación de la Deducción kantiana sea menos rígida que la de una deducción puramente lógica. Nos hace ver que resulta conveniente considerar algunas de las partes de la Deducción transcendental como otras tantas argumentaciones parciales, independientes; o bien como reiteraciones de la misma pretensión, desde diversos puntos de vista. Nos permite también comprender que la demostración de la legitimidad de la pretensión de las categorías, de aplicarse a objetos empíricos, deba basarse en consideraciones sobre el origen de las categorías, y de su aplicación.⁴ Así, las prescripciones de los juristas dan razón de las características redaccionales externas de la Deducción transcendental.⁵

Segunda clave: El método sintético de exposición.

El método de exposición seguido por Kant en la Deducción transcendental (y en general, en la *Crítica de la razón pura*) había sido elaborado ya hacia 1762, cuando Kant lo presenta como el método de la filosofía en general.⁶ Al revés de lo que acontece con la matemática (en la que se comienza por definir clara y distintamente el concepto que se

3. Henrich: op. cit., pág. 34.

4. Henrich, op. cit., pág. 35.

5. «Parece que Kant hubiera pensado que su deducción, como texto, debía tomar como modelo el paradigma jurídico, y debía cumplir los criterios de excelencia de éste» (D. Henrich: «Kant's Notion of a Deduction...» p. 34).

6. *Untersuchung über die Deutlichkeit der natürlichen Theologie und der Moral*, luego retomado en la «Methodenlehre» de la *Crítica de la razón pura*.

nia: Stanford University Press, 1989, pp. 29 - 46. En toda la exposición de esta primera clave seguimos este trabajo de Henrich.

2. «Partial moves». Henrich, op. cit. pág. 39.

desea estudiar), en la filosofía se comienza, sí, por un concepto, pero oscuro y confuso, y de origen desconocido. La tarea del filósofo es introducir claridad y distinción en este concepto, o más precisamente, llevarlo a una claridad y una distinción tales, que sea posible, *al final* de la investigación filosófica, formular una definición de él; se advierte aquí que el lugar de la definición del concepto estudiado está al final del trabajo del filósofo, y no al comienzo de él (como es el caso del trabajo del matemático). En su esfuerzo por alcanzar la claridad y distinción del concepto que estudia, el filósofo comienza por aislar, en él, algún elemento que considera por separado. Podemos llamar a este primer momento de la investigación filosófica el momento del «aislamiento». Consiste en estudiar por separado los elementos del concepto, llevándolos, separadamente, a la claridad y distinción buscadas.⁷ No importa cuál sea el elemento por el que se comience, él nos llevará, de por sí, a otros elementos que resultan ser necesarios para el análisis completo del elemento primero, sea porque lo condicionan a éste, o porque están, de alguna otra manera, en relación necesaria con él. Así, la introducción de *nuevos* elementos no es nunca caprichosa, sino que se basa en esta necesidad presente ya en el primer elemento analizado. Los nuevos elementos así introducidos serán llevados, a su vez, a la claridad y distinción, y serán sintetizados con el primero. Así se forman síntesis cada vez más complejas, hasta que finalmente se puede reconstruir enteramente el concepto original, pero ahora con plena claridad y distinción.⁸

Son varios los conceptos que, en la *Crítica de la razón pura*, pueden tomarse como aquel concepto original que sirve de punto de partida a todo el trabajo filosófico. En primer lugar, podría entenderse que este concepto que se trata de esclarecer y de tornar nítido y distinto, es el de la *razón pura* misma. En esta investigación se trata, como el mismo Kant lo indica, de establecer el alcance legítimo y los límites de esta facultad, y de evaluar críticamente su idoneidad para el conocimiento metafísico. Por otra parte, la investigación comienza por un concepto primitivo aun más indudable que el del *cogito* cartesiano: por el concepto general de *representación*. Éste es el concepto dado, que se toma por punto de partida de la investigación. No se debe entender aquí la representación

7. A 842 = B 870. Ver también A 22 = B 36; A 62 = B 87; A 305 = B 362.

8. A 730/731 = B 758/ 759.

como un hecho psicológico, sino como un hecho lógico.⁹ A este concepto de representación se le aplica el método del aislamiento, y con ello comienza toda la argumentación de la obra. La aplicación del método del aislamiento de elementos se enuncia ya en el título «Teoría transcendental de los elementos»,¹⁰ y conduce en primer lugar, al estudio de la sensibilidad en la Estética transcendental.¹¹ Ahora bien, la sensibilidad es pasiva. Por consiguiente, no se puede, con ella sola, explicar la unidad de lo múltiple recibido en ella.¹² Por eso, se hace imprescindible introducir un nuevo elemento en la investigación: una facultad activa, que es el entendimiento. Así se justifica la introducción de una «segunda parte de la doctrina transcendental de los elementos», la Lógica transcendental. Luego, en el capítulo correspondiente a la facultad de juzgar, se efectuará la síntesis de estos elementos (síntesis de sensibilidad y entendimiento). Tal es el funcionamiento del método de exposición que da su estructura general a la *Crítica de la razón pura*.¹³

9. Jocelyn Benoist («L'impensé de la représentation: De Leibniz à Kant» en: *Kant-Studien* 89, 1998, pp. 300 - 317, aquí pág. 300) sostiene «que la aportación propia de la *Crítica de la razón pura* [...] es la dilucidación del concepto de «representación» ». Ver también pág. 301: «En el principio era la representación». Ver también pág. 311.

10. A 17 = B 31.

11. A 22 = B 36: «...en la Estética transcendental aislaremos primeramente la sensibilidad...»

12. Así también Christian Bonnet: «Kant et les limites de la science», en: *Les philosophes et la science*. Sous la direction de Pierre Wagner. Paris, PUF, 2002, pp. 349 - 402, aquí pág. 365: «...este «objeto» o esta «materia», así dados en las formas de la sensibilidad, no podrían, por sí mismos, suministrar ningún conocimiento ni ciencia alguna». Sobre la relación de pasividad y actividad, central para este problema de la introducción de una facultad espontánea, ver: Éric Dufour: «Remarques sur la note du paragraphe 26 de l'Analytique transcendantale. Les interprétations de Cohen et de Heidegger» en: *Kant-Studien*, 94, 2003, págs 69 - 79.

13. El método analítico, empleado, según Kant, en los *Prolegómenos*, consiste en tomar por punto de partida un conocimiento seguro (por ejemplo, las ciencias matemáticas), para buscar enseguida sus condiciones de posibilidad. El método sintético (que es el empleado, según Kant, en la *Crítica de la razón pura*), no se basa en la presuposición de la certeza de un conocimiento previamente admitido; sino que este método «no presupone nada, salvo la razón misma»

En los diferentes capítulos del texto de la *Crítica* se observa la misma estructura. A partir de un concepto oscuro y confuso, se procede, en primer lugar, a aislar algunos de sus elementos,¹⁴ para llevarlos a claridad y distinción, y para sintetizarlos después entre sí en una unidad compleja; luego se admitirán los elementos nuevos que sean necesarios, y se los someterá a éstos también al proceso de clarificación, distinción y síntesis, hasta llegar a reconstituir el concepto inicial, como concepto claro y distinto. En el caso particular de la Deducción trascendental, el concepto inicial, oscuro y confuso, es el de *enlace*. Así se lo declara al comienzo mismo de la Deducción, en título del parágrafo 15 de la segunda edición, que trata del «enlace en general».¹⁵ La pasividad de la sensibilidad nos obligó a admitir un elemento nuevo, en el que residiese una función activa: la espontaneidad, o el entendimiento. Lo que primeramente se presenta como el concepto confuso de *enlace* pronto resulta ser una *síntesis*, esto es, no un enlace meramente hallado en los objetos, sino una síntesis producida activamente por el entendimiento. La síntesis efectuada por esta función activa (síntesis expresada en conceptos espontáneamente generados por el entendimiento) pretende ser aplicada legítimamente a objetos, a pesar de que tales objetos no han tenido ninguna participación en la generación de tales conceptos sintéticos a priori. Por eso, será imprescindible estudiar ahora esta síntesis y examinar su pretensión de ser aplicable a objetos. Tal es la función de la deducción trascendental, enunciada en la fórmula kantiana: «Por eso, llamo deducción trascendental a la explicación de la manera como conceptos a priori pueden referirse a objetos».¹⁶

(*Prolegómenos*, Ak. Ausg. IV, 274). Esto tiene por consecuencia general que en la *Crítica de la razón pura*, Kant no se limita a establecer las condiciones de posibilidad de la experiencia mediante una argumentación analítica regresiva, sino que desarrolla una argumentación progresiva dirigida a constituir y establecer un concepto mucho más complejo, aunque tenga por resultado parcial también el establecimiento de las condiciones de posibilidad del conocimiento empírico.

14. A 62 = B 87: «En una Lógica trascendental aislamos el entendimiento (tal como antes, en la Estética trascendental, habíamos aislado la sensibilidad)».

15. B 129, título del § 15.

16. El método que en los *Prolegómenos* se describe como sintético, es presentado como método analítico de la filosofía en la *Untersuchung über die Deutlichkeit der natürlichen Theologie und der Moral*, op. cit.

Esta segunda clave: el recurso al método sintético de exposición, disipa las perplejidades provenientes de la introducción, a veces inesperada, y ciertamente no deductiva, de elementos nuevos en la argumentación de la Deducción. Muestra que esos elementos se introducen según un plan: según los requerimientos del método, que reclama esos elementos nuevos para la progresiva elaboración del concepto fundamental. Este concepto se presenta, de manera vaga e imprecisa, como «enlace» en el título del § 15, para precisarse luego como síntesis, como síntesis objetiva, como síntesis en la forma del juicio, etc..

La tercera clave: el Principio de la Deducción

Toda la Deducción trascendental B está construida de manera extremadamente coherente, como planteo de un único principio, y como enriquecimiento sintético de él. Se puede recorrer la argumentación leyéndola como la formulación, cada vez más rica y más diferenciada, del Principio de la Apercepción, que Kant introduce al comienzo del § 16: «el yo pienso debe poder acompañar a todas mis representaciones». Este principio, planteado primeramente de una manera imprecisa, recibe precisiones y aditamentos sintéticos todo a lo largo del texto. Este enriquecimiento constituye el desenvolvimiento de la argumentación.

Así, el «yo pienso» adquiere las características de conciencia de sí y de identidad, y la formulación que acabamos de citar se convierte casi inmediatamente en: «todo lo múltiple de las representaciones dadas debe ser llevado a la unidad de la apercepción» (conversión alcanzada por la inversión de los términos, y por la sustitución de algunos de ellos por sus equivalentes más precisos). En el parágrafo siguiente (17) uno de los términos de esa fórmula, la «unidad», se explica como «unidad sintética», es decir, operada por el entendimiento. Luego el principio se enriquece con otro esclarecimiento: la unidad de la apercepción es «unidad objetiva»; de manera que el principio puede formularse: «todo lo múltiple de la intuición debe ser llevado, mediante una operación de síntesis, a la unidad objetiva de la apercepción». Y enseguida, un elemento de esta fórmula: la expresión «ser llevado a la unidad objetiva de la apercepción», es explicado a su vez: el modo de llevar conocimientos dados a la unidad objetiva de la apercepción es el juicio (§ 19). Ha dejado de ser una vaga y general condición aquella que quería que las representaciones estuvieran enlazadas de tal modo, que se pudieran inte-

grar al yo idéntico; ahora esa condición se ha precisado mucho: las representaciones deben integrarse al yo idéntico de este modo: incorporándose a un enlace regido por uno de estos principios, o formulado en uno de estos principios, que son las formas del juicio; y con ello, las representaciones intuitivas vienen a ser conocimiento de un objeto.

Esto permite (por la identidad de formas de juicio y categorías) la primera culminación de la deducción en el § 20. Esta culminación se enuncia, otra vez, en los mismos términos del principio general, sólo que desplegados y enriquecidos ahora con los resultados de los trabajos precedentes, y con el orden invertido. El «yo pienso» se ha convertido en «la unidad (sintética y objetiva) de la conciencia»; el «acompañar» ha pasado a ser «sintetizar» o «llevar a la unidad mediante la forma de un juicio», y por tanto, mediante las categorías; las indeterminadas «representaciones» de la fórmula original del principio vienen a ser ahora «intuiciones sensibles», sinónimo de «lo múltiple»; y así el principio se enuncia en el título del § 20 como: «Todas las intuiciones sensibles están sometidas a las categorías, como únicas condiciones bajo las cuales lo múltiple puede ser llevado a la unidad de la conciencia». El comienzo del § 21 no es más que un desarrollo de esta misma fórmula: «Una multiplicidad contenida en una intuición que yo llamo mía, [en la fórmula original: todas mis representaciones] es representada por la síntesis del entendimiento como perteneciente a [en la fórmula original: es acompañada] la unidad necesaria de la conciencia de sí [en la fórmula original: el yo pienso], y esto ocurre mediante la categoría».

La misma determinación progresiva del principio de la apercepción se puede encontrar en la continuación de la deducción, aunque naturalmente se hace cada vez más compleja y difícil.

Esta tercera clave: la consideración de un principio que sirve de hilo conductor de la Deducción, ayuda a comprender la Deducción trascendental de manera unitaria, y ayuda a inscribirla en el contexto general de la filosofía trascendental, como explicación de la posibilidad de la experiencia.

La cuarta clave: la Deducción fallida.

Esta cuarta clave permite comprender la unidad de las dos partes en que parece dividirse la deducción B.

Tal como se enuncia en el § 13, el propósito de la Deducción es ex-

plicar cómo es posible que «conceptos a priori puedan referirse a objetos». Este mismo propósito podría enunciarse negativamente, es decir, desde el punto de vista de una Deducción que no alcanzase el resultado buscado. Si fuera así, los conceptos puros del entendimiento serían productos caprichosos de éste, sin aplicación posible a objetos: «meras formas del pensamiento mediante las cuales no es conocido, todavía, ningún objeto determinado» (B 150). Es decir, serían conceptos vacíos. Por eso, puede entenderse la Deducción como una demostración de que las categorías no son conceptos vacíos.¹⁷ En varios pasajes de la *Crítica de la razón pura* explica Kant qué ha de entenderse por conceptos vacíos: «Para todo concepto se requiere, primeramente, la forma lógica de un concepto (del pensar) en general, y en segundo lugar, [se requiere] también la posibilidad de darle un objeto al cual se refiera. Sin este último, no tiene ningún sentido, y es enteramente vacío de contenido, aunque todavía conserve la función lógica de hacer un concepto a partir de datis cualesquiera.» (A 239 = B 298).¹⁸ Ahora bien, dada la finitud de nuestro espíritu, sólo en la experiencia podemos encontrar objetos efectivamente existentes, ya que sólo en la sensibilidad los objetos pueden sernos dados.¹⁹ Esto ocasiona una precisión en la definición de concepto vacío: «Un concepto que abarca en sí una síntesis ha de ser tenido por vacío, y no se refiere a objeto alguno, si esa síntesis no pertenece a la experiencia, ya sea por ser tomada de ésta –y entonces [al concepto] se lo llama concepto empírico– ya por ser una [síntesis] sobre la cual, como condición a priori, se basa la experiencia en general (la forma de ésta), y entonces es un concepto puro, que pertenece, sin embargo, a la experiencia, porque su objeto sólo puede encontrarse en ésta.» (A 220=B 267). Sólo los objetos dados en la sensibilidad pueden ser un contenido para las categorías, tal, que evite que ellas sean meros conceptos vacíos. Pero los ob-

17. Hemos procurado fundamentar esta determinación de la meta de la Deducción en M. Caimi: «Zum Problem des Zieles einer transzendentalen Deduktion», en: *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin: Walter de Gruyter, 2001, tomo 1, pp. 48 - 65.

18. El concepto vacío sin objeto es un mero «ens rationis», una de las formas de la nada (A 292 = B 348).

19. B 149: «Sólo nuestra intuición sensible y empírica puede darles sentido y significado». Véase sobre esto Viktor Nowotny: «Die Struktur der Deduktion bei Kant», en: *Kant-Studien* 72, 1981, págs. 270-279, aquí pág. 275.

jetos dados en la sensibilidad son objetos empíricos. Por tanto, la Deducción no habrá alcanzado su fin negativo (no habrá alcanzado la demostración de que las categorías no son objetos vacíos) mientras no haya conseguido referir las categorías a objetos *empíricos*. Éstos son los únicos de los que se puede afirmar con certeza que son objetos efectivamente existentes.

La primera parte de la Deducción (hasta el § 20) muestra que las categorías se refieren legítimamente a un objeto en general. Pero es necesaria una segunda parte que explique y demuestre que las categorías se aplican efectivamente a objetos efectivamente existentes, es decir, que demuestre que las categorías no son conceptos vacíos; ya que sólo los objetos efectivamente existentes, es decir, sólo los objetos empíricos, pueden darles a las categorías un contenido efectivo (y no solamente un derecho formal a poseer algún contenido, en el caso hipotético de que lo hubiere). Así se justifica y se hace necesaria la segunda parte de la Deducción B, en la que se demuestra que los conceptos a priori se refieren necesariamente a objetos empíricos efectivamente existentes, además de referirse a la forma lógica de un objeto en general.²⁰

Los comentaristas han buscado por muchos caminos la justificación de la continuación de la Deducción, que parece ya acabada con el § 20, y que sin embargo se prolonga hasta el § 27. Esta consideración de la meta negativa de la Deducción: el posible vacío de las categorías, puede dar razón de esa continuación.

Conclusión

Esto que presento como cuatro claves de lectura es el resultado, como dije al principio, de la frecuentación de los textos; es decir, es un resultado empírico, en cierto modo. Pero puede ser útil para orientarse en ese texto que pasa por ser uno de los más difíciles de la filosofía en general.

*Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires*

ABSTRACT

Four interpretation keys have proved to be useful for the reader of Kant's Transcendental Deduction: 1) The Deduction is constructed following the pattern of a literary genre: it runs very much like the juridical "deductions" that were customary in international law at Kant's time. 2) The building up of the text follows the synthetical method: first it isolates concepts, then gathers them together in progressive syntheses. 3) The B Deduction is organized around the principle of apperception: progressive synthetic enrichments of this principle make up the structure of the text. 4) Failure of the argumentation would bring as a result that pure concepts are empty. Thus, it can be said that the aim of the argumentation is to establish that categories are not empty concepts. There may be, of course, other guidelines for reading this difficult passage. The four keys here presented have proved to be able to solve many of the difficulties in the Kantian text.

20. Esta interpretación se confirma con el tratamiento de la diferencia entre pensar y conocer, en el § 22 de la Deducción.

crítica

REVISTA HISPANOAMERICANA DE FILOSOFÍA

Artículos

AGUSTÍN ARRIETA URTIZBEREA
Identidad numérica y correferencialidad

MAURICIO SUÁREZ
The Semantic View, Empirical Adequacy, and Application

ANTONIO GAITÁN TORRES
En la cuerda floja. El acceso normativo en Practical Reality

Estudios críticos

AGUSTÍN RAYO
Nota crítica sobre La Paradoja de Orayen

Notas bibliográficas

RODOLFO VÁZQUEZ, *Del aborto a la clonación.*
Principios de una bioética liberal
[Asunción Álvarez del Río]

Libros recibidos

Vol. 37 / No. 109 / abril 2005 / ISSN 0011-1503

CRÍTICA. Revista Hispanoamericana de Filosofía aparece tres veces al año en los meses de abril, agosto y diciembre. Es una publicación del Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM). Todo tipo de correspondencia deberá ser dirigida al Apartado Postal 70-447, Coyoacán, 04510, México, D.F. Correo electrónico: critica@filosoficas.unam.mx

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXXI N° 2 (Primavera 2005)

APERCEPCIÓN EMPÍRICA Y APERCEPCIÓN COSMOLÓGICA

Claudia Jáuregui

La revolucionaria teoría del conocimiento que Kant presenta en la *Crítica de la razón pura* (KrV) ofrece, sin duda, innumerables herramientas para resolver el intrincado problema de la posibilidad de que nuestras representaciones adquieran una referencia objetiva. La noción de 'subjetividad trascendental' que se desprende del giro copernicano abre el camino para encontrar una repuesta al escepticismo, y salvar la objetividad del conocimiento sin echar mano de hipótesis metafísicas que justifiquen la correspondencia entre el pensamiento y la realidad.

Hay una cuestión, sin embargo, que difícilmente se deja encuadrar dentro del marco conceptual que Kant ofrece, y es la que concierne a la posibilidad de tomarnos a nosotros mismos como objetos de conocimiento. Y esto es así no sólo por lo paradójico que resulta el hecho de que el yo únicamente se pueda auto-conocer como fenómeno, sino también porque el sentido interno, que permite su aparecer, se muestra, a lo largo de la obra kantiana, frecuentemente asociado a cierto residuo puramente subjetivo –las representaciones como meras representaciones– que no parece dejarse subsumir bajo las condiciones que hacen posible la objetividad. Se plantea, en consecuencia, la duda acerca de si efectivamente es legítimo hablar de una auténtica *experiencia* interna; y, si lo es, cabe preguntarse entonces cómo se relaciona ésta con la experiencia del mundo exterior.

El modo en que Kant presenta la relación entre el sentido interno y el sentido externo en las dos ediciones de la KrV da lugar, por cierto, a un sinnúmero de dificultades. En algunos pasajes pertenecientes a la edición de 1781 –como es el caso, por ejemplo, de la "Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento"– el sentido interno parece proporcionar la base intuitiva a partir de la cual, gracias a la aplicación de las categorías, tiene lugar la experiencia de un mundo ob-

jetivo. Esta primacía conferida al sentido interno, sumada a la tesis del carácter puramente fenoménico de lo objetivo, conduce, sin embargo, a una interpretación subjetivista de la posición kantiana.

Con la intención precisamente de evitar que se confunda su pensamiento con ciertas formas de idealismo a las que no adhiere, Kant introduce en la segunda edición de la *KrV* una serie de pasajes en los cuales se invierte la relación entre sentido interno y sentido externo que parece establecerse en la primera edición. El flujo temporal de estados internos, lejos de proporcionar la base intuitiva que permite dar cuenta de la constitución de un mundo público de objetos exteriores, se muestra ahora como una contracara interna de la experiencia, carente totalmente de autonomía y dependiente de un ámbito fenoménico externo ya constituido. El pasaje de la "Refutación del idealismo", que es seguramente el más significativo en cuanto a la adopción explícita de esta postura, funda tal relación de dependencia en los caracteres temporales que respectivamente presentan la experiencia interna y la externa. El sentido interno ofrece una mera sucesión de representaciones. Pero en tanto esta sucesión, para constituirse como tal, supone la referencia a algo permanente, el cambio interno, por el cual nos volvemos autoconscientes de nuestra propia existencia, requerirá, como condición de su posibilidad, la conciencia de objetos en el espacio, ya que sólo ellos presentan aquella permanencia que el sentido interno mismo no ofrece.¹

Kant retoma esta cuestión en otros textos, particularmente en una serie de reflexiones que escribe aproximadamente entre los años 1788 y 1793, en las que aparecen nuevos argumentos tendientes a demostrar la dependencia de la experiencia interna respecto de la externa.²

Es nuestra intención, en este trabajo, analizar particularmente una de aquellas reflexiones, la denominada "Reflexión de Leningrado", con el fin de establecer en qué medida ella complementa la argumentación central de la "Refutación del idealismo", y de qué modo asimismo la noción de 'apercepción empírica' se ve, en este texto, enriquecida por la noción de 'apercepción cosmológica' con la cual Kant la asocia.³

1. Cf. B 274-279

2. Cf. por ejemplo las reflexiones 5653-5654 (Ak. XVIII 305-313), 6313-6316 (Ak. XVIII 613-623) y 6319 (Ak. XVIII 633-634)

3. Esta reflexión, que lleva por título "Acerca del sentido interno", fue descubierta en una fecha relativamente reciente en la biblioteca Saltykov-Shchedrin

En la reflexión de Leningrado, Kant una vez más menciona que el sentido externo es irreducible al interno, ya que sólo en el primero encontramos aquello permanente que hace posible la determinación sucesiva de lo múltiple dado en el segundo. Esta manera de argumentar pierde, sin embargo, en este pasaje, la preponderancia que presentaba en la "Refutación del idealismo", y se destacan, en cambio, otras maneras de justificar la relación de dependencia de la experiencia interna respecto de la externa. No obstante ser presentadas de una manera discontinua y poco ordenada, estas vías de justificación podrían resumirse básicamente en dos líneas argumentativas. Por un lado, aquélla que establece la dependencia de la experiencia interna respecto de la externa tomando como eje del análisis la noción de 'autoafección', y, por otro lado, la que se funda, una vez más, en los caracteres temporales que ambos lados de la experiencia respectivamente presentan, pero tomando ahora en consideración no la relación entre sucesión y permanencia, sino la relación entre sucesión y simultaneidad, arribando finalmente a la curiosa noción de 'apercepción cosmológica', como aquélla que resume el modo en que somos conscientes de nosotros mismos en tanto seres psicofísicos en conexión con el mundo. Podría, por cierto, diferenciarse una tercera línea argumentativa, centrada en la idea del carácter no inferencial de la conciencia que tenemos del mundo exterior. Si bien esto resulta significativo con vistas a refutar las posiciones idealistas, no posee, a nuestro entender, relevancia en relación con la cuestión que nos interesa indagar, es decir, la de la noción de experiencia interna que se desprende de estos pasajes, y la consiguiente dificultad para dar cuenta de la posibilidad del auto-conocimiento. Por esta razón, no tomaremos en consideración esta tercera línea argumentativa, y nos tendremos más bien sobre las otras dos mencionadas.

Comenzaremos pues por analizar la primera línea de argumentación señalada, es decir, aquélla que tiene en cuenta particularmente el tipo de afección respecto de la cual el sentido interno es pasivo, i.e., la autoa-

de Leningrado, y se publicó por primera vez en 1986 en la revista *Voprosy Filosofii* (4, 1986, 126-36). Para referirnos al texto, utilizaremos la transcripción alemana de Werner Stark aparecida en R. Brandt/W. Stark (eds.), *Kant-Forschungen*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1987, vol. 1, pp.18-21. Emplearemos la letra L, seguida de números romanos para indicar las páginas del manuscrito, y de números arábigos para indicar las líneas.

fección. Kant parte, en la reflexión de Leningrado, de una definición del tiempo que no sólo lo describe como forma de la intuición interna, sino que más específicamente lo caracteriza como la forma de aquella intuición *en tanto somos afectados por nosotros mismos*. La doctrina de la autoafección ha sido escasamente desarrollada por Kant en unos pocos pasajes de su obra, y la oscuridad de tales pasajes ha dado lugar a las más variadas interpretaciones. La reflexión de Leningrado aborda el problema del sentido interno precisamente a partir de esta noción de autoafección con vistas no sólo a señalar cierta especificidad de lo recibido internamente, y que permite diferenciar el sentido interno del externo, sino con vistas también a establecer una relación de dependencia del primero respecto del segundo, en tanto la autoafección supone ya la recepción externa de una afección por parte de algo que no somos nosotros.

Las razones por las cuales es posible establecer tal relación de dependencia son apenas mencionadas por Kant. Por un lado, el autor sostiene que sólo podemos representarnos el tiempo en tanto nos afectamos a través de la descripción del espacio y la comprensión (*Auffassung*) de la multiplicidad de su representación (L, I, 4-5). Por otro lado, establece que nos afectamos a nosotros mismos en tanto llevamos las representaciones del sentido externo a la conciencia empírica de nuestro estado (L, I, 10-11).

Estas crípticas afirmaciones parecen echar poca luz sobre la cuestión que estamos indagando, y se hace necesario recurrir a los pasajes de la KrV que hablan de la autoafección para ensayar algún tipo de interpretación que nos ayude a comprender cuál es el aporte que la reflexión de Leningrado está haciendo al esclarecimiento de la problemática relación entre sentido interno y sentido externo.

Lo primero que habría que tomar en cuenta es que si el mundo exterior se conoce fenoménicamente gracias a una afección recibida por el sentido externo, entonces el auto-conocimiento fenoménico debería tener lugar paralelamente gracias a una afección realizada por nosotros mismos y recibida por el sentido interno. El auto-conocimiento tendría un carácter paradójico no sólo por ser fenoménico, sino también porque supondría una relación a la vez activa y pasiva de nosotros con nosotros mismos. El hecho de que la sensibilidad posea un lado externo y un lado interno iría pues de la mano con la existencia de dos tipos de afección, y, correlativamente, con el aparecer de dos ámbitos fenoménicos: el que corresponde al mundo exterior y el que corresponde a mi propia vida psíquica.

Los textos kantianos sugieren, sin embargo, que la situación es bastante más compleja que la que acabamos de describir. En primer lugar, cabría preguntarse en qué consiste esta actividad de autoafección. Kant dice en B 153 que lo que determina al sentido interno es el entendimiento, el cual, bajo el nombre de 'síntesis trascendental de la imaginación', actúa sobre el sujeto pasivo, y, de esta manera, lo afecta.

Planteadas así las cosas, parece difícil pensar que la autoafección dé lugar a un contenido intuitivo nuevo; y, en este sentido, habría una radical asimetría entre ella y la afección externa. Esta última sería la que proporciona la materia de la experiencia, mientras que la autoafección consistiría más bien en cierta actividad del entendimiento operada sobre un material ya dado. Esto se confirma, a la vez, por la tesis kantiana de que el material del sentido interno es el mismo que el del sentido externo.⁴ Siguiendo esta línea de interpretación, algunos autores han considerado que aquella actividad de autoafectarnos radica simplemente en colocar los fenómenos en el tiempo,⁵ identificando incluso algunos comentaristas la autoafección con el esquematismo.⁶

Este modo de interpretar la cuestión, conduce, a nuestro entender, a una serie de dificultades. En efecto, si la autoafección se identifica con el mero hecho de colocar los fenómenos en el tiempo o con la producción de los esquemas trascendentales, entonces es ella condición de posibilidad de la experiencia del mundo exterior. Pero si esto es así, entonces no se entiende qué es lo que da cuenta del carácter propiamente interno del contenido del sentido interno, ya que, al parecer, no sería la autoafección la que cumpliría esta función. Por otra parte, si la autoafección estuviera presupuesta en la experiencia del mundo exterior, entonces esta última dependería de la recepción pasiva de la actividad autoafectante en el sentido interno, estableciéndose una relación de dependencia de la experiencia externa respecto de la interna, cuando, en realidad, Kant, en la reflexión de Leningrado, está valiéndose de la autoafección para establecer una relación de dependencia exactamente inversa.

4. Cf. B 67.

5. Cf. por ejemplo, C. La Rocca, *Soggetto e mondo. Studi su Kant*. Venecia: Marsilio Editori, 2003, p. 57.

6. Cf. por ejemplo, H. de Vleeschauwer, *La déduction transcendente dans la oeuvre de Kant*, Paris: Librairie E. Leroux, 1936, III, pp. 203-206 y J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, London, 1936, II pp. 388 y ss.

Es necesario pues ensayar alguna otra interpretación de los textos para comprender por qué la doctrina de la autoafección confirma la tesis de que no podemos ser conscientes de nosotros mismos si no somos conscientes, a la vez, del mundo exterior.

El § 24 de la "Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento" de la KrV (B) nos da algunos indicios de cómo podría resolverse la cuestión.⁷ Allí Kant afirma que no comprende por qué habría de encontrarse tanta dificultad en admitir que el sentido interno es afectado por nosotros mismos. Tal afección puede ser ejemplificada por cualquier acto de atención; y cualquiera puede percibir en sí mismo cómo el entendimiento determina usualmente al sentido interno.

La curiosa referencia a la *atención* que Kant hace en este texto nos coloca en una perspectiva desde la cual difícilmente puede seguir indentiéndose la autoafección con el esquematismo. Hasta aquí sabemos que lo que nos afecta es el entendimiento, y que esta autoafección está, de alguna manera, asociada a un acto de dirigir la atención. Es menester pues pensar ahora cómo podrían combinarse estos dos elementos para comprender por qué la autoafección permite dar cuenta del carácter propiamente interno de la intuición interna, y por qué, a la vez, supone ella una relación de dependencia de tal intuición con la intuición externa. En concordancia con lo establecido en el § 24 de la "Deducción trascendental..." (B), y tras afirmar que la autoafección puede ser ilustrada por cualquier observación psicológica interna, Kant sostiene en los *Progresos de la metafísica* que, para intuirnos a nosotros mismos, se requiere que afectemos el sentido interno por medio de la atención, volviéndonos sobre nuestros pensamientos, los cuales pertenecen a la representación empírica de nuestro estado.⁸ Este pasaje nos aleja una vez más de aquella interpretación que identifica la autoafección con el esquematismo. El aparecer de la multiplicidad interna, gracias a la cual nos intuimos a nosotros mismos, tiene lugar en tanto dirigimos la atención hacia nuestros propios pensamientos. Al volvernos sobre las operaciones que nuestra mente realiza, aparece en el sentido interno un contenido que podría calificarse, de alguna manera, como "nuevo". Dijimos anteriormente que el contenido del sentido interno y el del senti-

7. Cf. B 157 nota

8. Cf. I. Kant, *Welche sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, Ak. XX 270.

do externo coinciden. Pero si, al percibir un objeto exterior, dirijo la atención hacia la representación misma, dejando de lado el objeto que ella representa, aparece un contenido intuitivo que, en lugar de hacer presente tal objeto, hace presente mi propia vida psíquica. El mismo contenido intuitivo, mediado por la autoafección que se produce al dirigir la atención hacia las operaciones que mi mente realiza, hace aparecer ahora un ámbito fenoménico diferente: el que corresponde a la intuición interna. La autoafección produce pues este cambio de perspectiva por el cual es posible dar cuenta del carácter propiamente interno de aquella intuición. El contenido intuitivo que da lugar a la experiencia no es pues primariamente interno. La experiencia es ante todo, y del modo más originario, la experiencia del mundo exterior. La representación como mera representación, es decir, como mero estado subjetivo de conciencia, no es lo primero ni lo más inmediato, sino que aparece cuando, poniendo entre paréntesis la referencia objetiva de las representaciones, dirigimos la atención hacia las operaciones que nuestra mente realiza y, de este modo, nos autoafectamos. Sólo así tiene lugar la experiencia interna como contracara inseparable y dependiente de la experiencia de los objetos en el espacio.⁹

9. Hemos desarrollado más extensamente esta interpretación en C. Jáuregui, "Autoafección y sentido interno en la filosofía kantiana", *Revista Venezolana de Filosofía*, N° 301(1994), pp. 89-108.

Complementando el tipo de interpretación que estamos proponiendo con aquella que identifica la autoafección con el esquematismo, algunos autores distinguen, por un lado, una autoafección empírica que denota el proceso de auto-objetivación por el cual el yo se vuelve consciente de su propios estados cognitivos, y, por otro, una autoafección *a priori*, identificada con la síntesis figurativa, que es lógicamente anterior a cualquier contenido de la conciencia. En ambos casos, hay un aspecto activo o espontáneo del sujeto que afecta un aspecto pasivo (cf. por ej. G. Zoeller, "Making Sense Out of Inner Sense: The Kantian Doctrine as Illuminated by the Leningrad Reflexion", *Internacional Philosophical Quarterly*, vol. XIX, n° 3 (1989), p. 267).

Creemos que este tipo de interpretación es viable sólo si se toma el término 'afección' en un sentido muy amplio, como sinónimo de 'determinación'. Pero así entendida, la autoafección no puede dar cuenta del carácter propiamente interno de la experiencia interna, ya que la síntesis figurativa está a la base también del conocimiento de los objetos en el espacio. No es éste, pues, a nuestro entender, el significado que Kant le está dando al término en la reflexión de Le-

Tal es el significado que, a nuestro entender, encierra la segunda de las tesis que aparece en la reflexión de Leningrado en relación con la autoafección, es decir, aquélla que establece que nos afectamos a nosotros mismos en tanto llevamos las representaciones del sentido externo a la conciencia empírica de nuestro estado. Y tal es también la razón por la cual esta tesis permite establecer que el sentido interno depende del externo.

Habíamos mencionado, sin embargo, también una primera tesis en conexión con la autoafección a partir de la cual Kant intenta, en este texto, inferir tal relación de dependencia, y es que sólo podemos representarnos el tiempo en tanto nos afectamos a través de la descripción del espacio y la comprensión de la multiplicidad de su representación. La dependencia entre sentido interno y externo no se funda ya, según este pasaje, en el carácter, de algún modo, secundario, que podría atribuírsele a la conciencia de nuestras representaciones como estados subjetivos, sino en que el tiempo, como forma de la intuición interna, sólo se vuelve representable gracias al espacio. En el marco de la doctrina de la autoafección tal como se la presenta en el § 24 de la "Deducción trascendental..." (B) de la KrV, Kant desarrolla esta misma idea cuando afirma:

"No nos podemos representar el tiempo mismo, a no ser que al *trazar* una línea recta (la cual debe ser la representación figurativa del tiempo) atendamos meramente al acto de síntesis de la multiplicidad por el cual determinamos sucesivamente el sentido interno, y al hacerlo atendamos a la sucesión de la determinación en el sentido interno. El movimiento, como acto del sujeto (no como determinación de un objeto) y, por tanto, la síntesis de la multiplicidad en el espacio, produce primero el concepto de sucesión, si hacemos abstracción de esta multiplicidad y atendemos solamente al acto por el cual determinamos el sentido *interno* de acuerdo con su forma. El entendimiento no encuentra, por tanto, en el sentido interno tal combinación de la multiplicidad, sino que la *produce* en tanto lo *afecta*" (B154-5)

ningrado. La autoafección denota, en este texto, la actividad por la cual las representaciones son llevadas a la conciencia *empírica* de nuestro estado; actividad que supone ya el operar del entendimiento sobre una multiplicidad sensible externa, y que depende, por tanto, de una experiencia externa ya constituida como tal.

Hasta ahora habíamos visto que, por la autoafección, la base intuitiva de la experiencia es "puesta" como interna cuando dirigimos la atención hacia la representación como mera representación, haciendo abstracción de su referencia objetiva. Pero el pasaje recién citado nos permite dar aún un paso más. La conciencia de la *sucesión* de estas representaciones, como meros estados subjetivos, tiene su origen en un acto de dirigir la atención hacia las operaciones sintéticas que el entendimiento realiza sobre la multiplicidad externa. Cuando, al trazar una línea recta, atendemos al acto trazarla, haciendo abstracción de la multiplicidad externa, el sentido interno es afectado originándose la conciencia misma de la sucesión. No hay pues flujo interno subjetivo si no es como contracara correlativa de la constitución de un ámbito objetivo externo. La autoafección da lugar pues no sólo al carácter propiamente interno de la intuición, sino a la conciencia de su ordenamiento sucesivo. Al dirigir la atención sobre las operaciones que realiza nuestra mente, las representaciones de los objetos exteriores *aparecen* en el sentido interno como meros estados subjetivos, y el enlace *a priori* de la multiplicidad espacial *aparece* como mera pertenencia de las representaciones al mismo curso temporal subjetivo.

La autoafección, que se muestra como contracara de la síntesis de lo múltiple en el espacio, no sólo consiste pues en traer las representaciones a la conciencia empírica de nuestro estado –y esto es lo que establece la segunda tesis que encontramos en la reflexión de Leningrado– sino que da origen también a la conciencia de la sucesión como tal y, por tanto, a la representación del tiempo mismo –y esto es lo que aparece en la primera de las tesis de la reflexión de Leningrado. La síntesis de la multiplicidad espacial –ejemplificada en el § 24 de la "Deducción trascendental..." (B) por el acto de trazar una línea recta– produce la representación del tiempo cuando *atendemos* al acto de síntesis de la multiplicidad por el cual determinamos sucesivamente el sentido interno. Así pues, el tiempo que no puede percibirse en sí mismo¹⁰ llega a ser representado gracias a la intervención del espacio.

Esta última tesis, vinculada a la idea de que el sentido interno depende del externo, se encuentra directamente relacionada con la segunda línea argumentativa presente en la reflexión de Leningrado, es decir, con aquélla que establece tal dependencia basándose no ya en la autoa-

10. Cf. B 225

fección, sino en la relación entre sucesión y simultaneidad. El argumento, en este caso, parte de la distinción entre la apercepción trascendental y la apercepción empírica:

"La primera dice meramente que *yo soy*, la segunda *yo fui*, *yo soy* y *yo seré*, es decir, *yo soy* una cosa del tiempo pasado, presente y futuro (...) La última es cosmológica, la primera puramente psicológica. La apercepción cosmológica, que considera mi existencia como magnitud en el tiempo, me pone en relación con otras cosas que son, fueron y serán, ya que la simultaneidad no es una determinación de lo real con respecto al *percipientis*, sino más bien con respecto al *percepti*, pues la simultaneidad sólo se representa en lo que puede *percibirse* tanto hacia atrás como hacia adelante, lo cual no puede ser la existencia del *percipientis* que sólo puede tener lugar *sucesivamente*, es decir, hacia delante." (L I 23-30)

En este oscuro pasaje, Kant comienza por establecer que la apercepción empírica (o cosmológica, como aquí la denomina) supone la conciencia de que fui, soy y seré, y supone, por tanto, la determinación de mi existencia *como magnitud*. En segundo lugar, adelanta la conclusión del argumento: la apercepción empírica o cosmológica me pone en relación con *otras* cosas (supuestamente espaciales) que fueron, son y serán. A continuación agrega otra premisa según la cual no puede ser dado nada simultáneo en el flujo de percepciones porque ellas tienen lugar siempre sucesivamente. Y hay además una premisa tácita, que necesariamente tiene que estar presupuesta, y es que la determinación de mi existencia como magnitud requiere de algo simultáneo.

Es claro, en este argumento, que la conciencia de nuestra existencia en el tiempo supone la posibilidad de diferenciar momentos pasados, presentes y futuros. Y es claro también que lo simultáneo sólo puede darse en el espacio, y no en este flujo interno. Pero no queda claro cuál es la justificación para esta premisa tácita, según la cual la determinación de mi existencia como magnitud requiere de algo simultáneo.

Es preciso pues elucidar, por un lado, qué significa esta determinación de mi existencia como magnitud en el tiempo; por otro lado, cuál es la razón por la cual tal sucesión de momentos pasados, presentes y futuros supone la representación de algo simultáneo; y, por último, cómo se relaciona tal conexión entre sucesión y simultaneidad con la novedosa noción de 'apercepción cosmológica'.

Ensayemos una primera interpretación. Pensemos, por ejemplo, que la determinación de mi existencia como magnitud supone la posibili-

dad de diferenciar momentos en la serie, asignándole un número a tal extensión temporal. La reflexión 6314 –en la cual se insiste también sobre la idea de que el sentido interno depende del externo– podría, tal vez, ofrecernos alguna ayuda para sostener esta interpretación. Allí dice Kant que:

"No nos podemos representar ningún número salvo a través de la sucesiva enumeración en el tiempo y de la reunión (*Zusammennehmen*) entonces de esta multiplicidad en la unidad del número. Esto último no puede, sin embargo, ocurrir más que poniendo en el espacio una junto a la otra (las unidades de esta multiplicidad); pues ellas deben ser pensadas como dadas *simultáneamente*, esto es, como reunidas en una representación, pues de otro modo esta multiplicidad no constituiría una magnitud (número); pero la simultaneidad no puede ser conocida a menos que, además del acto de reunir la multiplicidad, pueda *yo aprehenderla* (no meramente pensarla) como dada hacia adelante y hacia atrás. Debe por tanto darse una intuición en la cual los múltiples (items) puedan representarse unos afuera de los otros y al lado de los otros, es decir que, para determinar mi propia existencia en el tiempo, debe darse (en la percepción) la intuición que la representación del espacio hace posible..."¹¹

Este pasaje podría al parecer echar luz sobre la relación entre sucesión y simultaneidad que se establece en la reflexión de Leningrado. En efecto, para determinar mi existencia como magnitud en el tiempo, se requiere que la sucesión de estados, por los que me vuelvo empíricamente autoconsciente, sea de alguna manera reunida y aprehendida como una representación unitaria. Pero esta reunión supone, según lo establece el texto, que los múltiples momentos sean representados espacialmente, como puestos unos afuera de los otros, posibilitando la intuición simultánea de la unidad de la serie. La determinación de mi existencia en el tiempo requiere pues de una representación de la simultaneidad que sólo el espacio puede proporcionar.

Ahora bien, si ésta es la relación entre sucesión y simultaneidad que la reflexión de Leningrado está tratando de establecer, el argumento parece ser bastante débil como para derivar la conclusión de que la apercepción empírica depende de la conciencia de algo que no soy yo mismo. En efecto, no se comprende por qué no sería suficiente, para dar cuenta de la unidad de la serie, el aprehender su multiplicidad, repro-

11. Ak. XVIII 616

duciendo la imaginación los momentos anteriores a medida que avanzamos hacia los siguientes, y reconociendo finalmente en un concepto la identidad de lo reproducido. La doctrina de la triple síntesis ofrece, por cierto, una explicación de cómo es posible la unidad de la sucesión de los estados internos, basándose en operaciones sintéticas, y sin que se requiera además una suerte de espacialización de la representación de la serie a fin de conferirle unidad.¹² Y si bien es cierto que Kant frecuentemente afirma que, dada la imperceptibilidad del tiempo, debemos valernos de una representación figurativa externa –la línea recta– para representárnoslo, agrega también, como ya lo mencionamos anteriormente, que es el movimiento de trazarla, como *actividad* del sujeto, y no la línea trazada en el espacio, lo que lo representa. La línea trazada en el espacio reduce la sucesión a la simultaneidad. El acto de trazarla, en cambio, produce la representación de la sucesión, cuando atendemos a la actividad misma del sujeto, haciendo abstracción de la multiplicidad espacial que ella sintetiza.¹³

Podría considerarse, sin embargo, que cuando Kant habla de la determinación de mi existencia como magnitud en el tiempo no se refiere sólo a la posibilidad de reunir la serie de estados internos en una representación unitaria, sino además a la posibilidad de *medir* la duración de mi existencia. Tal medición probablemente requiere la relación con un orden *simultáneo* de objetos que se mueven en el espacio. La duración de mi existencia puede medirse, por ejemplo, en relación con el movimiento de la tierra alrededor del sol. Pero aun así, esto determinaría una relación muy débil entre sentido interno y sentido externo, ya que yo podría ser empíricamente autoconsciente de mi existencia, sin saber *por cuánto tiempo* he existido. Kant parece estar tratando de establecer una conexión mucho más profunda entre sentido interno y sentido externo, de la cual se sigue que no puede haber experiencia interna sin experiencia externa, y que el mundo exterior no puede ser, por ende, reducido a un mero juego de representaciones.

12. Cf. A 99 y ss. Guyer subraya además que la necesidad de representar espacialmente los estados sucesivos introduciría cierta circularidad en el planteo kantiano, ya que la sucesión supondría simultaneidad, pero, a la vez, la simultaneidad supondría sucesión reversible. Cf. P. Guyer, "Kant's Intentions in the Refutation of Idealism," *Philosophical Review*, XCII, N° 3, July 1983, p. 351).

13. Cf. B 154-155.

Es necesario por tanto justificar de otra manera aquella premisa tácita que habíamos mencionado, según la cual la determinación de mi existencia como magnitud supone simultaneidad. Ensayemos pues una nueva interpretación. Podríamos pensar, por ejemplo, que la determinación de mi existencia como magnitud supone meramente la posibilidad de distinguir momentos pasados, presentes y futuros, es decir, la posibilidad de constituir la multiplicidad de estados internos como serie; y que lo que Kant está tratando de establecer es que la sucesión de tales estados internos sólo puede tener lugar *al mismo tiempo* o *simultáneamente* con objetos permanentes en el espacio, o, más precisamente, con estados sucesivos de objetos que son permanentes. Tal sería el significado de aquel pasaje de la reflexión de Leningrado en el que se afirma que puedo ser consciente de que fui, soy y seré en relación con otras cosas que fueron, son y serán.

Esta nueva interpretación que estamos proponiendo no es, sin embargo, menos problemática que las anteriores. En primer lugar, si la serie de estados internos es simultánea con la serie de estados de los objetos físicos, entonces debería ser posible revertir el orden en el que nos representamos ambas series. Pero para que el orden de aprehensión de, por ejemplo, A y B sea reversible, A y B tienen que, de alguna manera, permanecer, ya que, de otro modo, no podría ir de uno otro y luego regresar al primero. No se entiende pues qué podría significar que la serie interna sea simultánea con algo más que no es ella misma, cuando dicha serie se caracteriza precisamente por no contener nada permanente. En segundo lugar, si la serie de estados internos fuera simultánea con la serie de estados de los objetos físicos, ambas series deberían darse en el espacio, ya que sólo en él algo puede ser determinado como simultáneo. Pero obviamente es absurdo pensar que la serie de estados internos pueda ser algo dado en el espacio.

Hemos dejado a un lado hasta ahora tres interpretaciones posibles de la relación entre sucesión y simultaneidad que se establece en la reflexión de Leningrado: en primer lugar, aquélla que funda tal relación en la necesidad de representar simultáneamente, es decir, espacialmente, la unidad de la serie de estados internos; en segundo lugar, aquélla que funda tal relación en la necesidad de vincular la sucesión interna con un orden simultáneo de objetos que se mueven en el espacio, a fin de medir la duración de mi existencia; y, en tercer lugar, aquélla que funda tal relación en la necesidad de que la serie de estados internos se dé a la vez o simultáneamente con la serie de estados de los objetos físicos.

Es preciso por tanto volver a ensayar una nueva interpretación que nos permita esclarecer este estrecho vínculo entre sucesión y simultaneidad –que no hemos logrado aún elucidar– y que nos permita, a la vez, comprender de qué modo esta segunda línea argumentativa, junto con aquella primera basada en la noción de autoafección, podría complementar las tesis presentadas en la “Refutación del idealismo” de la KrV.

Creemos que la relación entre sucesión y simultaneidad (o más precisamente entre sucesión interna y simultaneidad) podría comprenderse a la luz de dos afirmaciones que aparecen en el texto de la reflexión de Leningrado: por un lado, aquella que establece que no soy inmediatamente un *objeto* para mí mismo (L I 32), y, por otro lado, aquella según la cual la apercepción empírica requiere la relación con *algo diferente de mí* (L I 21).

Para aclarar la posición que vamos a tratar de defender comenzaremos por detenernos en la primera de estas afirmaciones, es decir, que no puedo ser inmediatamente un objeto para mí mismo. Esta tesis, que parece entrar en conflicto con aquellos pasajes en los que Kant habla del yo empírico como *objeto* fenoménico, se deriva, sin embargo, de la idea de que no hay permanencia en el sentido interno (L II, 21-22). En efecto, la permanencia es el esquema trascendental que hace posible la aplicación de la categoría de sustancia. Así pues si no hay permanencia en el sentido interno, el yo empírico no puede ser un objeto sustancial. Pero si no es posible aplicar la categoría de sustancia a la multiplicidad interna, tampoco es posible aplicar las otras categorías de relación. El yo empírico, por tanto, no es más que una suerte de pseudo-objeto, y la “experiencia” interna, a su vez, una suerte de pseudo-experiencia, ya que no se sujeta estrictamente a las condiciones de posibilidad de la objetividad.

Nos enfrentamos pues con una multiplicidad interna que no proporciona una base intuitiva adecuada para una genuina experiencia interna, debido a que es dada siempre sucesivamente, sin nada permanente en ella. La *sucesión* interna es, por tanto, *subjetiva*. Y ésta es la razón por la cual no podemos ser inmediatamente un objeto para nosotros mismos.

La segunda tesis que mencionamos –aquella según la cual la apercepción empírica supone la conciencia de algo diferente de mí– es tal vez más difícil de interpretar. Algunos autores han considerado que esta idea conlleva cierto compromiso ontológico, ya que podría conducir a una forma de dualismo que iría más allá de la mera diferencia entre fenómenos internos y externos.

Nos parece, sin embargo, que es posible interpretar esta tesis, sin entrar en conflicto con las ideas centrales del idealismo trascendental. En efecto, si no soy un objeto para mí mismo, si la sucesión interna es meramente subjetiva, entonces aquello diferente de mí será precisamente aquello que puede ser representado *en un orden objetivo*. Esta, nos parece, es la clave para comprender por qué la sucesión interna depende de la simultaneidad, y por qué la apercepción empírica debe ser cosmológica. La sucesión subjetiva de estados internos, es decir, la serie de representaciones *como meras representaciones*, no da lugar a un genuino conocimiento a menos que sea puesta en relación con *algo diferente* de las representaciones mismas. Esto diferente de nosotros mismos, y de las representaciones como estados internos nuestros, no es, por cierto, la cosa en sí, sino un objeto *representado*. Kant sostiene una teoría del conocimiento que niega, a la vez, la posibilidad de conocer la cosa en sí y la posibilidad de reducir el objeto a las representaciones como meros estados subjetivos. *El objeto, por tanto, no es trascendente con respecto a las representaciones, pero es representado como algo que está más allá de ellas*. Y es dado (sensiblemente) de un modo también diferente de aquél en que se nos dan las representaciones, es decir, se encuentra en un orden temporal en el cual aparece como un objeto *permanente* (a pesar del carácter transitorio de las representaciones) que es *simultáneo* con otros objetos (a pesar de que las representaciones que de él tenemos son sucesivas). El espacio da lugar pues a la representación de un orden *objetivo*, en el cual los fenómenos pueden ser considerados como permanentes o simultáneos, en contraste con el orden *subjetivo* de nuestros estados internos que sólo pueden determinarse como sucesivos. La estrecha conexión entre sucesión y simultaneidad que Kant establece en la reflexión de Leningrado cobra sentido pues si consideramos que está haciendo referencia a la estrecha conexión entre un orden fenoménico subjetivo, carente de autonomía, y un orden fenoménico objetivo que puede dar lugar a un auténtico conocimiento.

Kant parece, sin embargo, estar diciendo todavía algo más. La necesaria conexión entre el orden subjetivo interno y el orden objetivo externo ya está establecida en la “Refutación del idealismo”, al menos

14. Cf. C. Jáuregui, “Experiencia interna y subjetividad en la refutación kantiana del idealismo problemático”, *Dianoia*, N° 40. Vol. XL (1994), pp. 177-187.

según nuestra interpretación del texto.¹⁴ Pero en la reflexión de Leningrado, Kant habla además de una apercepción cosmológica. Esto significa que la conciencia empírica que tenemos de nosotros mismos no sólo supone la conciencia del mundo exterior, sino además la conciencia de que *nosotros mismos somos parte de él*.¹⁵ "Yo soy —dice Kant— inmediata y originalmente consciente de mí mismo como una entidad en el mundo, y, por esta única razón, mi propia existencia es determinable como fenómeno, como maginitud en el tiempo." (L II, 4-6).¹⁶ Somos pues empíricamente autoconscientes en la medida en que nos consideramos a nosotros mismos como seres psicofísicos, es decir, en tanto somos conscientes de nuestro propio cuerpo como objeto *permanente* que, en tanto es *simultáneo* con otros objetos, interactúa con el resto del mundo.¹⁷

Podemos concluir, por tanto, que las tesis que aparecen en la refle-

15. Una idea semejante encontramos en la Reflex. 6315 (Ak. XVIII 619-620).

16. Según Baum, la expresión 'Weltwesen' es ambigua ya que denota una entidad en el mundo, y, a la vez, una entidad que tiene el mundo dentro de sí, en el sentido de que representa el universo en el que está. La noción de 'apercepción cosmológica' recuerda pues la concepción leibniziana del alma como *vis representativa universi* (cf. M. Baum, "Kant on Cosmological Apperception", *International Philosophical Quarterly*, vol. XXIX, N° 3 (1989) pp. 282 y ss.).

17. Creemos que, así entendida, la relación entre sucesión y simultaneidad establecida en la reflexión de Leningrado no es circular en el sentido de la objeción de Guyer a la que hicimos mención en la nota 12. La sucesión subjetiva supone necesariamente la relación con un orden objetivo de objetos determinables como simultáneos, y en la medida en que ésta es su condición de posibilidad, nos estamos moviendo, al establecerla, en un plano de análisis trascendental. La reversibilidad del orden sucesivo de la aprehensión no es, en cambio, una condición de posibilidad de la simultaneidad de los objetos en el espacio, sino más bien un criterio empírico para reconocerla. Por otra parte, la relación que Kant establece entre sucesión y simultaneidad da cuenta en última instancia, a nuestro entender, de la inseparabilidad del lado interno y el lado externo de la experiencia. Estamos de acuerdo con Robinson en que no debemos buscar puntos de partida absolutos en el proceso del conocimiento. Kant está describiendo un complicado proceso en el que algunos aspectos tienen prioridad funcional sobre otros, pero no hay algo así como un punto de partida fundacional, absolutamente cierto e incorregible (cf. H. Robinson, "Inner Sense and the Leningrad Reflexion", *International Philosophical Quarterly*, vol. XXIX, N° 3 (1989), p. 278).

xión de Leningrado complementan aquéllas de la "Refutación..." en un doble sentido.

Por un lado, la primera línea argumentativa que destacamos —aquella basada en la noción de "autoafección"— pone de manifiesto que la dependencia de la experiencia interna respecto de la externa no sólo se funda en una interconexión entre caracteres *formales* de la experiencia como podrían ser la sucesión y la permanencia, sino también en el hecho de que el *contenido* del sentido interno aparece como tal —es decir, como interno— cuando dirigimos la atención hacia las operaciones que nuestra mente realiza al constituir el mundo exterior. Las representaciones de los objetos en el espacio *aparecen* como meros estados internos de conciencia cuando dirigimos la atención hacia las representaciones mismas, y al hacerlo, nos autoafectamos. La experiencia interna es pues dependiente de la externa en cuanto su contenido intuitivo resulta siempre de un acto de autoafección que supone ya el operar del entendimiento sobre una multiplicidad intuitiva externa que se originó en la afección de algo que no somos nosotros.

Por otro lado, la segunda línea argumentativa que destacamos —aquella basada en la relación entre sucesión y simultaneidad, y su conexión con la noción de 'apercepción cosmológica'— pone de manifiesto no sólo que la apercepción empírica necesariamente debe darse en correlación con la conciencia del mundo exterior —esto ya había sido demostrado en la "Refutación del idealismo"— sino que además, para que haya un genuino autoconocimiento, se requiere siempre que nos consideremos como parte de la trama total de la experiencia, en la cual los objetos se interconectan espacio-temporalmente. Precisamente porque el acceso intuitivo a nosotros mismos, a través del sentido interno, carece de un carácter propiamente objetivo, sólo podemos ser empíricamente autoconscientes y experimentarnos, en sentido estricto, en tanto nos consideramos como parte de un mundo fenoménico externo cuyas relaciones temporales "sostienen" y hacen posible el flujo siempre cambiante de nuestra vida psíquica.

Así pues, ambas líneas argumentativas complementan y refuerzan las ideas centrales de la "Refutación del idealismo". La posición cartesiana no sólo queda refutada porque el mundo exterior no puede reducirse a un mero juego de representaciones, sino porque además este mero juego de representaciones ni siquiera puede dar lugar al conocimiento de nosotros mismos. Las representaciones como meros estados internos de conciencia carecen totalmente de autonomía, y no son, en

definitiva, más que una abstracción, a partir de la cual sólo de un modo forzado resulta la noción de "experiencia" interna.

Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

ABSTRACT

In this work, we analyze two arguments presented by Kant in the Leningrad Reflexion, the first one based on the notion of 'auto-affection', and the second one based on the relationship between succession and simultaneity. We try to show that this text complements the proof of the "Refutation of Idealism" of the KrV (B) in two ways: 1) it establishes that inner experience is dependent of outer experience not only with regard to its form (succession/ permanence), but also with regard to its content, and 2) it establishes that we are empirically conscious of ourselves not only insofar as we are conscious of the external world, but also insofar as we consider ourselves (and our body) as a part of it.

IMMANUEL KANT UN REVOLUCIONARIO CON TALENTO

Beatriz von Bilderling

Hacia el final de su obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Richard Rorty aventura, sin mucha convicción, por cierto, la posibilidad de que

las imágenes del espejo y la filosofía sistemática vuelvan a revitalizarse por la acción de algún revolucionario con talento.

A ella agrega esta otra posibilidad

O puede ocurrir –dice– que la imagen del filósofo que ofreció Kant esté a punto de correr la misma suerte que la imagen medieval del sacerdote. Si ocurriera esto, ni los mismos filósofos se tomarán ya en serio la idea de que la filosofía ofrece "fundamentos" o "justificaciones" para el resto de la cultura, o de que sentencia en las *quaestiones juris* sobre los dominios propios de otras disciplinas.¹

Mi intención no es la de entrar en esta doble polémica. Más bien es la de plantear (I) cierto particular sentido en que se puede entender que Kant se manifestó en su época como ese "revolucionario con talento" que preocupa a Rorty. Pero uno que lejos de revitalizar la filosofía sistemática imperante, la combatió, para dar lugar a eso que también Rorty deplora, la filosofía trascendental. Y (II) que antes de pretender dirimir las *quaestiones juris* de otras disciplinas, se sirvió novedosamente de la metodología jurídica. Lo hizo con el fin de tratar de encontrar lo que es-

1. Richard Rorty; *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1979, pp. 393-394. (Hay traducción al castellano: Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Trad. de Jesús Fernández Zulaica. Madrid, Cátedra, 1983, pp. 354-355).

peraba fuera el verdadero método de justificación para los elementos del conocimiento que dieran cuenta última de una metafísica de la experiencia. Trataré de indicar finalmente (III) por qué esa admisión dentro de un contexto filosófico determinado lo dejan más a salvo de ciertas críticas que se le hacen a argumentaciones trascendentales contemporáneas.

I

Si hay una imagen difundida de Kant como revolucionario lo es por su propia presentación, especialmente en el Prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, como alguien dispuesto a hacer en filosofía lo que Copérnico en astronomía. De allí surge la muy propagada frase, jamás escrita por Kant mismo, que nos habla de una "revolución copernicana". Esta se nos ofrece como la más idónea para describir el novedoso proceder que propone la filosofía trascendental. Se trata del también célebre giro, inversión de la relación objeto-sujeto a sujeto-objeto que permitirá finalmente dar cuenta de la posibilidad de una ciencia metafísica que se adelanta a la consideración de la naturaleza con verdaderos y justificados principios amplificativos, pero a la par universales y necesarios; en pocas palabras, estrictamente sintéticos y *a priori*.

También es bastante popular el retrato de ese Kant que mira hacia las ciencias matemáticas puras y a la física, como ciencia matemática de la naturaleza, en tanto claros ejemplos de los progresos que puede hacer la razón en el campo de los conocimientos puros cuando toma la dirección correcta. Sin embargo, algo menos difundido es el hecho de que hacia el final de la misma *Crítica*, en la poco estudiada Doctrina trascendental del método, ese anterior carácter paradigmático que se otorga a la matemática y la física se pierde cuando se pasa de la consideración de lo que podrían interpretarse que son sólo sus procedimientos generales hacia la de sus métodos específicos. En tal caso, según Kant, ya no es recomendable imitar por completo, sea el método de los matemáticos, sea el de aquellos que tratan matemáticamente la naturaleza.² Incluso alerta ahora que la utilización extendida de esos métodos en el te-

2. Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, (en lo sucesivo KrV), A 726-7 = B 754-5.

renno filosófico podría ser una de las causas de que la filosofía, a diferencia de lo que había creído Descartes, haya fracasado en la construcción de aquel edificio sólido para el que este último reclamara también firmes cimientos.³

De esta manera, habiendo desplegado ya todo el inicio de esa su filosofía que se supone ha de ser innovadora, Kant plantea más abiertamente hasta qué punto llega su polémica con toda la tradición racionalista. Indica además cómo la filosofía crítica en definitiva resultará ser un ataque a aquella que predominaba aún en la enseñanza de las universidades alemanas del momento y que tenía a Christian Wolff como su más claro representante.

Wolff concebía a la filosofía como una *ciencia*, y a ésta como una aptitud para *demostrar* lo que se asevera, o sea, para inferirlo como consecuencia legítima de principios ciertos e inmutables. Consideraba así que su método peculiar era el llamado "método sintético" o axiomático-demonstrativo y lo avalaba por razones estrictamente cartesianas. Es decir, ni siquiera en tal caso se trataba de que la filosofía tomara en préstamo o imitara un método propio de ese otro género de conocimiento que son las matemáticas. Sólo había un método. El método axiomático era considerado el método universal y común de la ciencia, el único que aseguraba una certeza omnímoda y la posibilidad de disponer todas las verdades en el orden concatenado del sistema.⁴

Por lo que respecta a Kant, si bien en principio acepta estas pautas como un buen procedimiento expositivo,⁵ paulatinamente va mostrándose renuente a proponer que la metafísica imite de manera fiel el proceder matemático, sobre todo en su aspecto de método de justificación.⁶

3. Cf. KrV, A 707 = B 735 y A 711-2 = B 739-740.

4. Véase al respecto Roberto Torretti, *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. 2ª ed., Buenos Aires, Charcas, 1980 especialmente # 2, pp. 24-34 y # 4, pp. 40-46.

5. Cf. KrV, B XXXV-XXXVI.

6. En tal sentido, merece observarse que incluso las ligeras expresiones de adhesión al método expositivo de Wolff, Kant las plantea en la KrV en vista de un futuro sistema de metafísica. Por tanto, puede suponerse que, así como Kant hace una diferenciación entre la Crítica y la metafísica (cf. A X-XIII, A XIX-XXI, B XXII-XXIV y A 11-16 = B 24-30), también debe hacerla con respecto a sus métodos. De tal manera que el de la metafísica o de la filosofía como sistema puede ser en definitiva semejante al axiomático demostrativo de Wolff -de lo cual

Su estrategia consiste en comenzar por distinguir el conocimiento racional que la metafísica es, del conocimiento racional constituido por la matemática. Lo hace de tal modo que incluso, como también lo sabemos, esta última resulta por ello asimismo revolucionada. Pues según Kant, aun cuando ambas –filosofía y matemática– son ciencias *a priori*, la primera es conocimiento discursivo por meros conceptos, mientras la segunda es conocimiento intuitivo, en el sentido de que construye o exhibe sus conceptos en una intuición sensible, aunque pura, correspondiente.⁷ De esta manera, por un lado, abona la concepción intuicionista de la matemática, a la par que todavía deja entrever que en ella se conserva en parte la vigencia del método demostrativo tradicional.⁸ Pero por otra, marca la clara diferencia que guarda con respecto a la filosofía, y que tendrá que redundar en una correlativa diferencia de esta última en cuanto a método se refiere. La filosofía ya no deberá imitar el proceder matemático. Hacerlo comportaría su ruina, no su exitosa revolución.

Lo curioso es el hecho de que, caracterizando ahora a la filosofía como conocimiento discursivo por oposición a intuitivo, se excluya de ella a los procedimientos deductivos-demostrativos. Es decir, hubiera sido de esperar que al relacionar Kant a las ciencias matemáticas con procedimientos que terminan implicando lo que llama la construcción en la intuición pura, los procedimientos deductivos tradicionales quedarán vacantes para uso, tal vez exclusivo, de la filosofía. Sin embargo, así como lo primero arroja el resultado de pasar a considerar adicionalmente como sintéticas *a priori* a las proposiciones matemáticas, la filo-

la exposición de los *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* puede considerarse un claro ejemplo. Mientras el método de la Crítica y de la metafísica positiva como la más básica “metafísica de la experiencia” que ella devela, es el que no debe asemejarse. Éste deberá encontrar una expresión en algún otro campo ajeno al de la matemática o bien una expresión cabalmente propia, pese a las influencias que pudieran subsistir de procedimientos metódicos de ámbitos afines.

7. Cf. KrV, A 713-4 = B 741-2, A 723-4 = B 751-2, A 837 = B 865 y A 844 = B 872.

8. Justamente cuando Kant pase a plantear la diferencia entre los procedimientos justificatorios de matemática y filosofía, señalará que las demostraciones sólo rigen dentro de la primera (A 734 = B 762). No obstante, lo hacen por poderse “desarrollar en la intuición del objeto” (A 735 = B 763), y en tal sentido cabe considerar que son, más precisamente, “mostraciones”.

sófia, en la medida en que avisara a partir de ello la esperanza de admitir dentro suyo ese mismo tipo de proposiciones, tampoco podía quedar limitada a un método como el deductivo, asociado a lo que ahora se entendía sólo como analítico *a priori*. En algún aspecto, el nuevo estatuto de las, no obstante, antiguas proposiciones exigía, en cualquier ámbito, nuevos procedimientos metódicos.⁹

En la Doctrina trascendental del método Kant es bastante enigmático con respecto a esto y en tal sentido no llega a precisar de manera clara el carácter de los procedimientos inéditos en que ha de basarse la filosofía, incluso en su antesala crítica, y que, en este contexto, se insertan como parte de lo que no hubiera podido merecer otra denominación sino la de método crítico o método trascendental.¹⁰ Sin embargo, sabe-

9. Al respecto puede valer esta cita de *Prolegómenos*:

“[...] Otras ciencias y conocimientos tienen, ciertamente, su patrón de medida. La matemática tiene el suyo en sí misma, la historia y la teología en los libros profanos o sagrados, la ciencia de la naturaleza y la medicina en la matemática y en la experiencia, la ciencia del derecho en los códigos, e incluso los asuntos del buen gusto en los modelos antiguos. Pero para juzgar de la cosa que se llama metafísica, hay que encontrar primero el patrón de medida (yo hice un intento de determinarlo, y de determinar también su uso)”. Ak. IV, 378. Cito según la traducción de Mario Caimi de *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como cienica*. Buenos Aires, Charcas, 1984, pp. 159-160.

Cf. también Eduardo García Belsunce; “El pensamiento de Kant en 1762-63”, en *Cuadernos de Filosofía*, Año XI, N° 20, (1973), pp. 368-369.

10. La profunda revolución que supone la filosofía crítica exige principalmente en su primer estadio, esto es, en la Crítica de la razón pura, este método peculiar. Es probable que, debido a su profunda originalidad, Kant, por más intentos que hiciera en la Disciplina de la Doctrina de la razón pura, no lograra terminar de explicitarlo. E incluso es de nuevo consciente de que este método difiere del de la filosofía como sistema, del cual la imposibilidad de hablar es aun más notoria, conforme lo dejan entrever las palabras con que se cierra la primera sección de la que justamente debía ser una Doctrina trascendental “del método”. Dice:

No podemos referirnos aquí al método propio de una filosofía trascendental, ya que sólo nos ocupamos ahora de la crítica de las condiciones de nuestra facultad, en el sentido de averiguar si podemos construir y hasta qué altura podemos levantar el edificio partiendo de la materia que poseemos (los conceptos puros *a priori*). KrV, A738 = B 766.

mos por las expresiones de otros pasajes de la obra, que un ámbito asimismo ajeno, el de la práctica jurídica, le ofreció a Kant el motivo de inspiración para innovar en especial en los procedimientos que, en cuestiones de filosofía, debían cumplir la tarea de justificación. A ello han dirigido su atención investigaciones recientes con incrementado ardor.¹¹ Estas han permitido echar un poco más de luz acerca de lo que Kant da en llamar a veces "pruebas", pero como es más notorio y ahora vemos, también más equívoco, "deducciones trascendentales".¹² Sabemos por conocidos pasajes de la Analítica trascendental que, justamente, éstas son para Kant pruebas que tienen por objetivo la defensa de un derecho que se reclama o disputa. De allí que en ellas se dirima la *quaestio juris*, por oposición a una mera cuestión de hecho.¹³ Pero lo que han puesto de relieve las investigaciones recientes, de las que en especial he tomado en consideración las emprendidas por Dieter Henrich y Rüdiger Bubner, es cuáles aspectos de esa práctica jurídica muy común en los tiempos de Kant, puede haber determinado las estrategias argumentativas que ha de seguir la filosofía, al menos en los ámbitos donde se disputa el derecho a la posesión de conocimiento justificado frente a posibles embates escépticos.

II

Según la investigación emprendida por Henrich, en el siglo XIV había comenzado la publicación de ciertos escritos nacidos en las controversias del derecho a los que se llamaba documentos de deducción (*De-*

11. Para una resección general de las mismas, véase Maximiliano Hernández Marcos, "Sobre el carácter jurídico de la razón crítica: logros y perspectivas", en *Δαίμων*, 4, (1992), pp. 55-71.

12. El término "deducción" con el que Kant designa en la Analítica en especial la costosa tarea de justificar los que llamará conceptos puros del entendimiento o categorías también aparece en la Disciplina de la Doctrina trascendental del método, pero junto con la denominación más estricta de "pruebas trascendentales". Allí con cualquiera de esos términos Kant alude a los procedimientos justificatorios de principios metafísicos no dogmáticos. Cf. por ejemplo KrV, A 734-7 = B 762-5 y A 787 = B 815.

13. Cf. KrV, A 84 = B 116.

duktionsschriften). Dicha práctica se extendió hasta la época de Kant, esto es hasta el siglo XVIII. En el lapso que media entre esos cuatro siglos fueron publicadas aproximadamente doce mil deducciones. Su propósito era el de justificar pretensiones legales, en su mayoría con respecto a la heredad de territorios o a la sucesión de los reinos, sobre las que entraban en controversia los numerosos príncipes de los territorios independientes, repúblicas y demás integrantes del Sacro Imperio Romano. En ellas, cada una de las partes involucradas en el litigio debía exponer ante las Cortes Imperiales –autoridad que se elevaba por sobre los miembros del Imperio– argumentos que justificaran por remisión al origen el derecho en cuestión. Y sobre la base de esa misma procedencia se debía mostrar que ese derecho continuaba siendo vigente de modo legítimo, y que así era necesario que persistiera a través de las generaciones.

Los juristas, como parte de la consolidación de la teoría del derecho moderno, se abocaron ya entonces a estudios metodológicos sobre estas nuevas prácticas. Además de indicar en ellos en qué consistía una deducción, daban guías de redacción para sus posibles autores. Se detenían especialmente en brindar criterios de excelencia retórica acerca de lo que debía considerarse como un buen documento de esta clase. Señalaban la brevedad, la solidez y la claridad. Al mismo tiempo rechazaban las digresiones innecesarias, las generalizaciones, los debates acerca de principios y todo lo que fuera de interés teórico, amparándose en la razón de que la deducción no consistía de por sí en una teoría, sino en una argumentación destinada, como ya se ha señalado, a justificar de modo convincente la pretensión legal de una posesión o el derecho a un uso.¹⁴

En tal sentido, estos nuevos desarrollos pueden presentárenos otra vez como decepcionantes, pues parecen dejar en claro que los aspectos retóricos eran más importantes que la demarcación de las pautas que

14. Cf. Dieter Henrich, "Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of Kant's 'Transcendental' Strategy in the First Critique"; en E. Förster (ed.), *Kant's Transcendental Deductions*. Stanford, California; Stanford University Press, 1989, especialmente pp. 29-40. (Hay traducción al castellano: Dieter Henrich; "La noción kantiana de deducción y los antecedentes metodológicos de la primera *Critica*", Trad. de Pedro Stepanenko. En *Argumentos trascendentales*, Isabel Cabrera Villoro (comp.). México, UNAM, 1999, pp. 395-416. Cf. especialmente las pp. 395-408).

debía satisfacer el argumento como instrumento de justificación. Sin embargo, Henrich se detiene en precisar, que a pesar de esa laxitud con respecto a prescripciones de forma, era necesario que las deducciones no dejaran de lado cierto aspecto. Debían (1) mostrar que se detentaba legítimamente un derecho por apelación a aquellos actos originarios que lo habían instituido a éste como tal. Por ejemplo, si lo que estaba en cuestión era el derecho a un título nobiliario, había que mostrar la filiación paterna, si lo cuestionado era el derecho a una posesión, era necesario remitirse al acto que confiriera autenticidad a un contrato o a una sucesión testamentaria.

No obstante, a pesar de lo fructíferas que resultan estas indicaciones de Henrich, el centramiento exclusivo en la cuestión del origen, si bien puede ser esencial desde el punto de vista de la justificación legal y de la adopción kantiana como parte de la justificación del derecho cognoscitivo, no parece que alcance por sí solo para dar plena cuenta de éste. Es decir, una remisión exclusiva a las facultades originarias de conocimiento no asume por completo la situación de controversia que determina llegar a la necesidad de una apelación, sea ante las Cortes, sea ante el tribunal de la Razón pura. En este último caso, el juez habrá de dirimir y dictar sentencia, debido a que también otras corrientes filosóficas pueden presentarse aduciendo reclamos de derecho de pretensiones cognoscitivas originadas en facultades y elementos entendidos de modo divergente. Es por ello que a los resultados de la investigación de Henrich es necesario sumarle las indicaciones que enfatiza Bubner en sus estudios ya más centrados con propiedad en las deducciones filosóficas que incluyen a las kantianas. Según dichos estudios un segundo aspecto involucrado necesariamente ha de ser, conforme a la situación de controversia antes aducida, el de (2) excluir los reclamos de cualquier otro adversario que se presentase esgrimiendo a su vez presuntas pruebas de origen con el fin de satisfacer esa misma pretensión de legitimidad.¹⁵

15. Cf. Rüdiger Bubner; "Zur Struktur eines transzendentalen Arguments"; en *Kant-Studien*, 65. Jahrgang. Sonderheft, Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses; G. Funke/J. Kopper (Hrsg.). Mainz 6.-10 April 1974. Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1974, pp. 15-27. (Hay una versión inglesa posterior: "Kant, Transcendental Arguments and the Problem of Deduction"; en *Review of Metaphysics*, Vol. XXVIII, Nº 111, (1975), pp. 453-467) y Rüdiger Bubner, "Selbst-

La cuestión que se impone entonces, es la de determinar, primero, si algo de todo eso opera en las argumentaciones de la primera *Crítica*. En segundo lugar, se hace necesario establecer si Kant dio al menos algún indicio de que en las pruebas trascendentales habían de cumplirse como prescripciones metódicas aquellos dos aspectos que no debían faltar en las deducciones del derecho. Pues sólo de satisfacerse ambos requisitos se podría convalidar la idea de que al sentirse Kant llamado a efectuar una revolución por lo que concierne al método y pruebas de una filosofía trascendental, ésta en definitiva le fue inspirada por esa práctica jurídica.

Comenzaré, pues, por lo segundo y por aceptar, al respecto, que no hay referencias explícitas de parte de Kant en la Doctrina trascendental del método de que las pruebas trascendentales debieran cumplir como prescripciones metódicas aquello que se consideraba medular en las deducciones del derecho. Por el contrario, se trata de lo que uno puede interpretar como estando a la base de las dos primeras reglas de las tres que en la sección de "La disciplina de la razón pura" Kant establece como medios de control de las que allí llama más que deducciones, pruebas trascendentales, cuando ya se está advertido de cómo había de operarse al emprender una deducción legal. Sin embargo, hay que destacar que sólo de ese modo, esas reglas encuentran también algún sentido claro y sortean la desazón que producen cuando se las analiza sólo desde un punto de vista estricto de metodología lógica de prueba.

La regla inicial sigue al menos el espíritu negativo, con el que también Wolff planteaba las reglas de su método demostrativo. Es además coherente, incluso en esa formulación, con el carácter represor de lo que se presentan como pautas disciplinarias.¹⁶ Establece

bezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente"; en *Bedingungen der Möglichkeit*. E. Schaper und W. Vossenkuhl (Hrsg.). Stuttgart, Klett-Cotta, 1984, pp. 63-79. (Hay traducción francesa de una versión anterior, ambas de 1981: "L'Autoréférence comme structure des arguments transcendentaux". Traduit de l'allemand par Joëlle Masson et Olivier Masson. En *Les Études Philosophiques*, Nº 4, pp. 385-397).

16. Más que como metodológicas, Kant piensa estas reglas como reglas disciplinarias. Justamente todas estas reflexiones están contenidas en el capítulo denominado "La disciplina de la razón pura". Por ella Kant entiende una legislación negativa, incluso represora, que fielmente seguida impide a la razón caer

[...] no intentar ninguna prueba trascendental sin antes haber reflexionado y justificado en este caso, *de dónde* [podríamos parafrasear, de qué fuentes originarias] se quiere tomar los principios sobre los cuales se piensa erigirlas y *con qué derecho* se puede esperar de ellas el buen resultado de los razonamientos.¹⁷

Cuando no se la descarta lisa y llanamente como "inútil",¹⁸ es usual interpretar esta regla como una nueva muestra de la discusión que Kant estaría sosteniendo en la Doctrina trascendental del método con el racionalismo dogmático. En tal sentido sólo se la rotula como una suerte de "regla de prudencia". Indicaría cautela frente a las pretensiones desmedidas justamente de sistemas filosóficos como el de Wolff, que sitúan a la razón –o al entendimiento equiparado con ella–, como legisladora suprema incluso en conocimientos de experiencia, tomando como base principios metafísicos que se justifican por una dudosa intelección intuitiva. La regla que adelanta Kant exige entonces, frente a ello, reflexionar en las facultades de conocimiento como fuentes de principios cognoscitivos, que sustenten aunque sea lo que mínimamente hayamos de considerar como conocimiento empírico. Y es claro que esa reflexión ha de condenar a la razón, en tanto facultad de lo meta-físico, de lo extra-empírico a quedar relegada ante la mayor idoneidad de la sensibilidad y el entendimiento para erigirse como fuente u origen de condiciones de experiencia lícitas.

Sin embargo, bajo la advertencia de que una deducción como práctica legal debía mostrar las acciones originarias que convalidaban el de-

en las ilusiones engañosas y sofisticas de la metafísica dogmática. Cf. KrV, A 708-712 = B 736-740.

17. KrV, A786 = B 814. Los énfasis son míos.

18. En el caso particular de la primer regla disciplinaria, por ejemplo, Moltke Gram considera que se trata sólo de una admonición y que podría aplicarse a cualquier argumento. Además, al prescribir la reflexión sobre la fuente de la cual emanan los principios de prueba, confundiría dos problemas distintos: (1) cómo se descubren las premisas de un argumento y (2) cuál es la estructura del argumento mismo. De allí que, en definitiva, se torne una regla "inútil". Cf. Moltke S Gram; "Do Transcendental Arguments Have a Future?"; en Moltke S. Gram (ed.) *Kant: Disputed Questions*; Atascadero (USA), Ridgeview, 1984, p. 139. (También en *Neue Hefte für Philosophie*. 14. Zur Zukunft der Transzendentalphilosophie, (1978), pp. 23-56).

recho a un uso o una posesión, la lectura que ahora puede hacerse es la de que Kant está pidiendo una reflexión acerca de cuáles son las facultades que se presentan como reclamando aportar conocimiento genuino, cuáles son los elementos que para ello ponen en juego y dar la muestra del derecho sobre el cual fundan el reclamo. Pasando entonces a los textos de la *Crítica de la razón pura* donde todo ello se ha desarrollado por anticipado, se comprende que Kant comience por *aislar* cada facultad, que las disponga desde la sensibilidad a la razón en función de su mayor cercanía o idoneidad como principios de experiencia posible, que *determine* sus operaciones y elementos propios y que haya de entrar en desarrollos discursivos, aunque no demostrativos, por los que todos esos elementos –sean formas o funciones, intuiciones o conceptos– den la muestra de ser condiciones legítimas de posibilidad de la experiencia.

Por lo que respecta a la segunda regla, ésta se presenta como la muy discutible afirmación de que

[...] para cada proposición trascendental sólo puede hallarse *una única prueba*".¹⁹

Cuando Kant pasa a explicar esta regla, por el contraste que en toda esa sección está haciendo principalmente entre las demostraciones matemáticas, pero también entre las inducciones empíricas y las pruebas filosóficas, parece primero indicar que en el caso de validaciones de proposiciones empíricas y matemáticas se puede llegar a la misma proposición por diferentes caminos, y eso indicaría posibilidad de pruebas plurales.²⁰ Para las proposiciones trascendentales, como llama a aque-

19. KrV, A 787 = B 815.

20. En matemáticas, las construcciones se realizan con base en intuiciones puras. Justamente las intuiciones se diferencian de los conceptos discursivos y generales por el hecho de ser representaciones singulares y únicas (Cf. KrV, A 320 = B 376-377). Sin embargo, a pesar de este carácter unitario contienen en sí una multiplicidad de partes homogéneas: volúmenes en el caso del espacio, duraciones en el caso del tiempo. De este modo no es necesario que toda construcción comience desde alguna de estas partes en especial, ni que despliegue una forma de enlace única y determinada. Tal vez por ello, para Kant, las demostraciones matemáticas en la intuición pura puedan desarrollarse por más de una secuencia de prueba. Cf. KrV, A 787 = B 815.

llas que las pruebas del mismo carácter tienen por objeto legitimar, reglamenta, en cambio, que la prueba ha de ser única. Y, entonces, por contraposición se interpreta que Kant estaría queriendo decir que en ese caso hay sólo una secuencia de prueba posible, lo cual ha sido criticado asimismo bajo consideraciones lógico-metodológicas.²¹ Sin embargo, la explicación que Kant da de la regla, deja sugerir otra cosa y de nuevo permite una interpretación que cuadra con esa necesidad, planteada desde el ámbito del derecho, de que se excluyan en las controversias pretensiones alternativas de legalidad.

El fundamento que Kant encuentra para la regla en cuestión es el de que por lo que respecta a las proposiciones trascendentales, el argumento se desarrolla teniendo en cuenta un solo concepto. Kant toma como ejemplo que lo que se quiera probar sea por caso la necesidad de la ley causal como condición de nuestra experiencia. Y pasa a sostener la unicidad de la prueba sobre la base de la concepción igualmente única del concepto de causa como sucesión necesaria.²² Estas apreciaciones —que no necesito volver a aclarar que han hallado mucha resistencia— sólo encuentran cierta plausibilidad, si Kant estuviera a la vez pensando que a partir de una sola y única forma de concebir las facultades de conocimiento surgen asimismo sus elementos entendidos de una única manera y que, por tanto, sólo sobre ellos recae la misma justificación que merecen sus fuentes como acciones originarias. Es decir, hemos sugerido que la primera regla remite a las facultades del conocimiento como el ámbito del que brotan aquellas formas y actos que demarcan cualquier conocimiento legítimo al lograr sustentarse discursivamente como condiciones de posibilidad de la experiencia. Pero esa legitimidad y derecho exclusivo cabe que fuera puesta en tela de juicio por alguna otra corriente filosófica que se presentara aduciendo reclamos de derecho de facultades y elementos entendidos de modo divergente. Es el caso señalado por Kant ya desde el Prólogo de 1781 de las corrientes racionalista-dogmática y la empirista-escéptica. Ambas reclaman también para sus especiales concepciones de sensibilidad y entendimiento o razón derechos de conocimiento, aunque, claro está, más fuertes o más débiles, conforme a sus respectivas convicciones gnoseológicas. De manera que prescribir una prueba única es el reverso de sostener que ello

21. Cf. M. Gram, *op. cit.*, (1984), p. 138.

22. Cf. KrV, A 815-7 = B 787-9.

implica haber descartado todas estas exigencias alternativas inconducentes.

Y de nuevo, si con base a esta consideración uno se vuelve otra vez a los textos de las deducciones desplegadas en la primera parte de la obra, puede comprobar que efectivamente tanto en el desarrollo del núcleo argumental de la Estética como en el de la Lógica trascendental hay movimientos semejantes. Kant da por supuesto en ambos casos que hay un marco discursivo común en el que al conocimiento, sea cual sea la corriente que inquiera por él, se lo concibe como el resultado de capacidades o facultades cognoscitivas. Los empiristas, en sus momentos menos escépticos, pretenderán que a los efectos de la experiencia basta con una capacidad sensible apta para aportar impresiones, ayudada a lo sumo por una imaginación de operaciones regulares, aunque contingentes. Los racionalistas, por el contrario, aducirán el derecho de conocer por la vía de un sistema de ideas innatas y mediante un entendimiento (o razón) que en sus momentos más certeros opera como intuición intelectual. Frente a esos reclamos de legitimidad, Kant contrapone entonces, su estrategia de exclusión de estas alternativas. Probar en la Estética, no sólo que espacio y tiempo son formas de la sensibilidad, sino que también han de ser entendidas exclusivamente como intuiciones puras es hacer frente tanto a cualquier pretensión empirista de reducirlas a representaciones *a posteriori*, como invalidar el carácter *a priori* pero conceptual con el que las conciben los racionalistas. Probar en ese mismo lugar que son condiciones subjetivas que desde el lado de la sensibilidad posibilitan el aparecer de los fenómenos es excluir que leibnizianos y newtonianos por igual reclamen el derecho de concebir las como condiciones objetivas de corte ya sea físico o metafísico.²³ No

23. Esta lectura de las pruebas kantianas basada en un rastreo de formas y actos justificados por su origen y de exclusión de pretensiones alternativas de legitimidad, da como consecuencia adicional para el caso de la que conforme a Kant llamaré la "deducción" de la Estética, extender entonces a tres los pares de argumentos iniciales. A los claramente delimitados en los párrafos correspondientes a las conocidas como "exposiciones metafísicas" habría que sumar el de los dos primeros apartados de las Conclusiones que, en el texto de 1781, les siguen inmediatamente, dado que esa edición no incluye la que luego, en 1787, se incorporará como "exposición trascendental". En ellos acontece esa exclusión de las posiciones de Newton y Leibniz y queda definitivamente asentada la posición kantiana.

otra estrategia despliega Kant en aquella versión de la deducción trascendental que expresamente en los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* considera como la más lograda y que corresponde al texto de 1787.²⁴ Allí su argumento tiene por objeto, en primer lugar, mostrar que el entendimiento es una facultad sólo discursiva por conceptos, esto es, una facultad sintética, cuya síntesis condiciona *a priori* cualquier concepto que podamos hacernos de la presentación de una unidad compleja. Y con ello a la vez logra contrarrestar las efímeras y discontinuas conciencias meramente empíricas de un empirista *à la* Hume, como la desmedida pretensión racionalista de acceder a la unidad por captación intelectual intuitiva. A partir de allí incluso se permite entrar en su propio juego. Ficcionalizamos reclamos de hipotéticas sensibilidades no humanas enlazadas no obstante a entendimientos discursivos-sintéticos. El expediente en ese caso es sencillo y breve: están fuera de jurisdicción. Este juzgado atiende y entiende sólo reclamos cognoscitivos humanos.²⁵

24. Cf. I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Ak. IV, 475-476, Anmerkung. Es digno de observar que las razones que aduce allí Kant para justificar su mayor estima de la segunda versión de la deducción de las categorías coinciden con los criterios de excelencia que los juristas estipulan para los documentos del derecho.

25. Las deducciones son, entonces, según estas dos primeras reglas pruebas de validez objetiva, por remisión a orígenes –los cuales, para Kant, se encuentran en las facultades del conocimiento–. Se desarrollan a partir de una creencia tan mínima como para que sea aceptada por un oponente escéptico, demarcan sus límites de extensión justificada dentro de la experiencia, y se las refuerza en su legitimidad por exclusión de alternativas. Ellas son la antesala necesaria para dar paso a la prueba directa que prescribe la tercera regla:

La tercera regla particular de la razón pura cuando está sometida a una disciplina con respecto a sus pruebas trascendentales es que sus pruebas nunca deben ser *apagógicas*, sino siempre *ostensivas*. KrV, A 789 = B 817.

Esta sería entonces, un segundo tipo de argumento dentro de una argumentación compleja. Según mi interpretación, en la KrV corresponde a las pruebas que se incluyen dentro de la sección dedicada a los Principios del entendimiento y que son las únicas que, de modo llamativo, Kant en cada caso titula con el término técnico de “prueba” (*Beweis*), ahora por oposición o complemento de “deducción”.

III

Ahora bien, todo lo que antecede puede parecer un ocioso juego sobre las que se considera que son las principales estructuras argumentativas de la primera *Crítica*, apoyado por consideraciones de una práctica histórica del derecho, que incluso las mismas investigaciones que las ponen de relieve indican que cayeron en desuso casi simultáneamente con la extinción de la vida de Kant.

La pregunta que se impone, por tanto, es la de si más allá de eso, reviste algún interés mayor tomar conciencia de cómo está Kant argumentando. Trataré entonces ahora de decir por qué efectivamente ese interés existe.

Por un lado, al investigador de la filosofía teórica de Kant y sus pruebas nucleares todas estas consideraciones le permiten encontrar una estructura común al argumento de la Estética Trascendental y al de la Lógica, al menos en la versión del mismo que esta última presenta en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*.²⁶ En segundo lugar, le muestran claramente que hay contenida una precisa deducción trascendental de los elementos *a priori* de la sensibilidad, espacio y tiempo, en el marco de la Estética, de manera que colapsa toda distinción tajante entre exposiciones y deducciones ya sean metafísicas o trascendentales.²⁷ Asimismo le posibilitan sortear las varias controversias que hay con respecto a los caminos de prueba en la deducción de la Lógica y a la interpretación misma de cuál es el argumento que allí en definitiva se propone.

Pero todo esto, si no llama a la objeción, nuevamente puede que sólo nos satisfaga puntualmente a unos pocos. No indica todavía qué hay en ello que permita mostrarlo a Kant como revolucionario con talento o, al menos, como un hábil superador de viejos planteos ante nuevos problemas. Paso entonces finalmente a sugerir al menos algo acerca de eso.

26. Me refiero a ello con un poco más de detenimiento en el trabajo que me fuera aceptado por el comité del X. Congreso Internacional Kant, “La estructura jurídica común a la deducción trascendental de la Estética y la Analítica de la primera *Crítica*” a desarrollarse en San Pablo, Brasil, en septiembre 2005.

27. Para ello puede verse mi trabajo: Beatriz von Bilderling, “¿Qué puedo intuir? La esforzada tarea de completar lo que Kant estimó sencillo”. En *El legado de Immanuel Kant*. Actualidad y Perspectivas. Graciela Fernández y Diego Parente (editores). Mar del Plata, Ediciones Suárez, 2004, pp. 149-160.

Al principio indiqué que Kant no podía ya admitir el antiguo y consolidado método demostrativo de los racionalistas, en parte, por haber llegado a la convicción de que las proposiciones filosóficas y científicas fructíferas habían de ser sintéticas *a priori*. Pero, conforme a ciertas conclusiones a las que va arribando en el desarrollo de su argumentación, Kant tampoco podía ya consentir eso debido a su rechazo pleno de la razón o entendimiento como facultad intuitiva, única capaz de dar garantía a los axiomas de los que la demostración parte. Es claro que por sus constantes reclamos de que el estatuto de las proposiciones filosóficas básicas fuera *a priori*, tampoco le era lícito aceptar a partir de la física un método como el experimental. Fue así como, carente de principios supremos de autolegitimación intuitiva o metafísica sobre la base de los cuales desarrollar una demostración, y al estarle proscritas las justificaciones empíricas, Kant se vio forzado a innovar en cuanto a estrategia argumental. En la Doctrina trascendental del método denominó a esos procedimientos propiamente como "pruebas trascendentales", aunque los desarrollara parcialmente bajo el título de deducciones. Dejó en claro que tales pruebas debían mostrar a ciertas formas, conceptos y principios como condiciones de posibilidad de la experiencia. Pero en tal sentido, hubo de toparse, por un lado, con una problemática consecuencia derivada de su inicial rechazo de que estos principios tuvieran, al menos desde su mismo planteamiento, un estatuto epistémico supremo. Es decir, se trata de principios y, no obstante, son probados. Son principios de posibilidad de la experiencia y sin embargo, en cierto modo se parte de la experiencia para mostrar que ésta siempre y en todo caso los presupone. Como se dice hoy de manera extendida para cualquier argumento trascendental del orden teórico, la autorreferencialidad los signa. Sea que se quiera probar condiciones de experiencia, conocimiento, lenguaje o incluso del argumentar mismo se está inmerso ya en esa experiencia, conocimiento, lenguaje o modo de argumentación.²⁸ Eso trae aparejados entre otros, problemas de circularidad, que

28. Cf. R. Bubner, *op. cit.*, (1974) 1975, pp. 462-466, R. Bubner, *op. cit.*, (1981) 1984, pp. 69-75 y también E. Förster, "How Are Transcendental Arguments Possible?", en E. Shaper and W. Vossenkuhl (eds.), *Reading Kant. New Perspectives on Transcendental Arguments and Critical Philosophy*. Oxford, Basil Blackwell, 1989, pp. 11-14 y A. C. Genova, "Kant's Notion of Transcendental Presupposition in the First Critique". J. N. Mohanty and R. W. Shahan (eds.), *Essays on*

creo, no obstante, Kant logró también contrarrestar. Sin embargo, Kant asimismo pretendió, al menos para el núcleo básico de elementos de conocimiento, estar en el interior del barco de Neurath, pero no tener que hacerle también desde dentro correcciones. Es decir, pretendió fundamentación última para ellos y además que *sólo* bajo la consideración de esos principios y de ningunos otros, la experiencia se hace posible, sumándose así al controvertido tópico de la unicidad e invariancia del núcleo conceptual básico.

Esto es un tema de discusión bastante común en las investigaciones de la filosofía kantiana. Se presenta como el reproche del excesivo celo de Kant por convalidar lo que simplemente era el conjunto de formas válidas para la geometría euclideana de su época y el sistema de conceptos válidos para la física de su momento. Y vuelve a reaparecer hoy de cara a cualquier pretensión de un argumento trascendental que esgrima intenciones semejantes aun cuando para algún otro núcleo de conceptos y creencias, como asimismo dentro de contextos filosóficos divergentes. Es lo que lleva a cuestionar que estos argumentos no tienen forma de excluir *toda* alternativa o que no cuentan con procedimientos adicionales que permitan exhibir que ninguna otra alternativa posible puede cumplir también las condiciones que el esquema o núcleo conceptual de cada caso ha logrado satisfacer. Y que incluso no pueden hacerlo aunque se los restrinja como vigentes dentro de un contexto filosófico determinado.²⁹ Para tomar nuevamente las expresiones de Rorty dirigidas esta vez hacia los argumentos trascendentales de Strawson en *Individuals*, aceptando que estos argumentos se despliegan frente un escéptico para mostrarle la necesidad de ciertas creencias fundamentales o básicas, nunca se está a salvo, ni de que el escéptico lo sea

Kant's Critique of Pure Reason. USA, University of Oklahoma Press/Norman, 1982, p. 111 y p. 123.

29. Algunos de los trabajos iniciales al respecto son los de Stephan Körner, "Transcendental Tendencies in Recent Philosophy"; en *The Journal of Philosophy*. Vol. LXIII, N° 19, (1966), pp. 551-561; Stephan Körner, "Zur Kantischen Begründung der Mathematik und der Naturwissenschaften", en *Kant-Studien*, 56. Jahrgang, Heft 3-4, (1966), pp. 463-473 y Stephan Körner, "The Impossibility of Transcendental Deductions", en *The Monist*, Vol. 51, (1967), pp. 317-331. (Este último también en L. W. Beck (ed.), *Kant Studies Today*. La Salle, Illinois, Open Court, pp. 230-244).

tanto que rechace el esquema del que se parte o que de curso a su imaginación proponiendo otros esquemas y convirtiéndose en ese metafísico revisionista, con el que sin embargo Strawson no quiere disputar pero al que tampoco pretende seguir.³⁰

No obstante es aquí donde justamente, creo, puede mostrarse, que el especial contexto filosófico en el que se mueve Kant combinado con la aplicación que dentro de él hace de esa exigencia de exclusión de alternativas es aquello que se le vuelve una ventaja a la hora de sortear posibles posiciones antagónicas que se le presenten al menos de modo sincrónico y sitúa de mejor manera cuáles eran los compromisos de Kant con la unicidad. El contexto filosófico que comparten Kant y sus oponentes en cuestiones de derecho, necesario además, para que todo el argumentar se sostenga como una situación discursiva y de discusión en el marco del diálogo, es el que se expresa en ese lenguaje común que hace alusión a representaciones o ideas y que remite aunque sea mínimamente a las facultades que las posibilitan. Siendo así, tanto la posición de los contradictores como la trascendental asumen las formas adecuadas a los principios de base. De tal modo que, aun cuando se considere que posiciones empiristas o racionalistas solo son casos posibles de otros muchos oponentes puntuales que pudieran compartir ese contexto y esos principios, es también en función de estos últimos que Kant puede agotar y pasar revista a todas las alternativas con el fin de evaluarlas mediante el test del genuino conocimiento. Para volver al ejemplo kantiano, y como ya se tuvo ocasión de señalar, una vez que se entiende el conocimiento como un resultado de las facultades y elementos de esas facultades puestos en juego, a Kant le basta con confeccionar una nómina completa de las posibles formas de comprender la sensibilidad, el entendimiento, sus elementos y sus combinaciones para repasar exhaustivamente las distintas figuras que puede asumir una pretensión cognoscitiva e ir evaluándolas –y descartándolas– luego una a una, a excepción de la por él sostenida.

En tal sentido, cabe pensar que con sus particulares argumentos

30. Cf. Richard Rorty, "Verificationism and Transcendental Arguments", en *Noûs*, Vol. V, Nº 3, (1971), pp. 11 y ss. y Peter F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. London, Methuen, (1959) 1964, p. 35. (Hay traducción castellana: *Individuos. Ensayo de metafísica descriptiva*. Trad. de Alfonso García Suárez y Luis M. Valdés Villanueva. Madrid, Taurus, 1989, 251 pp.)

trascendentales Kant no se proponía de modo primario convalidar una cierta y única nómina de conceptos y formas, sino tan sólo una única y precisa manera de comprensión de nuestras facultades de conocimiento. Para establecer lo primero se requiere de algún tipo de compromisos adicionales, que no pretendo negar que Kant también asumió. Por ejemplo, para el caso de los argumentos de la Analítica trascendental, se expresó a favor de la completud de la lógica tradicional, de su demarcación exhaustiva de formas del juicio y de la posibilidad de determinar una relación asimismo sin excepciones con cada una de las categorías. Sin embargo, sobre la base de las consideraciones que he desarrollado previamente es claro que todo ello no puede acontecer con anterioridad a la deducción, sino como una respuesta a los nuevos desafíos argumentativos en el camino que ésta despeja y abre. Y es allí donde, entonces, cabe también suponer que la respuesta dada y asumida por Kant pudiera no ser la única. Bajo otros compromisos, otras posiciones filosóficas abogarían por distintos conjuntos de conceptos, tal vez incluso por otras formas sensibles, si pudiera darse el caso. Ante ello, Kant habría de capitular si se le mostrara a la par que completud, filiación de esas otras representaciones con aquellas mismas facultades a las legitimadas por su precedente deducción y que tuvieran caracteres análogos a las por él defendidas. De hecho es digno de notar también que aun cuando el posible reclamo de racionalidades no humanas, pero finitas y receptivas, fuera desestimado por el tribunal de nuestra especial razón pura, desde el punto de vista kantiano ellas no estarían menos necesitadas de hacer valer sus derechos en sus jurisdicciones propias ante oponentes también posibles. Nunca sabremos en qué términos desarrollarían esa deducción, ni con vistas a pruebas para qué núcleo de conceptos. Pero con ello y sin salir del marco crítico ya habremos abierto nuestro pensamiento a la pluralidad. Es por todo ello que, sostengo, a Kant no se le puede hacer tan fácilmente las objeciones que recaen de modo más directo sobre los argumentos planteados en términos de prueba de unicidad de esquema conceptual.

Diffícil es no admitir sobre la base de lo que antecede que Kant intentó en especial una revolución en los dominios del método. Pero si se aceptara del mismo modo que lo hizo con el indudable talento de poner en juego un tipo de argumentación que aun hoy no se rechaza de manera unánime y que hasta sigue preocupando a algunos, yo agregaría simplemente, invirtiendo los términos de Rorty con los que comenzara, que no lo hizo tanto por suscribir un proyecto de cancelación, sino

como la más modesta forma que encontró con las herramientas de su época, incluso las que le presentaba la cultura imperante, para convalidar el conocimiento enfrentado a la soberbia o a la desazón.³¹

Universidad de Buenos Aires

ABSTRACT

According to a recent Heinrich's investigation, Kant drew his transcendental proofs upon the model of the legal deductions that jurists employed in Europe since the fourteenth century. Their task was to establish the legitimacy of the right to the possession or employment of an object, by tracing its acquisition back to its origin. Thus, the deductions of the KrV (1) trace back to its origin in one of reason's fundamental operations the various sorts of non empirical representations. However, they also (2) intend to rule out possible alternative structures of knowledge in a common framework. My aim is to show that if one takes into account these two aspects, they render more intelligible the Discipline's rules of the "Transcendental Doctrine of Method". Furthermore, the understanding of the special Kantian application of the second aspect allows to discuss Kant's commitment with the uniqueness of a conceptual scheme.

LAS CLAVES ROUSSEAUNIANAS DEL CONCEPTO KANTIANO DE ILUSTRACIÓN

Roberto Rodríguez Aramayo

"Rousseau procede sintéticamente y parte del hombre natural; yo procedo analíticamente y parto del hombre civilizado"
(I. Kant, *Anotaciones en "Las observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime"*, Ak. XX, p. 14).

1. La impronta de Rousseau en el pensamiento kantiano

En sus obras publicadas Kant alude muy pocas veces a Rousseau y a sus escritos. A primera vista, se diría que le ignora, mas no es así en absoluto. La verdad es que lo lleva tan dentro de sí como el primer Wittgenstein a Schopenhauer y la influencia de Rousseau late con fuerza bajo el pensamiento kantiano, siendo esto algo que ya puso de manifiesto Cassirer en su libro titulado *El problema Jean-Jacques Rousseau*.¹ Con todo, el propio Kant nos legó un testimonio personal del gran impacto que tuvo en su pensamiento la lectura de Rousseau. Lo hizo en unas anotaciones redactadas para él mismo y que localizamos en los márgenes de su ejemplar del texto titulado *Las Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime* (1764).² Allí comienza por

1. Cfr. Ernst Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau* (traduit de l'allemand par Marc B. de Launay; préface de Jean Starobinsky), Paris, Hachette, 1990.

2. Cfr. I. Kant, *Bemerkungen in den "Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen"* (neu herausgegeben und kommentiert von Marie Rischmüller), Hamburg, Felix Meiner (Kant-Forschungen, 3), 1991.

31. Agradezco a H. Alberto Moretti, Samuel Cabanchik, Eduardo García Belsunce y Marcelo Mendoza Hurtado sus observaciones y comentarios.

imponerse la tarea de "releer continuamente a Rousseau hasta que la belleza de su estilo no me distraiga y pueda estudiarlo ante todo con la razón".³

Al igual que nos ha pasado a muchos, Kant quedó fascinado por esa mágica elocuencia que Rousseau sabe transmitir a su pluma, hasta el punto de llegar a suspender por algún tiempo sus legendarios paseos cotidianos para poder leer sin interrupciones el *Emilio* y *El Contrato social*. Ambas obras de Rousseau habían aparecido en 1762 y pronto fueron condenadas a la hoguera por La Sorbona y el Parlamento de París, además de verse prohibidas en Ginebra.

Kant constató también esta fascinación que produce la lectura de Rousseau y en esas notas personales a las que me refiero escribe: "La primera impresión de quien lee los escritos de J.J. Rousseau con un ánimo distinto al de matar el tiempo es la de hallarse ante una mente inusitadamente sagaz que cuenta con la noble inspiración del genio y ante un alma sensible en tan alto grado como quizá nunca haya poseído ningún escritor de cualquier época o lugar. En un segundo momento, le asaltará la perplejidad suscitada por sus paradójicos y singulares puntos de vista, tan contrapuestos a los tópicos habituales que uno se pregunta si este autor no consagra tan extraordinario talento sino a esgrimir la fuerza mágica de su elocuencia, en aras de una cautivadora originalidad cuya penetrante agudeza le hace descollar entre todos y cada uno de sus rivales. Una tercera meditación impone aleccionar a la juventud para que venere al entendimiento común mediante principios lógicos y morales".⁴

Así pues, el decisivo influjo que Rousseau ejerce sobre Kant no se ciñe a esa fascinación ante su arrebatadora elocuencia, sino que bien al contrario viene a introducir un giro radical en sus intereses filosóficos. Por decirlo concisamente, si Hume al revisar el concepto de causalidad le había despertado del sueño dogmático, encauzando con ello la ruta que habrían de seguir las primeras reflexiones kantianas hacia el sistema crítico, Rousseau logra relativizar el culto epistemológico que Kant rinde a la física newtoniana en un primer momento y que le llevó a escribir su *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* (1755), en donde

su autor sienta las bases de la primera teoría cosmogónica moderna que sería formulada poco después por el astrónomo Laplace.

Como he señalado en otro lugar, Kant deja de mirar al cielo y centra su atención en la ley moral gracias a Rousseau.⁵ La lectura de Rousseau hace que Kant descubra otro universo diferente y vuelva sus ojos hacia los problemas morales, tras haberlos fijado durante mucho tiempo en cuestiones concernientes a la naturaleza y la teoría del conocimiento. Rousseau es considerado por Kant como una especie de 'Newton del universo moral', esto es, como el descubridor de las leyes que rigen la praxis ético-jurídico-política.

En esas notas personales que venimos citando, Kant establece un curioso paralelismo entre Newton y Rousseau. "Newton –anota para sí mismo Kant– advirtió por vez primera orden y regularidad, unidos a una gran sencillez, allí donde antes no se hallaba sino caos y diversidad, y desde aquel momento los cometas trazan trayectorias geométricas. Rousseau descubrió por primera vez bajo esa diversidad adoptada por las configuraciones humanas la naturaleza profundamente escondida del hombre y la ley oculta que justifica una providencia merced a sus observaciones".⁶

Conviene tener esto presente cuando releamos el final de la segunda *Crítica*. En el colofón con que cierra su *Crítica de la razón práctica* (1788), Kant recoge las dos pasiones que han presidido su biografía intelectual. Me refiero, por supuesto, a esa hermosa y célebre frase que fue colocada como epitafio en su tumba. Según Kant, hay dos cosas que colman el ánimo de una inigualable admiración y un respeto sin par cuanto más reparamos en ellas o reflexionamos en torno a las mismas: *el cielo estrellado* que vislumbramos en lontananza sobre nuestras cabezas y *la ley moral* con que nos encontramos dentro de nuestro fuero interno.⁷

Sin duda, el espectáculo de los astros logró sobrecoger a ese joven Kant influenciado por Newton y anonadado por la insignificancia del hombre, un efímero ingrediente de aquel cosmos al cual debe reintegrar esa materia que, sin saberse cómo, fue dotada durante un breve tiempo

5. Cfr. Roberto Rodríguez Aramayo, *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Madrid, Edaf, 2001, pp. 21 y ss.

6. Cfr. *Bemerkungen*, ed. cit., p. 48; Ak. XX 58.

7. Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón práctica* (edición de Roberto Rodríguez Aramayo), Madrid, Alianza Editorial, 2000, Ak. V 161; p. 293.

3. Cfr. *op. cit.*, p. 28; Ak. XX 30. Casi todas las anotaciones que se citarán aquí fueron recogidas en mi *Antología de Kant*, Barcelona, Península, 1991; pp. 155 y ss.

4. Cfr. *op. cit.*, pp. 37-38; Ak. XX 43-44.

con la vida. En cambio, gracias al giro impreso especialmente por las lecturas de Rousseau, Kant se dejará conmover igualmente, si no más, por esa ley moral que mora dentro de nosotros y que nos revela una dimensión muy distinta del ser humano.

El propio Kant levantó acta del cambio de rumbo experimentado por sus inquietudes filosóficas tras leer a Rousseau: "Yo mismo soy un investigador vocacional –apunta en las notas que venimos comentando. Siento en mí la sed por conocerlo todo y la inquietud por extender mi saber, así como la satisfacción que produce cada nuevo descubrimiento. Hubo un tiempo en el cual yo creía que sólo esto podía honrar a la humanidad y menospreciaba la ignorancia del populacho. Rousseau me ha desengañado. Esa deslumbrante superioridad se ha desvanecido, aprendo a honrar a los hombres y me consideraría más inútil que cualquier trabajador corriente, si no creyera que mis meditaciones pueden otorgar a los demás algún valor estableciendo los derechos de la humanidad".⁸

Debemos reparar en esta última declaración programática, merced a la cual, para dotar de sentido a su quehacer intelectual, Kant decide abogar por los derechos de la humanidad. Como luego veremos, ésta será una de las dos claves rousseaunianas que forjan el concepto kantiano sobre la Ilustración. ¿Cuál es la otra? Es muy sencillo, si la primera responde a las tesis contenidas en *El contrato social*, resulta casi obvio que la segunda debe obedecer al tema tratado en el *Emilio*, es decir, al arduo problema de la educación.

Acudamos de nuevo a esas notas marginales donde Kant dice que: "La educación de Rousseau es el único medio para restablecer el florecimiento de la sociedad civil. Pues allí donde la opulencia se incrementa sin tasa, dando lugar a la indigencia, la opresión y el menosprecio, así como a la guerra, nada pueden hacer las leyes por arreglar las cosas."⁹

"Gracias a la educación –añade– se volverán más cabales los gobiernos y tanto más infrecuentes las guerras. Debe contarse con 'censores' [en el sentido de los magistrados romanos a cuyo cargo corría vigilar la moralidad pública]. Mas, ¿de dónde provendrán los primeros [‘censores’]?"¹⁰ –acaba preguntándose Kant. Comencemos nuestro examen de

8. Cfr. *Bemerkungen*, p. 38; Ak. XX 44.

9. Cfr. *op. cit.*, 129; Ak. XX 175.

10. Cfr. *Ibid.*

las claves rousseaunianas del concepto kantiano de Ilustración por este segundo aspecto, es decir, por la educación, para pasar después al relativo a los derechos del hombre.

2. El problema de la educación y la clave del cosmopolitismo

"El propósito principal de Rousseau –sentencia Kant– es que la educación sea libre y que asimismo haga libre al hombre."¹¹ Sin embargo, para él mismo la cosa no es tan sencilla. En una de sus Reflexiones, fechada hacia 1776, Kant realiza el siguiente diagnóstico: "El hombre (aunque sea libre) es una criatura que necesita de un señor. Esto le degrada entre todos los animales, quienes no precisan de un señor para permanecer en sociedad. La causa estriba en su libertad, en que no se vea impulsado por su instituto natural, el cual suele uniformizar a todos los miembros de una especie, sino por antojos y ocurrencias que no propician unidad alguna. Esta libertad se ve acompañada por cierta propensión a sustraerse de la pauta que le prescribe su razón y a dejarse caer por la pendiente de sus inclinaciones. Puede cometer injusticias, ya que cuenta con estímulos para ello. Precisa, pues, de un señor que le llame al orden, no tanto por lo que atañe a él mismo, sino por cuanto concierne a la relación en que se halla con los demás. El hombre ha ser dominado, siendo así que verse dominado y limitado es lo que más de-
testa".¹²

Unos años después, hacia mediados de los ochenta, retomará este diagnóstico, cuya problemática educativa se relaciona con la del nacimiento de una sociedad civil, sin dejar de preguntarse siempre lo mismo, es decir, ¿dónde habría que buscar al primer "censor" o magistrado que vele por el cumplimiento de las leyes?: "La mayor dificultad entrañada por el problema de instaurar una constitución civil estriba en que todo hombre reclama sus derechos, pero sin gustar de reconocer los ajenos –leemos en la Reflexión 1464; el ser humano es un animal que necesita de un señor, el cual a su vez no puede ser sino un hombre".¹³ Ve-

11. Cfr. *op. cit.*, p. 124; Ak. XX 163.

12. Cfr. Réfl. 1500, Ak. XV 785-786; recogida en *Kant. Antología* (edición de Roberto Rodríguez Aramayo), Barcelona, Península, 1991, p. 117.

13. Cfr. Réfl. 1464, Ak. XV 644; ed. cast. cit. p. 114.

mos aquí esbozado lo que Kant desarrollará en el sexto principio de su célebre opúsculo titulado *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (1784).

"Este problema –escribe allí– es al mismo tiempo el más difícil y el que más tardíamente será resuelto por la especie humana. El hombre es una *animal al que*, cuando vive entre los de su especie, *le hace falta un señor*. Pues a ciencia cierta abusa de su libertad con respecto a sus semejantes y, aunque, como criatura racional desea una ley que imponga límites a la libertad de todos, su egoísta inclinación animal le induce a exceptuarse a sí mismo a la menor ocasión. Precisa por tanto de un *señor* que quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer a una voluntad universalmente válida con la que cada cual pueda ser libre. ¿Mas, de dónde toma este señor? De ninguna otra parte que no sea la especie humana. Pero asimismo éste será un animal al que a su vez le hace falta un señor".¹⁴ Esta problemática es abordada también por su *Antropología en sentido pragmático* (1798), si bien ahora se habla de la educación: "El hombre ha de ser *educado* para el bien; pero el educador es a su vez un hombre que debe procurar aquello precisado por él mismo".¹⁵

Al final de su *Antropología* Kant afirma que no cabe tergiversar a Rousseau y creer que recomienda retornar a los bosques, al estado de naturaleza que la especie humana había osado abandonar. Aludiendo tácitamente al *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1750), al *Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres* (1754) y a *La nueva Eloísa* (1759), Kant observa que dichas obras describen, respectivamente, "el daño que ha causado, en primer lugar, el paso de la naturaleza a la *cultura* dado por nuestra especie debido a la debilitación de nuestra fuerza, en segundo lugar, la *civilización* engendrada por la desigualdad y la opresión recíprocas, y en tercer lugar, la supuesta *moralización* producida por una educación antinatural y una deformación del modo de pensar".¹⁶

"Estas tres obras –prosigue– presentaban al estado de naturaleza co-

14. Cfr. I. Kant, *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, Ak. VIII 23; en *¿Qué es la Ilustración?* (edición de Roberto Rodríguez Aramayo), Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 106.

15. Cfr. I. Kant, *Antropología en sentido pragmático*, Ak. VII 325.

16. Cfr. *op. cit.*, Ak. VII 326-327.

mo un estado de *inocencia* y estaban destinadas tan sólo a servir como hilo conductor de su *Contrato social* y su *Emilio*, para salir del error de los males con que se ha rodeado nuestra especie por su propia culpa. Rousseau no quería en el fondo que el hombre *volviese* de nuevo al estado de naturaleza, sino que *mirase* hacia él desde la etapa en que se encuentra ahora. Suponía que el hombre es bueno por *naturaleza*, pero de un modo negativo, a saber, no siendo de suyo y deliberadamente malo, sino hallándose tan sólo en peligro de verse contagiado y echado a perder por malos guías o torpes ejemplos. Mas, como para ello serían menester a su vez hombres *buenos* que se hubieran educado a sí mismos y entre los cuales no hubiera nadie que albergara dentro de sí depravación alguna, queda sin resolver el problema de la educación *moral* para nuestra especie".¹⁷

Por eso concluirá Kant en su *Pedagogía* que "la educación es el mayor y más arduo problema que se puede plantear el hombre".¹⁸ Las arcas del Estado se agotan con la inversión en armamentos y nunca queda dinero para el capítulo de la educación. "Se ha de reconocer –leemos en *Probable inicio de la historia humana* (1786)– que las mayores desgracias que afligen a los pueblos civilizados nos vienen acarreadas por la guerra y, en verdad, no tanto por las guerras actuales o pretéritas, cuanto por los *preparativos* para la próxima, por ese rearme nunca interrumpido e incesantemente incrementado que tiene lugar por temor a una guerra futura. A tal efecto se aplican todos los recursos del Estado, todos los frutos de su cultura que tan bien podrían ser empleados en acrecentar ésta".¹⁹

Encontramos un dictamen similar en sus *Lecciones de ética*: "Si tomamos la parte más ilustrada del mundo comprobaremos que todos los Estados están alzados en armas unos contra otros. De llevarse a cabo la propuesta de Saint Pierre sobre una federación cosmopolita, esto constituiría un gran avance para el género humano. Para ello no existe otro camino salvo el de la educación. Las instituciones educativas de Basedow representan una pequeña y cálida esperanza en este sentido".²⁰

¿Quién es Basedow? Pues justamente un discípulo de Rousseau que

17. Cfr. *ibid.*

18. Cfr. I. Kant, *Pedagogía*, Ak. IX 446.

19. Cfr. I. Kant, *Probable inicio de la historia humana*, Ak. VIII 121; en *Qué es la Ilustración*, ed. cast. cit., pp. 174-175.

funda en Dassau el Instituto Filantrópico, una institución que pretendía poner en práctica las teorías pedagógicas de rousseaunianas y para cuya empresa Kant no escatimó elogios, como podemos ver en su *Disertación acerca del Filantrópico*: "A toda comunidad, tanto como a cualquier particular que se sienta cosmopolita, les interesará sobremanera conocer una institución gracias a la cual emerge una ordenación radicalmente nueva de los asuntos humanos (sobre la misma puede uno informarse acudiendo al escrito de Basedow titulado *Lectura para cosmopolitas*) y, que si se extiende con rapidez, ha de producir, tanto en la vida privada como en la esfera social, una reforma tan grave y de miras tan amplias que no es fácil imaginar a primera vista".²¹

Basedow, Saint Pierre y Rousseau son caracterizados por Kant como soñadores cuyas fantasías, lejos de ser quiméricas, arrastran a la razón y suscitan el mayor entusiasmo,²² porque los tres han puesto el acento en algo que a Kant le parece fundamental y es un elemento primordial de la Ilustración europea: el cosmopolitismo.²³

Desde la perspectiva kantiana, el cosmopolitismo debe ser un principio regulativo de la educación que auspice progresivamente una sociedad civil universal, según enuncia Kant en su *Antropología*²⁴ y desarrolla en su *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*. Aquí se subraya que todas las naciones del orbe deben "abandonar el estado sin ley propio de los salvajes e ingresar en una confederación de pueblos. Por muy extravagante que parezca esta idea, ridiculizada como tal en un Abbé de Saint Pierre o en un Rousseau (quizá porque creyeron que su realización era inminente), dicha idea constituye sin embargo una salida inevitable",²⁵ similar a la tomada por el hombre salvaje, quien

20. Cfr. I. Kant, *Lecciones de ética*, Ak. XXVII.1 470-471; cfr. *Lecciones de ética* (traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán), Barcelona, Crítica, 1988, pp. 301-302.

21. Cfr. I. Kant, *Disertación acerca del Filantrópico*, Ak. II 447-448.

22. Cfr. Refl. 1485, Ak. XV 705-706.

23. Cfr. *Diccionario histórico de la Ilustración*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, pp. 33 y ss.

24. Cfr. I. Kant, *Antropología*, Ak. VII 331.

25. Cfr. *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, Ak. VIII, 24; en *¿Qué es la Ilustración?*, ed. cast. cit., p. 108. Cfr. asimismo *Teoría y práctica*, Ak. VIII, 313 y *Manuscrito de Antropología Mrongovius* (1784/85) 128, Ak. XXV.2 1423.

hubo de renunciar a su libertad sin ley para buscar calma y seguridad en el marco legal de una constitución.

Ahora bien, antes de dar este último paso hacia una confederación interestatal y cosmopolita, señala Kant, "la naturaleza humana sufre las más penosas calamidades bajo la engañosa apariencia de un bienestar externo; de modo que Rousseau no andaba tan desencaminado al encontrar preferible ese estado de los salvajes, siempre y cuando no se tenga en cuenta la última etapa que todavía le queda por remontar a nuestra especie: para ello se requiere una vasta transformación interna de cada comunidad en orden a la educación de sus ciudadanos",²⁶ mediante la cual irá "emergiendo poco a poco la ilustración",²⁷ es decir, "el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo".²⁸

"De este modo —leemos en *Probable inicio de la historia humana* (1786)— pueden conciliarse entre sí aquellas tesis del célebre J.J. Rousseau que parecen contradecirse mutuamente y han sido tergiversadas tan a menudo. En sus escritos *Sobre el influjo de las ciencias* y *Sobre la desigualdad de los hombres* muestra muy cabalmente el inevitable conflicto de la cultura con la naturaleza del género humano, como una especie física en la que cada individuo debiera alcanzar plenamente su destino; pero en su *Emilio*, en su *Contrato social* y otros escritos vuelve a intentar solucionar un problema bastante más complicado, a saber: cómo ha de progresar la cultura para desarrollar las disposiciones de la humanidad con arreglo a su destino en cuanto especie moral sin entrar en contradicción con ella en tanto que especie natural".²⁹

3. Los réditos morales y políticos devengados por la clave del contrato social como principio regulativo de una legislación jurídica

La clave para lograr este progreso y disolver esa contradicción la brinda el expediente del contrato social, que Kant convertirá en la

26. Cfr. *op. cit.*, Ak. VIII, 26; ed. cast. cit. p. 111.

27. Cfr. *op. cit.*, Ak. VIII 28; ed. cast. cit. p. 113.

28. Cfr. *ibid.*, Ak. VIII 35; ed. cast. cit., p. 83.

29. Cfr. *Probable inicio de la historia humana*, Ak. VIII 116; en *¿Qué es la Ilustración*, ed. cast. cit. pp. 167-168.

piedra de toque para una legislación justa. Según Rousseau, gracias al contrato social el hombre, tras abandonar el estado de naturaleza e ingresar en el estado civil, "sustituye al instinto por la justicia, dando a sus acciones la moralidad que les faltaba previamente. Sólo entonces, cuando la voz del deber sucede al impulso físico y el derecho al apetito, el hombre se ve forzado a consultar su razón en vez de escuchar sus inclinaciones".³⁰ Con ello el hombre adquiere nada menos que "la libertad moral, es decir, lo único que vuelve al hombre auténticamente dueño de sí mismo, pues el impulso del simple apetito denota esclavitud y obedecer a la ley que uno se ha prescrito denota libertad".³¹ Sin duda, no resulta extraño que Kant quedará fascinado por esta tesis y, andando el tiempo, decidiera hacerla suya en sus últimos escritos.

El abandono de la salvaje libertad natural, en aras del sometimiento a públicas leyes coactivas, se realiza mediante la figura del contrato por excelencia, que Kant denomina "originario" en su *Metafísica de las costumbres* (1797). Merced a este pacto social primigenio, cada cual se desprendería de su libertad externa para recobrarla en seguida como miembro de una comunidad, es decir, en cuanto miembros del pueblo considerado como Estado. Y no cabe decir -puntualiza- que "el hombre haya sacrificado a un fin una parte de su innata libertad externa, sino que abandona por completo su salvaje libertad sin ley, para encontrar de nuevo su libertad íntegra en una dependencia legal, es decir, en un estado jurídico, porque dicha dependencia nace de su propia voluntad legisladora".³²

Al entender de Rousseau, las cláusulas del contrato social, aunque acaso nunca hayan sido enunciadas formalmente, son idénticas en todas partes, viéndose tácitamente admitidas y reconocidas por doquier".³³ E igualmente, para Kant, "no es preciso en modo alguno suponer que se trata de un hecho, poco más o menos como si para considerarnos ligados a una constitución civil ya existente, ante todo hubiera que probar primero, partiendo de la historia, que un pueblo, en cuyos

30. Cfr. J.J. Rousseau, OC III 364; cfr. *Del contrato social* (edición de Mauro Armíño), Madrid, Alianza Editorial, 1998, p. 43.

31. Cfr. OC III 365; cfr. ed. cast. cit. p. 45.

32. Cfr. I. Kant, *Metafísica de las costumbres*, Ak. VI 315-316.

33. Cfr. J.J. Rousseau, OC III 360; cfr. *Del contrato social*, ed. cast. cit., p. 38.

derechos y obligaciones hemos ingresado como descendientes, tuvo que verificar alguna vez un acto semejante".³⁴

Para Kant, al igual que de algún modo para Rousseau, "el contrato social es la regla y no el origen de la constitución civil; el contrato social no es el principio de la instauración del Estado, sino de su administración, y entraña el ideal de la legislación, del gobierno y de la justicia pública".³⁵ Pero todavía se da otra coincidencia fundamental entre ambos autores en el tema que nos ocupa. Ninguno de los dos cree que la salida del estado se naturaliza se realice por perseguir una mayor felicidad, toda vez que "la felicidad (como también sostiene Rousseau -nos dice Kant) acaso puede lograrse de un modo mucho más cómodo y propicio en el estado de naturaleza".³⁶

Tal como señala Kant en *Teoría y práctica* (1793), con respecto a la felicidad "no hay ningún principio universal válido que pueda ser considerado como ley. Porque tanto las circunstancias como la ilusión en que alguien cifra su felicidad, ilusión muy opuesta según los casos y además muy variable, hacen que todo principio fijo sea imposible y que sea, por sí solo, inútil como principio de la legislación".³⁷ La felicidad, tomada como principio de la legislación, sólo conduce al despotismo y a la rebelión. Cuando el gobernante pretende hacer feliz al pueblo según su particular concepto de felicidad se convertirá en un déspota y si el pueblo decide no renunciar a su pretensión de ser feliz se volverá rebelde.³⁸

Ese principio de la legislación hay que buscarlo en otro lugar y completamente al margen de la experiencia, es decir, en la idea del contrato social. Según anotó Kant en una de sus Reflexiones, "la idea del contrato social sólo es un criterio para enjuiciar la justicia del derecho y cómo se compadece con ello la tarea del gobernante",³⁹ para quien constituye un "criterio infalible, sin tener que aguardar, tal y como sucede con el principio de la felicidad, a experiencias que le instruyan previamente sobre la conveniencia de sus medidas".⁴⁰

34. Cfr. I. Kant, *Teoría y práctica*, Ak. VIII 297; en *¿Qué es la Ilustración?*, ed. cast. cit., p. 216.

35. Cfr. Refl. 7734, Ak. XV 503.

36. Cfr. I. Kant, *Metafísica de las costumbres*, Ak. VI 318.

37. Cfr. I. Kant, *Teoría y práctica*, Ak. VIII 298; cfr. ed. cast. cit., pp. 217-218.

38. Cfr. *op. cit.*, Ak. VIII 302; cfr. ed. cast. cit., p. 224.

39. Cfr. Refl. 7737, Ak. XV 504.

40. Cfr. I. Kant, *Teoría y práctica*, Ak. VIII 299; ed. cast. cit., p. 219.

En opinión de Kant, el contrato social "es una *mera idea* de la razón que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si éstas *pudieran* haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo y cada ciudadano hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal. Pues ahí se halla la piedra de toque para comprobar si una ley pública es legítima"⁴¹ y, por ende, justa.

En su obra *Del contrato social* Rousseau dejó escrito lo siguiente a propósito de la dificultad entrañada por encontrar un legislador imparcial y eminentemente justo: "Para descubrir las mejores reglas de la sociedad que convienen a las naciones, haría falta una inteligencia superior que viese todas las pasiones de los hombres y no padeciese ninguna, que no tuviera ninguna relación con nuestra naturaleza y que la conociese a fondo, cuya felicidad fuera independiente de nosotros y que, sin embargo, quisiera ocuparse de la nuestra. Harían falta dioses para dar leyes a los hombres".⁴²

También con esto se muestra de acuerdo Kant, para quien "admitir que el soberano ni siquiera puede equivocarse o ignorar alguna cosa sería imaginarlo como un ser sobrehumano dotado de inspiración celestial".⁴³ Por eso dictaminará que todo ciudadano tiene un derecho irrenunciable a manifestar públicamente su opinión y denunciar aquellas disposiciones que le parezcan injustas para con la comunidad, proclamando a la *libertad de pluma* como "el único paladín de los derechos de pueblo".⁴⁴

Esta "libertad de pluma" que habría de poder ejercer cualquier ciudadano, es algo inexcusable para el filósofo, cuya tarea primordial consistiría en ilustrar al pueblo, a la par que asesorar al gobierno. "La *ilustración del pueblo* —leemos en la segunda parte de *El conflicto de las Facultades* (1798)— consiste en la instrucción pública del mismo acerca de sus derechos y deberes con respecto al Estado a que pertenece. Como aquí sólo se trata de los derechos naturales y los derivados del más elemental sentido común propio del entendimiento humano, los promulgadores e intérpretes naturales de tales derechos ante el pueblo no

41. Cfr. *op. cit.*, Ak. VIII 297; cfr. ed. cast. cit., p. 216.

42. Cfr. J.J. Rousseau, *Del contrato social*, en OC III 381; ed. cast. cit., p. 63.

43. Cfr. I. Kant, *Teoría y práctica*, Ak. VIII 304; cfr. ed. cast. cit., p. 226.

44. Cfr. *ibid.*

son los juristas designados institucionalmente por el Estado, sino los instructores del derecho que van por libre, o sea, los filósofos".⁴⁵

Como vemos, Kant fue fiel a su promesa y cumplió con esa divisa que se impuso a sí mismo tras verse decisivamente influenciado por la lectura de Rousseau, a saber: orientar su tarea intelectual para cumplir con la tarea de abogar por los derechos del pueblo. En orden a garantizar esos derechos, el principio que debe regir toda comunidad jurídica consistiría en: "restringir la libertad propia de cada cual a las condiciones bajo las que pueda coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal",⁴⁶ según se indica en un lugar aparentemente tan poco propicio para ello como es *La religión dentro de los límites de la simple razón* (1793).

Ya en su *Crítica de la razón pura* (1781/1787), Kant quiso rentabilizar para la praxis tanto moral como jurídico-política el potencial eminentemente práctico de las ideas platónicas, tal como testimonia este pasaje contenido en la Dialéctica de su primera *Crítica*: "Una constitución que promueva la *mayor libertad humana* de acuerdo con leyes que hagan *que la libertad de cada uno sea compatible con la de los demás* (no una constitución que promueva la mayor felicidad, pues ésta se seguirá por sí sola) es, como mínimo, una idea necesaria que ha de servir de base, no sólo al proyecto de una constitución política, sino de todas las leyes".⁴⁷

Ciertamente, para materializar esta idea, se requiere un proceso de *ilustración* que los filósofos están llamados a liderar. El papel del filósofo se cifra sobre todo en educar al pueblo para que sea consciente de sus derechos, aun cuando también tenga que asesorar al gobierno a la hora de promulgar sus leyes o bien informarle de cómo pueden ser mejoradas éstas una vez que se hallan vigentes y se han detectado sus defectos. El filósofo debe invitar al ciudadano a emanciparse de sus tutores, atreviéndose a pensar por su cuenta y riesgo.

En una nota de su opúsculo titulado *Qué significa orientarse al pensar* (1786), Kant define a la "Ilustración" como "el pensar siempre por sí mismo", lo cual no significaría otra cosa que abusar la suprema piedra de toque para la verdad en uno mismo, es decir, en la propia ra-

45. Cfr. I. Kant, *El conflicto de las facultades*, Ak. VII 89 (edición de Roberto Rodríguez Aramayo), Madrid, Alianza Editorial, 2003, pp. 165-166.

46. Cfr. I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*; Ak. VI, 98.

47. Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 316, B 373.

zón.⁴⁸ La Ilustración kantiana no persigue un mero acopio de conocimientos. Lo que realmente le interesa es aprender a servirse de la propia razón, a fin de preguntarse, antes de asumir cualquier cosa, si la regla que se deriva de tal asunción podría valer como principio universal para utilizar su razón. Ese mecanismo permite zafarse de la superstición y del fanatismo,⁴⁹ dando paso al imperio de una ley universal que valga para la voluntad general.

Con ello Kant demuestra haber asimilado bien las tesis de Rousseau, quien en su *Discurso acerca de la economía política*, redactado para la *Enciclopedia*, dejó dicho lo que sigue: La primera y más importante máxima del gobierno legítimo o popular es seguir en todo la voluntad general. ¿Merced a qué arte inconcebible se ha podido encontrar el medio de someter a los hombres para volverles libres? ¿Cómo es posible que todos obedezcan y nadie mande? Estos prodigios son obra de la ley. Únicamente a la ley deben los hombres la justicia y la libertad. A ese saludable órgano de la voluntad de todos, que restablece dentro del derecho la igualdad natural entre los hombres. A esa voz celestial que dicta a cada ciudadano los preceptos de la razón pública y que le enseña a obrar según las máximas de su propio juicio, así como a no caer en contradicción consigo mismo.⁵⁰

Cuando en su *Contrato social* Rousseau distingue varios tipos de leyes, tras referirse a las leyes políticas, las leyes civiles y las leyes penales, advierte a continuación: A estas tres clases de leyes se añade una cuarta, la más importante de todas, que no se graba ni sobre mármol ni sobre el bronce, sino en el corazón de los ciudadanos; que forja la verdadera constitución del Estado, que adquiere cada día renovadas fuerzas; que, en cuanto las otras leyes envejecen o se extinguen, las reanima o las suple. Hablo de las costumbres; parte desconocida para nuestros políticos, pero de la que depende el éxito de todas las demás; parte de la que el Gran Legislador se ocupa en secreto y que constituye la firme clave⁵¹ de cualquier otra ley.

48. Cfr. I. Kant, *¿Qué significa orientarse al pensar?*, Ak. VIII 146 n.

49. Cfr. *ibid.*

50. Cfr. J.J. Rousseau, *Discurso acerca de la economía política*, en OC III 247-248.

51. Cfr. J.J. Rousseau, *Del contrato social, o ensayo sobre la forma de la república*, en OC III 331; cfr. *Del contrato social, o los principios del derecho político*, en OC III 394.

Ese "Gran Legislador" no es otro que la conciencia moral, ese principio anterior a todos los prejuicios nacionales, esa regla involuntaria mediante la que, a pesar de nuestras propias máximas, nosotros juzgamos nuestras acciones y las ajenas como buenas o malas⁵² —escribió Rousseau en sus *Cartas morales*. Nos hallamos ante lo que Kant denominará *Selbstdenken*, ese pensar por uno mismo con que define a la Ilustración y que no consiste sino en apelar a la propia razón como último criterio de verdad o en invocar a la propia conciencia moral como criterio supremo del deber y de toda legislación en general, ya sea ésta ética, política o jurídica.

En esas *Cartas morales* cuyos materiales utilizará luego para redactar la *Profesión de fe del vicario saboyano* y serán incorporados finalmente al cuarto libro de su *Emilio*, Rousseau dedica este ditirambo a la conciencia moral: ¡Oh conciencia, instinto divino, voz celestial, guía segura de un ser ignorante y limitado, pero inteligente y libre, juez infalible del bien y del mal, sublime emanación de la sustancia eterna que vuelve al hombre semejante a los dioses, sólo tú constituyes la excelencia de mi naturaleza. Sin ti no siento nada en mí que me eleve por encima de los animales, salvo el triste privilegio de perderme de error en error con la ayuda de un entendimiento sin regla y de una razón sin principio!⁵³

Una vez más detectamos la honda impronta de Rousseau en el pensamiento kantiano, al abrir la segunda *Crítica* y encontrarnos con este panegírico de la conciencia moral cuya expresión por excelencia es el deber: ¡Deber! Tú que portas tan sublime e insigne nombre, tú que te limitas a erigir una ley que sepa encontrar por sí misma un acceso al ánimo y consiga de suyo verse venerada sin quererlo, haciendo acallar a todas las inclinaciones aunque conspiren en secreto contra dicha ley, ¿cuál es ese origen digno de ti?, ¿dónde se halla esa raíz de tu noble linaje que repudia orgullosamente cualquier parentesco con las inclinaciones y de la cual descende la condición indispensable del valor que únicamente los seres humanos pueden darse a sí mismos?⁵⁴

Instituto de Filosofía del CSIC
Madrid

52. Cfr. J.J. Rousseau, *Cartas morales V*, en OC IV 1108.

53. Cfr. J.J. Rousseau, *Emilio, o de la educación*, en OC IV 600-601.

54. Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Ak. V 86; ed. cast. cit., p. 182.

ABSTRACT

In this work I underline the enormous influence that Rousseau had upon Kant, whose thought takes a spectacular "ethical turn" after his reading of *Emile* and *The Social Contract*. The role that cosmopolitanism would have to play in the education of the new generations, and that accorded to the social contract –understood as a heuristic fiction with moral value– in political legislation, undoubtedly constitute two fundamental keys to a better understanding of the Kantian concept of Enlightenment.

DERECHO PERSONAL DE CARÁCTER REAL:
¿STELLA MIRABILIS O ESTRELLA FUGAZ?*

María Julia Bertomeu

En las "Observaciones aclaratorias a los Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho", publicadas como un apéndice a la segunda edición de la *Metafísica de las costumbres* (1798), Kant quiso justificar un tipo de derecho que él mismo juzgaba como un "nuevo fenómeno en el firmamento jurídico": el derecho doméstico o derecho personal de carácter real (*dinglich*), esto es: el derecho a poseer un objeto exterior como una *cosa* y usarlo, en cambio, como una *persona*.

De la novedad radical de esa figura jurídica naciente puede hacerse una rápida idea el lector, si recuerda que en el derecho civil romano recibido, de la *posesión* de un humano como *cosa* (como siervo o esclavo) se seguía invariablemente su *uso* como *cosa* también: el esclavo o siervo carecía por completo de personalidad jurídica (de capacidad para realizar actos y negocios jurídicos de ningún tipo, incluido el contrato); era un mero "instrumento" en manos de su propietario: *instrumentum vocale*, según lo definieron clásicamente los juristas republicanos romanos (para diferenciarlo del *instrumentum semivocale* que era el ganado), o "instrumento animado" (*organon empsychón*), según lo había definido ya unos siglos antes Aristóteles.

Así pues, esa figura jurídica incipiente de un derecho personal real que, aun poseyendo algo como cosa, instaba a tratarlo como persona, requeriría de una investigación especial. Consistía ésta, para Kant, en descubrir si se trataba, en el caso de ese nuevo derecho emergente, de

* El presente trabajo se ha desarrollado en el marco del proyecto de investigación BFF2002-04394-C02-01, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia de España, el FEDER y el PICT 4-14149 de la Agencia Nacional de Investigaciones (Argentina).

"una *stella mirabilis* (una estrella que crece hasta convertirse en un astro de primera magnitud, nunca antes visto, pero que paulatinamente desaparece, volviendo acaso a aparecer alguna que otra vez), o simplemente de una estrella fugaz".¹

Sea cual fuere el resultado de esa investigación –ya veremos que Kant lo deja abierto–, lo cierto es que ese "título jurídico extraño" no ha sido entendido por Kant como una figura jurídica atemporal, sino históricamente mediada, ya sea por su carácter fugaz, o porque fulge y desaparece con incierta periodicidad.

He aquí entonces el problema: ¿cómo puede hacerse compatible este carácter histórico de algunos institutos jurídicos –por ejemplo, la sociedad doméstica o *familiar* ("familia" viene de *famulus*, esclavo)– con el derecho racional *a priori* de la *MdS*? Y más aún: ¿cómo es posible pensar que los humanos son libres e iguales por naturaleza, pero que algunos –fundamentalmente los siervos– pueden ser considerados como "lo suyo del señor de la casa" (*das Gesinde gehört zu dem Seinen des Hausherrn*), y que ese título de propiedad tenga validez jurídica? Este complejo pero en mi opinión interesantísimo y poco atendido problema, pleno de ramificaciones, será el asunto de este trabajo.

1. El derecho personal de carácter real: una de las (tres) formas de adquisición de lo mío y tuyo exteriores.

La primera parte de la *MdS* está casi exclusivamente consagrada al tema de la libertad y la propiedad exteriores: lo mío y lo tuyo exterior-

1. Kant, Immanuel: *Metaphysik der Sitten*, *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, VI, Walter de Gruyter & Co, Berlín 1968. Cito por la traducción de Adela Cortina y Jesús Conill Sancho: *Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989. Citaré primero la página de la versión castellana y a continuación la paginación de la Akademie Textausgabe. En algunos pasajes he modificado la versión de Cortina y Conill. En adelante *MdS*. *MdS* pp. 201 (Ak. VI 359). Hegel contradice a Kant y sostiene que esta distinción entre derechos reales, personales y personales reales, lejos de ser novedosa, estaba "muy en boga en la época". Cf. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Versión castellana de Juan Luis Vermal, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, Buenos Aires, Sudamericana, 1975, & 40 pp. 74-75.

res, entendidos como derechos *adquiridos* que, por ser tales, están urgidos de una justificación jurídico-normativa. El "derecho personal de carácter real" es uno de los tres modos de *adquisición* que está pendiente de una justificación, teniendo en cuenta, entre otras cosas, que la libertad innata y, correlativamente, la igualdad y la independencia (*Selbständigkeit*) innatas actúan, según Kant, como si fueran títulos jurídicos (*innatos*) propios de todos los seres humanos, títulos que el derecho adquirido no puede avasallar.² Para indicarlo con una distinción que Kant traza en la "Introducción" a su *MdS*: una cosa son los derechos (*innatos*) que le incumben a la *humanidad* como personalidad, e independientemente de todas las determinaciones físicas, y otra muy distinta los derechos (*adquiridos*), los derechos de los *hombres* como sujetos afectados por tales determinaciones.³

El derecho real, el personal y el personal-real son las tres maneras de adquisición de lo mío y lo tuyo exteriores, que Kant enumera de acuerdo con las categorías de relación de su primera *Crítica*. Es posible adquirir una cosa corporal (*sustancia*), o la prestación de otra persona (*causalidad*), o a la persona misma, su estado o su condición, en la medida en que poseo el derecho a disponer de ellos (*comunidad*).

Mientras que el derecho real (*ius reale*) es un derecho al uso privado (*Privatgebrauch*) de una cosa (principalmente, al uso privado de la sustancia o el suelo, del que estoy en posesión común),⁴ el derecho perso-

2. Lo mío y lo tuyo interno o la libertad innata, es la libertad, entendida como la *independencia* con respecto al arbitrio constrictivo de otro, en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquiera según una ley universal. La igualdad innata también es *independencia*, pero en este caso la que resulta de no ser obligado por otros más que a aquello a lo que recíprocamente podemos obligarnos, esto es, la capacidad del hombre de ser su propio señor (*sui iuris*) y un hombre íntegro. Esta *independencia* (material), característica de quien es señor de sí propio, está directamente conectada con el tema de la propiedad de objetos exteriores, en la medida en que quien depende de otro para vivir carece de independencia en este tercer sentido. *MdS*, op.cit. pp. 49 (Ak. VI. 238) Estas facultades, inseparables de la libertad, son el único derecho innato. Todos los demás derechos son adquiridos. El derecho de propiedad, por tanto, es siempre un derecho adquirido, a excepción del concepto de propiedad de sí que Kant caracteriza con la expresión del derecho romano: ser *sui iuris* o su propio señor.

3. Kant, *MdS*, "Introducción", II, pp. 51 (Ak. VI 239).

4. La adquisición originaria del suelo es, en sí misma, un acto unilateral, por-

nal se asienta en la posesión (*Besitz*) del arbitrio de otro, una capacidad, ésta, que me faculta para determinarle a la realización de una cierta actividad según leyes de la libertad. El derecho personal de carácter real, por otra parte, es la posesión (*Besitz*) de un objeto exterior como una cosa y el uso de la misma como persona.⁵ En este último caso, lo mío y lo tuyo fundan la sociedad doméstica o "familiar", y sus miembros son los esposos, los hijos y la servidumbre; relaciones, éstas, que dan lugar a tres títulos jurídicos distintos: el derecho conyugal, el derecho de los padres y el derecho del dueño de la casa sobre la servidumbre (*subiecti domestic*).

En oposición con el "derecho personal" o contractual, en el que una persona adquiere el arbitrio o la causalidad del arbitrio de la otra —dándose además una voluntad unificada de ambos contratantes—,⁶ el dere-

que crea obligaciones que no han sido consentidas por los demás, a saber: abstenerse del uso de una parcela, adquirida unilateralmente por otro. Esa adquisición originaria está autorizada por una ley (natural) permisiva. Luego, con el ingreso en la sociedad civil y con un poder legislativo que promulgue las leyes "como si" hubieran sido aprobadas por una voluntad universalmente legisladora; esta adquisición originaria, originalmente provisoria, se convierte en un derecho perentorio. Una de las condiciones para que se produzca esa conversión de lo provisorio a lo perentorio, es que el ejercicio de ese derecho de propiedad sea compatible con la libertad de todos, de acuerdo con una ley universal.

5. Esta diferencia entre el uso (*Gebrauch*), la posesión (*Besitz*) y la propiedad entendida como dominio (*Eigentum*) es de suma importancia. Mientras que 'uso' y 'posesión' son términos que Kant, por lo general, utiliza para referirse a la propiedad provisional o en estado de naturaleza; el dominio —propiedad en sentido pleno— sólo tiene sentido cuando ha sido ya instituida la sociedad civil o política —para Kant, como para Locke, "civil" y "político" son términos coextensivos—, y sólo puede ser un derecho para la propiedad de cosas y nunca de personas. Este título de propiedad capacita para usar, controlar y alienar la cosa poseída; el dueño (*dominium*) tiene un dominio absoluto sobre el recurso. Es éste el concepto de propiedad que, en la mayoría de los casos, privilegia la tradición liberal, incluso para referirse a la propiedad de sí.

6. Kant es explícito sobre las condiciones restrictivas que tienen esos contratos. En primer lugar, no pueden derivarse de un acto de abandono o de renuncia de lo suyo por parte de alguno de los contratantes, con lo cual está descartando la validez jurídica de un contrato de esclavitud; pero tampoco pueden brotar de un acto ilegal de otro. Por otro lado, esos derechos personales no pueden ser originarios (no adquiridos), porque entonces serían incompatibles con

cho personal de carácter real es, en contraste, la adquisición del *estado* de una persona, y esa adquisición no puede ser el producto de un *mero* contrato (*pacto*), unánimemente celebrado por las partes, sino que se consuma por ley (*lege*). Es una discrepancia, ésta, análoga a la que se da entre un contrato de obras y un contrato de servicios, distinción de la que luego Kant se servirá para trazar su célebre diferencia entre ciudadanos activos (que son *sui iuris*, o de derecho propio) y pasivos (que son *alieni iuris*, o de derecho ajeno). Los primeros pueden cerrar contratos; los segundos viven casi bajo la ficción de contratos, como veremos más adelante en el caso de la sociedad doméstica, y especialmente de la servidumbre o *fanulatus*. Los primeros pueden alienar algo o realizar una tarea específica y contraer obligaciones a término; los segundos, en cambio, no poseen nada exterior para enajenar, ni capacidades ni bienes; simplemente su propia condición de siervos.

En realidad, este *novum* jurídico del derecho personal real, no es ni un derecho a una cosa, ni tampoco un *mero* derecho frente a una persona, porque simultáneamente es un derecho a poseerla como tal, y no sencillamente a poseer momentáneamente alguna de sus capacidades o su libertad exterior. Dicha adquisición no se realiza por *mero* contrato: pues un contrato presupone siempre en la tradición iuscivil romana —que está en la base de la entera filosofía práctica de Kant— una condición que aquí no se da: la plena personalidad jurídica de las partes, que ambas sean *sui iuris*; sino mediante una ley (natural permisiva) que es la que protege ese "título jurídico extraño", que ha de añadirse a la doctrina natural de la ley y que, sin embargo, siempre se ha usado de forma meramente tácita.⁷

Como acertadamente señaló Reinhard Brandt en un artículo pionero del año 1982,⁸ el concepto de "ley permisiva" es absolutamente fundamental para entender la teoría política y la teoría jurídica kantianas. También lo es para sellar la diferencia entre el derecho de propiedad provisional y el perentorio, y asimismo, como pretendo mostrar aquí,

la libertad (innata) de todos, según una ley universal, que es el postulado jurídico de la razón práctica.

7. Kant, *MdS*, pp. 204 (AK. VI 361).

8. Brandt: Reinhard, "Das Erlaubnisgesetz oder: Vernunft und Geschichte in Kant's Rechtslehre", en Brandt, Reinhard. (edit) *Rechtsphilosophie der Aufklärung, Symposium Wolfenbüttel 1981*, Berlín-New York, 1982, pp. 233-285.

para aclarar algunos problemas e inconsecuencias del derecho personal de carácter real o derecho doméstico.⁹ Pero antes de entrar en materia, presentaré algunas de las características del derecho doméstico.

2. La "sociedad" doméstica como "comunidad" de seres libres

Ya va dicho que lo mío y lo tuyo en el derecho personal-real es lo doméstico. Y lo doméstico, según Kant, es:

"una comunidad de seres libres que, a través de la influencia recíproca (de la persona de uno sobre la del otro), y de acuerdo con el principio de la libertad exterior (*causalidad*), componen una sociedad de miembros de un todo (de personas que están en una *comunidad*), que se llama *régimen doméstico*".¹⁰

Hay que empezar por observar las vacilaciones léxicas que presenta este paso. Por lo pronto, la de "comunidad de seres libres" es una noción extraña o poco sólita: los individuos verdaderamente libres —es decir, en la tradición iuscivil, los civilmente libres— viven libremente asociados, es decir, en "sociedad" (de aquí la traducción tardolatina de *koinonía politiké* por *societas civilis*), no ineluctablemente encerrados en

9. El concepto de "ley permisiva" no es, por cierto, un invento kantiano. Fue acuñado por filósofos políticos y juristas en el medioevo, y su uso todavía continuaba vigente en el siglo XVIII, por ejemplo en Christian Wolff y Gottfried Achenwall. Kant conocía sobradamente a estos autores —comentaba sus textos en los cursos de Derecho natural que dictaba año tras año en Königsberg— especialmente la doctrina del derecho natural de Achenwall. Por lo general, los juristas, teólogos y filósofos políticos anteriores a Kant —y el mismo Kant antes de 1785, o sea, antes de la publicación de la *Paz perpetua*— utilizaron el concepto de "ley permisiva", tanto para aclarar el origen de la propiedad privada —a partir de un estado de comunidad de bienes— como para justificar el derecho de necesidad (que para Kant era un derecho equívoco, no un derecho estricto), y el derecho de rebelión. Sobre el tema de la ley permisiva en el derecho natural: Tierney, Brian: *The idea of natural rights*, Emory University, USA, 2001. Sobre la ley permisiva en Kant, Tierney, Brian: "Kant on Property. The problem of permissive Law". *Journal of the History of Ideas*, 2001.

10. *MdS*, pp.96-97 (AK. VI 276).

una "comunidad". Indicio claro de que Kant se sabía pisando arenas movedizas es que, en un paso tan corto, se sintiera obligado a insistir una segunda vez en que el régimen doméstico (*Hauswesen*) se compone de individuos que "están en comunidad" y que aquí también necesitara añadir una segunda vez el carácter de libres de esos individuos al calificarles de "personas" (es decir, en la tradición iuscivil romana, de individuos con capacidad para realizar actos y negocios jurídicos). Esa doble insistencia parece preparar el más novedoso e insólito de los asertos que contiene este paso, y es a saber: que estos individuos "componen" algún tipo de "sociedad": el régimen doméstico está, pues formado, por "personas", que, tomadas de consuno son una "comunidad", siendo a la vez cada una de ellas miembro de una "sociedad", de una sociedad de "personas" (libres) que "están en comunidad".

Ya se ve, a través de estas vacilaciones léxicas, que Kant barruntaba la incongruencia de hablar de la "sociedad" doméstica en esos términos, presentándola como una "comunidad" de seres libres, sin dejar, al mismo tiempo, de admitir que, en su interior, *el pater familias* puede poseer a una persona exterior a él como lo suyo, esto es, puede (tiene derecho a) usar (*ius utendi, fruendi*) de esa persona como de una cosa, e incluso como medio para su fin, aunque sin detrimento de su personalidad.¹¹ Claramente los sirvientes, y en algunos casos también la mujer y los hijos, se consideran lo suyo del dueño de la casa. ¿Cómo entender, pues, tal incongruencia?

En primer lugar, es importantísimo no perder de vista que Kant no se refiere a un uso de la persona para fines subjetivos o arbitrarios —esto sería imposible para el ferviente defensor de la idea de dignidad de todos los humanos considerados como fines en sí mismos—,¹² sino para

11. *MdS*, pp 202, (AK. 359). Como señala con acierto y humor Concha Roldán, a propósito de este pasaje, "la lectura de estas líneas nos transmite la idea de una sociedad natural idílica, en la que esposos, hijos y criados establecerían los vínculos de una comunidad libre y voluntariamente, sin siquiera necesitar un contrato o un pacto para ello. Pero seguimos leyendo y nos encontramos con que no se refiere a un mero derecho de una persona frente a otra, sino a la vez, a la posesión de la misma sin confundirla con una cosa...". Roldán, Concha: "Del universalismo ético kantiano y sus restricciones antropológicas" en Aramayo, R, Oncina, Faustino (compiladores): *Ética y antropología. Un dilema kantiano*. Granada, Editorial Comares, 1999, pp. 43-68.

12. Cuando, en la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, explica

un fin que es, para él, *moralmente necesario* –la conservación de la “sociedad” doméstica y el normal desarrollo de la sexualidad–, fin del que parecerían derivarse los respectivos derechos propios de la casa (como unidad de producción) y de la familia. Volveré sobre este tema más adelante.

II. i Las mujeres en la “sociedad” doméstica

Ensayemos con el primer Título jurídico de la Sociedad doméstica: “El derecho conyugal”. El matrimonio, indica Kant, es:

“la unión de dos personas de distinto sexo con vistas a *poseer* mutuamente sus capacidades sexuales durante toda la vida...”¹³

Esta mutua posesión de capacidades sexuales –que no tiene como fin meramente la reproducción, sino también el goce sexual– es un “contrato” conyugal necesario por una ley de la humanidad, pues si el varón y la mujer quieren gozar mutuamente el uno del otro, *han* de casarse.¹⁴ Recordemos que también para Locke la sociedad conyugal era

Kant el concepto de “fin en sí mismo”, lo que dice es, en realidad, muy simple: tratar a alguien como mero medio; no permitirle, entonces, consentir con el modo de tratarlo, es lo opuesto a respetar su dignidad o, lo que es lo mismo, lo opuesto a considerarlo una “persona” y equivalente a reducirlo a una mera cosa, que puede ofrecerse a la venta en el mercado. Dicho sea de paso, esta idea que tantos consideran una originalidad radical de Kant, es tan vieja al menos como el derecho civil romano, de donde la ha tomado Kant: es el derecho civil romano el que define al no libre –al esclavo– como *instrumentum vocale*, y sólo los civilmente libres pueden considerarse fines en sí mismos.

13. *MdS*, & 24, pp. 97 (Ak. VI 277). Para el tema del derecho conyugal en Kant: Emge, August: “Das Eherecht Immanuel Kants. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtswissenschaft”, *Kant Studien*, Band XXIX, 1925; de Laurentiis, Allegra: Kant’s Shameful Proposition: A Hegel Inspired Criticism of Kant’s Theory of Domestic Right”, *International Philosophical Quarterly*, Vol XI, N 3, september 2000.

14. *MdS*, & 24, pp. 98 (AK. VI 278). Kant hace una diferencia entre uso natural y antinatural de los órganos sexuales. La homosexualidad y el sexo entre diferentes especies, son decididamente antinaturales, porque injurian al derecho de la humanidad en nuestra persona. En cambio, no lo son el concubinato, la

un pacto voluntario entre hombre y mujer, que radica en la comunión de cuerpos y en el derecho recíproco al cuerpo del cónyuge, aunque, y a diferencia de Kant, el fin primordial de tal pacto voluntario era para el inglés, la procreación y la crianza de los hijos.¹⁵

Volviendo a Kant, dado que en el acto sexual una parte se entrega a la otra, y por eso mismo se convierte en “cosa”, entonces, si ambas desean recuperar su condición de personas, o lo que es lo mismo, si anhelan reconstruir su propia personalidad, que acaban de alienar, es preciso que “ambas se adquieran recíprocamente”, que ambas sean adquiridas como cosas, pues de otro modo destruirían “el derecho de la humanidad en su propia persona”, su derecho natural a la libertad e igualdad inalienables.

Pues bien, esa recíproca adquisición en el matrimonio –la adquisición de un miembro del cuerpo es a la vez la adquisición de la persona entera, que es una unidad absoluta–, conlleva como consecuencia, que si uno de los cónyuges se ha separado o entregado en posesión a un tercero, el otro está invariablemente legitimado a restituirlo en su poder, como si fuera una cosa.¹⁶ Y justamente por ello, dirá Kant, la relación de los casados es de *igualdad* en cuanto a la posesión, ambos se poseen recíprocamente y ambos poseen los bienes del matrimonio.

Pero, sin embargo, el varón es naturalmente superior en capacidad a la hora de llevar a cabo el interés común de la casa, de manera que la ley que diga que él debe ser el señor no está en conflicto con la igualdad natural de la pareja humana. Pues en la base de dicha dominación se encuentra su superioridad natural, y un *fin* que, en última instancia, no es otro que el mantenimiento del régimen doméstico.

prostitución y la poligamia, aunque de seguro implican un ejercicio animal de la sexualidad. Exclusivamente, sólo en el matrimonio heterosexual la sexualidad se ejercita conforme a derecho. Y si bien son antinaturales las relaciones sexuales que no permiten la procreación, sin embargo, engendrar y educar a los hijos no es el fundamento de legitimidad de la unión matrimonial, pues si así lo fuere, entonces, el matrimonio dejaría de existir cuando termina la edad de la procreación, cosa que está en contradicción con su carácter indisoluble. *MdS*, & 26 (Ak. VI 278).

15. Locke, John, *Two Treatises of civic government*, Cambridge, Cambridge U.P., 1967, II & 78.

16. *MdS*, & 25 pp. 99 (AA 278). El derecho real (racional) o el derecho de propiedad de cosas consiste, justamente, en tener la capacidad de reclamarlo frente a cualquier otro, aunque no lo tenga físicamente en mi posesión.

Mucho se ha escrito a favor y en contra del derecho doméstico, y primordialmente sobre el derecho conyugal kantiano. Uno de los más afamados comentarios ha sido el de Hegel, quien criticó ásperamente a Kant por haber ignorado que el matrimonio es una relación ética fundada en el amor y la protección recíprocas, y porque lo había rebajado absurdamente a un "contrato civil para un uso recíproco".¹⁷ Muchas feministas actuales se han sumado a la crítica hegeliana. Aquí me interesa discutir la exégesis de Carol Pateman, entre otras cosas, porque, a diferencia del grueso de los que se han ocupado de este asunto, Pateman tiene cierta conciencia de la necesidad de discutirlo en su contexto histórico.

Dice Pateman:

"La concepción contractual del matrimonio presupone el ideal del individuo como propietario. El contrato de matrimonio establece el acceso legítimo a la propiedad sexual de la otra persona. Kant fue el teórico del contrato que más se acercó a una posición del matrimonio como nada más que un contrato de uso sexual. El matrimonio para Kant es "la unión de dos personas de diferente sexo para la posesión recíproca de sus facultades sexuales durante toda la vida" ... Pero como revela la historia del contrato sexual originario, el derecho no lo es al cuerpo del otro, el derecho es sólo el del sexo masculino. Kant suscribe el contrato sexual, pero, paradójicamente, también rechaza la idea de que el individuo es el poseedor de sí mismo (propiedad en su persona) y tiene que llegar hasta límites un tanto sorprendentes para sostener una posición contractual auto-consciente del matrimonio... La posición de Kant respecto del matrimonio ofrece un ejemplo particularmente claro de afirmación y negación simultáneas de que las mujeres son "individuos" o, en la terminología kantiana, "personas"...¹⁸

Creo que la exégesis de Pateman está sencillamente errada, y, si en algún punto podría estar bien encaminada, las razones que aduce no son las correctas. Reparemos en ello.

En primer lugar, si hay algo que merece ser rescatado, a pesar de la obcecada misoginia kantiana, es que el derecho al uso exclusivo de los órganos sexuales dentro del matrimonio es exactamente el mismo para hombres y mujeres. Ambos poseen recíprocamente sus capacidades se-

17. Hegel, *Principios*, op.cit. Agregado al & 161, pp. 207.

18. Pateman, Carol, *El contrato sexual*, Barcelona, Antrophos, 1995, pp. 233 y ss.

xuales durante toda la vida. Y una vez aceptado por el cristiano Kant —para quien, sin embargo, el matrimonio no es sacramento, sino un contrato—¹⁹ que el único modo jurídicamente legítimo de goce sexual es el matrimonio, en este punto, los derechos corresponden a ambos por igual. Para ambos es condenada la poligamia, puesto que cosifica a quien se entrega, y al hacerlo obtiene sólo una parte (*el cuerpo*) de aquél a quien se entrega totalmente. Ambos se adquieren recíprocamente, porque de este modo se recuperan, reconstruyendo su personalidad. Y en este mismo sentido, Kant ha dicho que la adquisición de una esposa o de un esposo... se produce por ley: es decir, como consecuencia jurídica de la obligación de no entrar en relación sexual, sino mediante la posesión recíproca de las personas, que sólo puede realizarse a través del uso recíproco igual de sus atributos sexuales.²⁰ En este punto, Kant estaría diciendo exactamente lo contrario de lo que interpreta Pateman, porque necesariamente la garantía de "derechos iguales y exclusivos" de propiedad es lo que permite conservar la personalidad en las relaciones sexuales, incluso en el caso de los hombres.²¹

19. Considerar al matrimonio como un sacramento, fue doctrina oficial de la Iglesia católica a partir del Concilio de Florencia en 1432, aunque mucho antes, desde Agustín, cuando menos, había sido descrito como sacramental. Por el contrario, Lutero y Calvino sostuvieron que el matrimonio estaba sujeto al Estado y no a la Iglesia. Considerar al matrimonio como un contrato, por otro lado, ya era frecuente desde el siglo XVII europeo, Hugo Grotius y Samuel Pufendorf lo definieron como tal, y eso les permitió, incluso, considerar la posibilidad del divorcio. Un texto interesante sobre la historia de la familia que recoge estos cambios es: Gestrich, A, Krause, J, Mitterauer, MI: *Geschichte der Familie*, Stuttgart, Corner, 2003; especialmente pp. 364 y ss.

20. *MdS*, & 27, pp. 101 (AA 280).

21. En realidad, también tienen derechos iguales en lo que hace a reclamar la vuelta a casa del cónyuge descarriado o del hijo que ha sido sustraído, puesto que es como una "cosa" que debe ser reintegrada a sus legítimos dueños. Es importante notar que Kant está hablando aquí de un derecho de posesión inteligible y no fenoménica, porque esta última es la tenencia y, en cambio, la posesión inteligible puede reclamarse independientemente de que en ese momento no los tenga en poder físico, o sea independientemente de una relación espacio temporal con la cosa o con la persona. *MdS*, & 7, pp. 66-67 (AA 253-2549).

II.ii Propiedad de sí, señorío de sí, virtud, vicio y servidumbre

También yerra Pateman cuando incorrectamente presume, sin más, que Kant rechaza *tout court* "que el hombre pueda ser considerado propietario de sí mismo (propietario de su persona)". Pues, si bien es cierto que al hablar del derecho personal-real, ha dicho que:

"lo 'suyo' no significa aquí lo 'suyo' como propiedad (*Eigentum*) de la persona de otro (porque un hombre ni siquiera puede ser propietario de sí mismo, mucho menos de otra persona"...²²

en realidad, en el texto que acabamos de reproducir –y que posiblemente haya confundido a Pateman–, Kant se esforzaba más bien por aclarar en qué sentido *no* debería ser entendido el concepto de propiedad de sí; concepto que, correctamente interpretado, es básico para su teoría de la libertad, y funda un derecho innato, inalienable y constitutivo de todo ser humano. Veamos cómo lo hace.

Para Kant, como en general para el republicanismo histórico que se remonta a Aristóteles, la "propiedad de sí" tiene características especiales que la transforman en un derecho no alienable, y eso significa, entre otras cosas, que nadie puede venderse a sí mismo como esclavo. De ahí que emplee Kant explícitamente el término "*Eigentum*" (*dominium*) para referirse a un concepto de propiedad de sí que no está de ninguna manera dispuesto a consentir: por lo pronto, porque este concepto sólo es válido para señalar la propiedad de cosas. Propiedad, entendida como *dominium*, significa:

"El objeto exterior, que en cuanto a la sustancia es lo suyo de alguien, es propiedad (*dominium*) de aquél al que son inherentes todos los derechos a esta cosa (como los accidentes a la sustancia), de la que el propietario (*dominus*) puede disponer a su antojo (*ius disponendi de re sua*). Pero de aquí resulta naturalmente que tal objeto sólo puede ser una cosa corporal (hacia la que no tiene obligación alguna), por tanto, un hombre puede ser su propio dueño (*sui iuris*), pero no propietario de sí mismo (*sui dominus*) (no puede disponer de sí a su antojo), ni mucho menos, pues, de otros hombres, porque es responsable de la humanidad en su propia persona; aunque este punto, que pertenece al derecho de la humanidad, y no al de los hombres, no tiene aquí

22. *MdS*, Apéndice, 3, pp. 201 (AA 359).

su auténtico lugar, sino sólo se menciona de paso para una mejor comprensión de lo dicho antes.²³

Me detendré a considerar esta larga cita, porque contiene ideas interesantísimas para el problema en discusión.

En primer lugar, el término latino *dominium* o su equivalente alemán, *Eigentum*, es el nombre que Kant –y en general, toda la tradición iusnaturalista– utiliza para referirse a la propiedad de cosas (*ius in re*), y nunca a la propiedad de personas, y por supuesto, tampoco a lo que tradicionalmente se denomina autopropiedad o propiedad de sí. Fundamentalmente, es la propiedad del suelo (sustancia) y de sus accidentes. Su dueño es un *dominus*, lo que quiere decir que puede disponer de lo que es suyo a su antojo: venderlo, ceder su usufructo, dejarlo como herencia a sus descendientes, etc.²⁴ Pero el hombre no está ni jurídica ni moralmente capacitado para disponer a su antojo de su propia persona, ni tampoco de la persona de los demás. Por eso no es "propietario (*dominus*) de sí", sino mero dueño de sí (*sui iuris*), o lo que viene a ser lo mismo, no es más –ni menos– su propio señor. Este tema histórico, pésimamente comprendido por la filosofía práctica de nuestros días, es, sin embargo, de capital importancia para entender cabalmente la ética y la filosofía política kantianas, y tiene claras consecuencias para la igual-

23. *MdS*, & 17, pp. 88-89, (AA 270).

24. Esta frase de Kant no es, en realidad, fiel a su propia teoría de la propiedad; puesto que incluso el *dominus* debe aceptar restricciones a su arbitrio, en la medida en que todos tienen el deber jurídico de hacer compatible su libertad externa (propiedad externa) con la de todos los demás (según leyes universales). Y esas restricciones proceden tanto de la voluntad legisladora universal (del legislativo, que es quien decide sobre derechos adquiridos), como también de un "derecho natural de existencia" o un derecho a "estar ahí" –donde la naturaleza y el azar han colocado a los hombres originariamente–, y, por cierto, considerado este derecho natural a la existencia desde un punto de vista cosmopolita. Sobre esto último, es sorprendente que en las teorías de justicia distributiva internacional de corte pretendidamente kantiano, en boga en los últimos años, casi no se tenga en cuenta el papel regulativo que juega este último derecho en la justa distribución (desde un punto de vista cosmopolita) de aquella propiedad que es necesaria para garantizarlo; ya sea que se trate de la tierra –como en la época de Kant–, o de otros recursos y medios de producción modernos.

dad de las mujeres y de los otros miembros de la "sociedad" doméstica. Por eso sorprende que una filósofa de fina sensibilidad –también histórica– como Pateman haya pasado todo eso por alto.

Ahora bien, ¿por qué dice Kant que ese "derecho de la humanidad" "no tiene su auténtico lugar aquí", en la "Doctrina del Derecho"? En realidad, el derecho de la humanidad –los derechos de los hombres, pero no de los ciudadanos en la Francia revolucionaria– es, específicamente, un tema de la "Doctrina de la virtud", de la libertad interna e innata; en cambio, la "Doctrina del Derecho" se ocupa de la libertad externa. Y si bien en sentido estricto Kant respeta en su obra esta partición, ocurre, sin embargo, que el "ser dueño y señor de sí mismo" tiene dos dimensiones: la de la libertad interna o psicológica, y la de la libertad e independencia material y externa. Respecto de la primera, dice Kant:

"pero la libertad interna requiere dos elementos: ser dueño de sí mismo en un caso dado (*animus sui compos*) y dominarse a sí mismo (*imperium in semetipsum*), es decir, reprimir los propios afectos y dominar las propias pasiones. En estos dos estados el ánimo (*indoles*) es noble (*erecta*), pero en el caso contrario es abyecto o servil (*indoles abiecta, serva*)"²⁵

Indiscutiblemente, de la libertad interna se ocupa la teoría kantiana de la virtud, y de la externa, el derecho. Sin embargo, es de suma importancia reparar en los términos que Kant maneja para referirse a la libertad interior, entre otras cosas, porque el reputado *idealista* de Königsberg acaso no lo sea tanto, pues incluso llega a trazar una analogía –de raíz aristotélica– entre virtud-vicio y pertenencia a una determinada clase social, que se condice más con un realista ético-político de cabal conciencia sociológica, que con un filósofo extraviado por las fantaseadas alturas de un mundo nouménico.

Lo que Kant estaría diciendo aquí es, más o menos, lo siguiente: Quien no es interiormente señor de sí –quien no tiene imperio sobre sus afectos, ni dominio sobre sus pasiones–, tiene una índole sierva o *abiecta*. Y quien tiene una índole *abiecta* (*humilde, común*) es un vicioso, en lo que hace al trato de la humanidad en su propia persona; a diferencia de la índole "noble" (*edel*) del virtuoso. Que Kant utilice términos con inequívocas connotaciones de clase –siervo y noble– para referirse al vicio

25. *MdS*, "La doctrina de la virtud". XIV, Observación, pp. 265 (AA 407).

y a la virtud, no puede menos que recordarnos a Aristóteles y a toda una larga tradición republicana de la que Kant, como debería ser suficientemente obvio, ha bebido a manos llenas.²⁶

Paralelamente, quien no es dueño de sí mismo, porque carece de independencia (material), no es *sui iuris* o sujeto de derecho propio; es un siervo doméstico, pertenece a lo suyo del dueño de la casa, justamente porque depende exclusivamente de la voluntad de éste, al punto que podría recuperar a aquél de *modo unilateral*, si el doméstico intentara huir de la casa. Esto ocurre ciertamente con los siervos domésticos, pero no con la esposa, pues, en este caso, la posibilidad de recuperar a quien se ha ido de la casa está abierta a ambos, hombre y mujer, en virtud del carácter indisoluble del matrimonio.

Sin embargo, y en esto vuelve a errar Pateman, nunca ha negado Kant que todos ellos sean personas: siervos y señores; mujeres, niños y empleados domésticos, todos ellos son personas. También los *alieni iuris*, o los sujetos de derecho ajeno –incluidas, por cierto, las mujeres, pero también los siervos y siervas de la casa (*subiecti domestici*)–, son personas, aunque carecen de derechos políticos o civiles propios, justamente por ser *subiecti*: esto es, sujetos, sometidos o dominados, por ser los que ocupan los lugares subalternos. Y aunque es verdad que Kant no otorga a las mujeres "personalidad jurídica" o capacidad jurídica propia, eso no significa sin más considerar que no son personas. El asunto es más complejo.

Es cierto que Kant, como Rousseau, Hegel y otros muchos, estaba convencido de que las mujeres son naturalmente inferiores a los hombres en capacidades. Verdad es también que Kant consideró que la mujer era, por naturaleza, una "eterna menor de edad" (*unmündig*), lo que significa, bien se sabe, que nunca alcanzaría la plena emancipación o mayoría de edad. Pero no son éstos los fundamentos que esgrime para negarles a las mujeres derechos político-civiles (lo que no significa que su antropología no sea prejuiciosa, abierta todo lo más a una contrastación empírica pueril y provinciana). En punto a derechos civiles y políticos, las mujeres están en condiciones muy similares a la de los siervos (varones) de la casa, si bien como esposas tienen el privilegio de perte-

26. Para el tema de la virtud y sus componentes de clase en Aristóteles y en la tradición republicana occidental, cfr.: Doménech, Antoni, *El eclipse de la fraternidad*, Barcelona, Crítica, 2004, particularmente el Capítulo II.

necer al núcleo de la *familia*, junto con los hijos menores y el esposo, lo que no es el caso de los siervos y siervas.²⁷

Ahora bien, todos ellos –mujeres, menores y siervos– son para Kant personas, y por lo mismo, “internamente” libres, porque éste es un derecho imprescriptible por ser natural. La libertad innata –y correlativamente, la igualdad innata– son, para Kant, atributos inseparables de la persona, aunque persona no es equivalente a ciudadano, y aunque la ciudadanía plena requiera de una condición adicional, la de ser también materialmente independiente (es ésta la *Selbständigkeit*, el tercer requisito de la ciudadanía, con la que Kant reemplazó a la fraternidad de la tríada revolucionaria francesa, consciente de que la divisa ilustrada “fraternidad”, implicaba la inundación democrática de la sociedad civil por parte de quienes estaban sometidos a todo tipo de dominación, incluido el yugo patriarcal).²⁸

Kant, como gran parte del iusnaturalismo moderno, aceptó la idea de unos derechos naturales, independientes de la sociedad civil o política, y

27. Kant utiliza una distinción, común en el XVIII pero *no* antes, entre la casa y la familia. La casa es una unidad de producción y consumo. A la familia –*familie*, un galicismo incorporado al alemán moderno–, pertenecen los padres y los hijos menores de edad. Ellos se emancipan o, lo que es lo mismo, llegan a ser *sui iuris*, cuando pueden mantenerse por sí mismos (y ello no depende solamente de su mayoría de edad, sino de su particular constitución). Si no pueden mantenerse, quizá a causa de su particular constitución o falta de méritos, entonces no tienen más remedio que reingresar en el régimen doméstico, bajo otra relación jurídica con el *pater*, que es la misma que tiene el señor de la casa con sus siervos y siervas. *MdS*, & 30, pp. 104 (AA 282). Entonces, si bien las mujeres nunca logran ser mayores de edad, tampoco sería prudente decir, como lo hace Pateman, que los varones logren emanciparse por el sólo hecho de cumplir la edad, porque también necesitan ser *sui iuris* en el sentido material, lo cual significa no depender de otros para vivir. Solamente los *sui iuris* son política y civilmente libres, pueden celebrar contratos sin necesidad de enajenar su libertad o lo suyo interno, porque poseen algo (para ellos) exterior, y porque están en condiciones de celebrar contratos libres. Para la historia del concepto “familia” en Alemania: Brunner, Otto, Conze, Werner, Koselleck, Reinhart: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, la voz “Familie”, Klett-Clotta, Stuttgart, 1998, 4 ed.

28. Para el tema de la fraternidad vista de un modo original e históricamente situada, véase: Antoni Doménech, *El eclipse de la fraternidad*, op.cit.

eso le permitió atribuir libertad incluso al *subiectum*, al “sujeto”, a los sometidos o subalternos. Y por esta misma razón se pudo permitir la licencia de considerar –mediante esta *fictio iuris*– que si bien todo aquel que no esté capacitado para conservar su existencia mediante su propia actividad, y, por eso mismo, se vea forzado a ponerse a las órdenes de otros para vivir, carece de personalidad civil o política y no tiene derecho a voto, siendo simplemente un ciudadano pasivo; sin embargo, esta dependencia, no mengua su libertad e igualdad como personas. Mujeres y siervos no son ciudadanos (*activos*), pero no por ello dejan de ser personas.

Ahora bien, ¿cómo es posible que quien es lo “suyo” de otro, sea al mismo tiempo una persona libre? ¿Cómo entender que el derecho doméstico no viole el derecho innato de todos los hombres? En punto al derecho doméstico, Kant ofrece algunos argumentos, ceñidos al tema, para explicar por qué no existe tal violación. Veamos cómo lo hace.

II.iii Dos argumentos de Kant

Kant intenta probar: 1) (apartándose de la tradición iuscivil romana) que los siervos también celebran contratos, aunque de un carácter muy particular; y 2) que todos –el *pater familias*, su mujer, los hijos menores y la servidumbre–, tienen un fin común moralmente necesario –el mantenimiento del régimen doméstico–, que este fin crea deberes y derechos especiales, y que esos deberes y derechos especiales están amparados por una ley natural permisiva, que tolera su existencia, aunque, posiblemente, sin rendir la esperanza de que en el futuro el derecho familiar se modifique gradualmente, en función de los derechos inalienables de los hombres. Analicemos con cierto grado de detalle ambos argumentos, que considero concluyentes.

1. El derecho del dueño de la casa, el tercer título jurídico de la sociedad doméstica, es el que ejercita el *pater* sobre la servidumbre (*famulus*), que le pertenece como lo “suyo” o como un derecho real.²⁹ Sin embargo, y en lo que atañe a la materia, o:

29. Aquí se presenta un problema con el derecho real del dueño de la casa. Todo derecho real necesariamente surge a partir de un acto de adquisición originaria o de ocupación unilateral, que crea un derecho provisorio, sin el cual no es posible reconocer posteriormente un derecho perentorio. Kant no explica, sin

"al uso que puede hacer de estos cohabitantes de su casa, nunca puede comportarse como su propietario (*dominus servi*): porque sólo están en su poder por contrato, pero es en sí mismo contradictorio -es decir, nulo o inválido- un contrato por el que una parte renuncia a su entera libertad en beneficio del otro, por tanto, deja de ser persona..."³⁰

El contrato matrimonial, recordemos, estaba casi exclusivamente limitado al uso recíproco y exclusivo de los órganos sexuales, y era moralmente necesario, porque el goce sexual sin posesión recíproca, es una forma de enajenación de la personalidad. Algo similar ocurre con el contrato entre los siervos y el señor de la casa. No puede ser vitalicio, ni puede consistir en alienar la libertad (interna), pues de este modo la persona dejaría de serlo y ni siquiera podría cumplir con lo contratado. Pero, a diferencia de los contratos entre quienes son plenamente libres e iguales, que dan lugar a derechos personales,

"no se trata de un simple arrendamiento salarial (*locatio conductio operae*), sino de la entrega de la propia persona para formar parte de las posesiones del dueño de la casa, en un arrendamiento personal (*locatio conductio personae*) que difiere de aquel arrendamiento en que el siervo se presta a *todo lo permitido* que afecte al bien de la casa y no se le encomienda un trabajo reservado y específicamente determinado; en lugar de esto, el que ha sido contratado para un trabajo determinado (artesano o jornalero) no se entrega a sí mismo a lo suyo de otro y no es tampoco, por lo tanto, un componente de la casa."³¹

La diferencia que Kant traza entre los dos tipos de prestaciones o contratos no puede ser más clara. Sólo quien tiene la independencia material asegurada, porque posee algo para enajenar -bienes o actividades (libres)- puede celebrar contratos de obras y reservarse lo suyo, su libertad. Pero quien no es materialmente independiente, no tiene

embargo, en qué consiste esa "adquisición originaria" de la servidumbre por parte del señor, que posteriormente le otorgaría un título jurídico de posesión (*Besitz*) o de uso (*Gebrauch*). Y no puede tratarse de la simple superioridad natural de los hombres, puesto que el *famulato* está compuesto tanto por hombres como por mujeres.

30. *MdS*, & 30, pp. 105 (AA 283).

31. *MdS*, Apéndice, 3, pp. 203 (AA360-361).

otra posibilidad que celebrar contratos de servicio, entregar, como asalariado, su propia persona para formar parte de las posesiones del otro. Kant se aparta aquí de la tradición iuscivil republicana romana, porque, a diferencia de ella, cree que el uso del siervo que hace el dueño de la casa no lesiona la personalidad del primero; y esto es así por dos razones: i) porque conserva un resto (supuestamente cristiano) de libertad subjetiva y ii) porque supone que el fin que *ambos* persiguen (el señor y el siervo), es un fin *moralmente necesario*, puesto que la casa es una *comunidad* en la que todos -mujeres, hijos, siervos y señor- cooperan para lograrlo.³²

Pero, ¿cuál es ese fin moralmente necesario que legitima el uso de siervos y siervas por parte del dueño de la casa? Si mi interpretación del texto es correcta, ese fin no es otro que el mantenimiento del régimen doméstico: "el bien de la casa", y estas relaciones de subordinación son propias de su estructura institucional interna. Y eso explicaría que tal tipo de adquisición deba estar protegida por una "ley permisiva natural". En las próximas páginas procuraré explicar esta idea.

2. De lo que va dicho se desprende que el derecho personal de carácter real es un título jurídico "extraño", válido para la esfera doméstica y solamente para ella, y protegido por una ley permisiva natural. Pues bien, ¿qué es lo que permite esa ley? ¿Qué es lo que con ella se trata de proteger? Y ¿por qué se necesita un "permiso, para este tercer tipo de adquisición?

Entre la publicación de la *Paz perpetua* en 1791 y de la *Metafísica de las costumbres* en 1798, Kant maduró una noción de ley permisiva, que progresivamente se fue apartando del concepto que tradicionalmente habían manejado los juristas y los politólogos iusnaturalistas, para quienes

32. *MdS*, Apéndice, 3, pp. 201 (AA 359). En la tradición iuscivil republicana, en cambio, los contratos de servicios fueron siempre vistos como contratos sospechosos, y quien se sometía a ellos, en calidad de asalariado, como alguien *no genuinamente libre*, en cualquier sentido de libertad. El derecho civil romano -y en su estela, toda la tradición republicana, antigua y moderna- tendió a ver al trabajador asalariado como lo había visto Aristóteles: como un "esclavo a tiempo parcial" (*Política*, 1260A-B). La idea de Marx de que el trabajador asalariado es el "esclavo moderno" hunde sus raíces en esa antiquísima tradición ética y jurídica.

lo permitido no era otra cosa que lo moralmente indiferente. Ya en la Introducción a la *Metafísica de las costumbres*, Kant se separa de esta tradición y de sus propias convicciones anteriores al decir que si hubiera una ley permisiva, ella no se aplicaría a acciones indiferentes, puesto que para una acción semejante no se precisaría ninguna ley especial.³³

No me interesa seguir aquí todos los espinosos vericuetos del concepto kantiano iusnaturalista de ley permisiva,³⁴ una de cuyas definiciones es: "*lex permissiva* es la ley, por medio de la cual algo prohibido por la ley civil es permitido por la ley natural".³⁵ Sin embargo, como señala certeramente Brian Tierney, las aplicaciones específicas de la ley permisiva, que el mismo Kant realiza, casi nunca se acomodan a esa definición.³⁶ Como habremos de ver, tampoco podría ser ésta la definición de ley permisiva natural en la que encuentra refugio el derecho personal de carácter real.

En la *Paz Perpetua* hay un texto muy sugestivo sobre la función jurídico-política de la ley permisiva, que dice lo siguiente:

"¿Existen 'leyes permisivas' de la razón pura, además de los mandatos y de las prohibiciones?. Es cosa que muchos han puesto en duda, no sin motivo. En efecto, las leyes en general contienen el fundamento de la necesidad práctica objetiva de ciertas acciones; en cambio, el permiso fundamenta la

33. *MdS*, Introducción IV, pp 29 (AA 233).

34. Remito para ello a los textos de Reinhard Brandt y Brian Tierney ya citados, y al artículo de Maximiliano Hernández: "Ley permisiva y realidad del derecho en Kant", en Aramayo, R. Y Oncina, Faustino, *Ética y antropología*, op.cit, pp. 143-164. Es interesante la crítica que Hernández realiza a la posición de Brandt, sobre el papel de la ley permisiva kantiana desde el punto de vista político, y su supuesta cercanía con la prudencia conservadora en la codificación prusiana de la *Allgemeine Landrecht* (1794).

35. Kant, Immanuel *Vorarbeiten zur Tugendlehre*, XXIII, 335.

36. Por ejemplo, la ley que permite utilizar la fuerza para salir del estado de naturaleza y entrar en un estado civil, no puede ser prohibida por el derecho civil, porque éste no existe en estado de naturaleza; o la ley que permite una adquisición original unilateral de la tierra, que también es previa al estado civil. En este caso, en realidad, se trataría de una ley natural que se enfrenta a otra, a saber, la libertad de todos de acuerdo con una ley universal, y la necesidad de limitar arbitraria y provisionalmente esa libertad, para tomar posesión en el estado de naturaleza, cosa que, en última instancia, permitiría la concreción de la libertad externa.

contingencia práctica de ciertas acciones. Una *ley permisiva*, por tanto, vendría a contener la obligación de realizar un acto al que nadie puede ser obligado; lo cual, si el objeto de la ley tiene en ambas relaciones una misma significación, sería una flagrante contradicción. Ahora bien; en la ley permisiva de que nos ocupamos, la prohibición se refiere exclusivamente al modo *future* de adquirir un derecho (por ejemplo, la herencia), y, en cambio, el levantamiento de la prohibición, o sea, el permiso, se refiere a la *actual* posesión. Esta última, al pasar del estado de naturaleza al estado civil, puede seguir manteniéndose, por una ley permisiva del derecho natural, como posesión putativa, que si bien no es conforme a derecho es, sin embargo, una *posesión honrada...*"³⁷ (El subrayado es mío)

La diferencia entre una posesión putativa (reputada o tenida por legítima) y la posesión conforme a derecho de la *Paz perpetua* es análoga a la diferencia entre posesión provisional y posesión perentoria de la *Metafísica de las Costumbres*. En ambos casos, y para permitir el paso de la una a la otra, Kant introduce el concepto de "ley natural permisiva". Esta ley permite ciertos títulos jurídicos de propiedad presentes o incluso heredados, por ejemplo, la adquisición originaria del suelo, o las relaciones de dominio y propiedad dentro de la familia. Y ambos derechos de propiedad adquiridos –bien lo sabe Kant– restringen la libertad natural innata de los hombres. El primero, porque les impone una obligación –abstenerse de usar una parcela de tierra–, obligación que antes no tenían, y que brota de un acto de ocupación unilateral.

El segundo, porque conspira contra el derecho innato a la libertad, entendida como independencia respecto del arbitrio coercitivo de otro. En estos dos casos, entonces, la ley permite ciertos títulos jurídicos que estarían prohibidos por el derecho natural, porque atentan contra la libertad innata. En el caso de la adquisición originaria del suelo, la permisión se realiza hasta que una voluntad legisladora universal decida sobre la legitimidad de ese derecho y lo convierta en perentorio o definitivo, siempre que no atente contra la libertad de todos. En el segundo, en el derecho doméstico, en cambio, la permisión se legitima en virtud de un fin *moralmente necesario* (el bien de la casa).³⁸

37. Kant, Immanuel, *Zum ewigen Frieden*, Akademie Textausgabe VIII, Walter de Gruyter, Berlín 1968, pp. 348. Versión castellana de Rivera Pastor, *La Paz Perpetua*, Madrid, Espasa Calpe, 1972, pp. 99.

38. Discrepo aquí de la interpretación de Maximiliano Hernández Marcos,

Si bien, como con acierto señala Hernández Marcos en el artículo sobre la Ley permisiva citado anteriormente, el derecho doméstico no es simplemente derecho provisional, sino también racional (recordemos que ésta es la razón por la cual, cuando alguno de los miembros de la casa se ha ido o ha sido sustraído, puede ser reclamado como lo suyo, aún si en ese momento no estuvieran en poder (*tenencia*) de quien los reclama), hay claros indicios para sospechar que Kant consideraba que era un título jurídico destinado a desaparecer. Pero si esto es así, entonces carece del carácter atemporal de un derecho racional y *a priori*.

El primer y más claro indicio de ello, es que Kant tuvo necesidad de blindar ese derecho extraño mediante una ley natural permisiva que le ofreciera protección. Mas ¿qué protege esa ley? Protege –repárese bien en ello– un derecho racional que viola el derecho natural a la libertad e igualdad innatas de las personas. ¿Por qué lo protege? Porque es el modo de regular jurídicamente una institución –la esfera de la “sociedad” doméstica o *domus*–, que Kant todavía supone moralmente necesaria, y jurídicamente independizada de la esfera institucional de la sociedad civil o política. No obstante, esa la ley permisiva protege el derecho vigente en el presente, pero en espera de una *reforma*, de acuerdo con la ley de la libertad de cualquier otro según una ley universal. Recordemos que, para Kant, el permiso se aplica a la situación presente, y la prohibición tiene puesto ese objetivo en el futuro.

El segundo indicio nos lo da el hecho de que Kant se sirviera de una metáfora con connotaciones temporales para nombrar a “ese título jurídico extraño”. Estrella fugaz o *mirabilis*, algo nuevo en el universo jurí-

en el trabajo antes citado. Siguiendo a Brandt, Hernández hace una distinción entre los tres tipos de derechos de propiedad adquiridos: real, personal y personal-real y muestra una asimetría en el tratamiento kantiano de la ley permisiva entre el primero y los dos siguientes títulos. Su hipótesis es que en el derecho contractual y en el derecho personal de tipo real, la restricción a la libertad innata por parte del arbitrio de los demás se legitima por la *reciprocidad* y, por tanto, en virtud de su adecuación a las condiciones formales (libertad e igualdad) de derecho innato, cosa que no ocurre con el derecho real. No creo que su interpretación sea correcta para el derecho personal de carácter real, puesto que Kant dice, expresamente, que la condición de la legitimidad del uso de las personas en la *domus* es el fin moralmente necesario. Y finalmente, ese fin no es otro que el bien de la casa. *MdS*, Apéndice 3, pp. 201.

dico, pero destinado a desaparecer, antes o después. Finalmente, Kant no se expide sobre la fugacidad o el brillo de incierta periodicidad de la estrella jurídica, pero, sin embargo, ese carácter histórico-temporal del derecho doméstico, lo acerca más a un derecho provisorio que a uno perentorio, cosa que se entiende, si nos percatamos de que Kant, además de defender una ley de familia con sus relaciones de subordinación, también fue un vehemente admirador de las conquistas de derechos humanos universales por parte de la República revolucionaria francesa.

Y el tercer indicio: Kant estaba persuadido de que la ley de igualdad y libertad naturales era el criterio para juzgar la legitimidad de las leyes positivas, que los ciudadanos activos votan en la vida civil o política, y, también, de que esta ley proveía, además, la pauta para un impulso de las reformas necesarias, a fin de que paulatinamente todos los hombres fueran ciudadanos activos, y no simples componentes pasivos del orden civil o de la república. Para que eso fuera posible, era imperioso que todos los seres humanos (varones) se liberaran de las tutelas y se convirtieran en mayores de edad, lo cual significa salir de la esfera doméstica e incorporarse como ciudadano de derecho propio a la vida política. En lo que afecta a las mujeres, por cierto, debido a la supuesta inferioridad de su condición natural, habrían de seguir siendo las eternas menores.

III Conclusión

Kant, como Jefferson, y como toda la tradición histórica republicana escrita que arranca de Aristóteles, aceptaba como infranqueable la división entre la sociedad civil y la sociedad doméstica, entre el *oikos* y la *koinonía politiké*, entre la *domus* y la *res publica* o *societas civilis*; entre lo que siglos después Montesquieu llamaría la *loi de famille* y la *loi civil*. En cambio, Kant –siguiendo a Locke y a Rousseau– no aceptó la distinción de Montesquieu entre la “ley política” y la “ley civil”. Prueba de ello es que en los §§ 45 y 46 de la *MdS*, todavía utiliza los conceptos de estado, *civitas* y *societas civilis* como sinónimos.

Las consecuencias políticas de la distinción de Montesquieu –la ley civil y la ley política– fueron la escisión normativa de la esfera de la propiedad y de la libertad, siendo la última el lugar propio de la política (la monarquía absoluta), y la primera, la esfera del interés y la pro-

piedad privadas, así defendidas de la *loi politique*, es decir, de las interferencias del monarca. Según las propias palabras de Montesquieu:

"los hombres se gobiernan por diversas clases de leyes: por el derecho natural; por el derecho divino... por el derecho político particular, que concierne a cada sociedad; ...por el derecho civil de cada sociedad, por el cual un ciudadano puede defender sus bienes y su vida contra cualquier otro ciudadano; finalmente, por el derecho doméstico, fundado en la división de la sociedad en diversas familias, las cuales necesitan un gobierno particular"³⁹ (El subrayado es mío)

La leyes políticas asegurarían la libertad (del monarca absoluto); y las civiles, la propiedad (de los propietarios, y su libertad dentro de su propiedad). Y, según pensaba Montesquieu, no hay que decidir según las leyes (políticas) de la libertad —el imperio de la ciudad— aquello que debería decidirse de acuerdo con las leyes (civiles) de la propiedad. La libertad del ciudadano (súbdito) pertenece al imperio de la ciudad, y está escindida del ámbito civil de la propiedad de los bienes. Es más, incluso cuando se trata de asegurar el bien público, nunca es legítimo privar a un particular de sus bienes mediante la aplicación de una ley o reglamento político, sino que invariablemente la ley civil debe triunfar frente a cualquier ingerencia.

Kant, por el contrario, siempre entendió que debía existir un control político-civil de la propiedad, porque ese control permitía garantizar la libertad de todos, siendo así que la propiedad y la libertad son dos conceptos esencialmente conectados. Por esa misma razón, se negó a considerar al derecho de propiedad como un derecho innato o natural, alineándose en este punto, con el ala izquierda de los revolucionarios franceses.

Sin embargo, el aceptar la distinción entre la sociedad civil y la doméstica —siendo la sociedad civil todavía para él sinónimo de política— era equivalente a admitir la existencia de una esfera de dominio patriarcal-patrimonial, que estaba sustraída del poder político-civil, porque en esa esfera había "títulos jurídicos" que no existían sino dentro de la "sociedad" doméstica. Y en este punto, claro es, está con Montesquieu, y

en realidad, con la tradición histórica republicana que, antes de Robespierre, aceptó siempre como la cosa más natural del mundo la separación total de la esfera civil y de la esfera doméstica, o lo que viene a ser lo mismo, la imposibilidad de "civilizar" el *oikos* y la *domus* emancipando al grueso de las clases subalternas que viven por sus manos.

Podría decirse que —excepción hecha del dueño de la casa o del *pater familias*— los miembros de la sociedad doméstica carecen de derechos cívico-políticos, puesto que justamente son sujetos de derecho ajeno (*alieni iuris*). La mujer, los hijos menores y los siervos no pertenecen como componentes activos a la sociedad civil-política; son sus simples componentes pasivos y, como tales, no tienen derecho a voto. La capacidad jurídica de los componentes de la casa, a excepción del *pater familias*, se limita a celebrar (seudo) contratos, que están legitimados porque tienden a la realización de un fin moralmente necesario: el mantenimiento de la casa. La única restricción que les añade, en función de preservar un mínimo de la libertad innata, es que no sean a perpetuidad.

A diferencia de Aristóteles, los miembros de la casa no son para Kant esclavos; son sujetos naturalmente libres e iguales como *hombres*, aunque dependen de la voluntad del señor y son (*materialmente*) desiguales. Tienen que ser mandados, protegidos, y, por tanto, carecen de independencia civil. Su existencia es, por así decirlo, sólo de inherencia, como ha dicho Kant, trazando una analogía con la relación entre la sustancia y sus accidentes.⁴⁰

Esta libertad *del hombre*, sin embargo, no es la libertad del leñador, ni la libertad del sirviente, ni la de la mujer o del herrero de la India, ni siquiera la del preceptor doméstico (trabajo que Kant desempeñó durante años); es la libertad de la "persona abstracta" o del "hombre en general"; la de todos los hombres e, inclusive, la de las eternas inmaduras.

Esta *fictio iuris* —propia del derecho natural— le permitió reconocer, al mismo tiempo, un concepto de libertad (subjettiva, es decir, de los "sujetos" o sometidos) inalienable, independiente de todo acto jurídico, que le corresponde a cada uno por "naturaleza"; y también fundamentar (jurídicamente) la existencia de un instituto —la "sociedad" doméstica— entendida, ésta, como una relación legal, cuya esencia no radica en tratar a las personas como (*meras*) cosas, en todos sus aspectos, pero que, sin embargo, permite poseerlas y proceder con ellas, en muchas relacio-

39. Montesquieu, *El espíritu de las leyes* (versión castellana y nota de Siro García del Mazo), Madrid, Victoriano Suarez, 1906, Libro XXVI, Capítulo I.

40. *MdS*, & 46, pp. 144 (AA 315).

nes, como cosas (*Sachen*). Este "residuo" de personalidad innata (*de libertad innata*) es, entonces, compatible con la inexistencia de personalidad civil. Y si bien Kant sostuvo que esa libertad debería ser considerada como un criterio para examinar la validez de la legislación positiva –legislación, ésta, que siempre debería tender a la paulatina realización de la libertad e igualdad naturales–, indiscutiblemente no alcanzó a dar el paso decisivo. El que sí dio, y con firmeza, el republicanismo consecuentemente democrático de los jacobinos: exigir la emancipación de los pobres no libres (civilmente), sujetos a una antigua ley de familia, e incorporarlos plenamente a la sociedad civil de libres e iguales (es decir, recíprocamente libres).

Para concluir: es verdad que Kant aún aceptaba la separación entre la sociedad civil y la comunidad doméstica como esferas regidas por leyes distintas; es verdad que reconocía la existencia de derechos de propiedad que no tenían otra explicación que la justificación del dominio patriarcal-patrimonial de la familia. Sin embargo, hay indicios y hay metáforas –la *stella mirabilis* y la ley permisa–, que invitan, si no obligan, a pensar que el ardiente defensor de los derechos imprescriptibles de los hombres buscaba herramientas jurídico-políticas para diluir esa injusta separación entre lo familiar y lo cívico-político. Si hubiera podido concretar verdaderamente ese paso, en lugar de simplemente trazar un esbozo, entonces, y sólo entonces, se habría cumplido su sueño ilustrado: lograr la "mayoría de edad" para todos los humanos, sin distinción de clase o de sexo, lo cual no significa otra cosa que incorporar a las clases domésticas y subalternas a la vida civil de los plenamente libres e iguales.

Universidad Nacional de La Plata (Argentina)
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

ABSTRACT

In the "Clarificatory Remarks on the Metaphysical Principles of the Doctrine of Right," which were published as an appendix to the second edition of the *Metaphysics of Morals* (1798), Kant wanted to justify a type of right that he considered to be a "new phenomenon in the legal firmament:" the domestic right or personal right of a real kind (*dinglich*). This is the right to possess an external object as a thing but to use it,

nevertheless, as a person. But how is it possible to think that human beings are free and equal by nature, but that some – especially servants – can be considered as "theirs of the *pater familias*" (*das Gesinde gehört zu dem Seinen des Hausherrn*) and that this title can have legal validity? This complex topic, which in my opinion is very interesting and has not received sufficient attention, has a number of ramifications that will be discussed in the present paper.

Desarrollo Económico

Revista de Ciencias Sociales

COMITÉ EDITORIAL: Juan Carlos Torre (Director), Carlos Acuña, Luis Beccaria, Mario Damill, Juan Carlos Korol, Edith Obschatko, Fernando Porta, Juan Carlos Portantiero, Getulio E. Steinbach (Secretario de Redacción).

ISSN 0046-001X

Vol. 45

Julio-setiembre de 2005

Nº 178

SANDRINE LEFRANC: Las políticas del perdón y de la reconciliación. Los gobiernos democráticos y el ajuste de cuentas con el legado del autoritarismo.

MARIO DAMILL, ROBERTO FRANKEL Y MARTÍN RAPETTI: La deuda argentina: historia, *default* y reestructuración.

LUIS BECCARIA, VALERIA ESQUIVEL Y ROXANA MAURZIO: Empleo, salarios y equidad durante la recuperación reciente en la Argentina.

ANA MARÍA MUSTAPIC: Inestabilidad sin colapso. La renuncia de los presidentes: Argentina en el año 2001.

FERNANDO GROISMAN Y ADRIANA MARSHALL: Determinantes del grado de desigualdad salarial en la Argentina: un estudio interurbano.

INFORMACIÓN DE BIBLIOTECA

INFORMACIÓN INSTITUCIONAL

Desarrollo Económico es indexada, con inclusión de resúmenes, en las siguientes publicaciones: *Current Contents* (Social Science Citation Index, Institute for Scientific Information); *Journal of Economic Literature* (American Economic Association); *Sociological Abstract* (Cambridge Scientific Abstracts); *International Bibliography of the Social Science* (British Library of Political and Economic Science y UNESCO); *Clase* (UNAM, México); *Hispanic American Periodicals Index* (HAPI, Universidad de California, Los Angeles). También en otras ediciones de carácter periódico y en volúmenes especiales nacionales e internacionales, así como en índices en versión electrónica.

DESARROLLO ECONÓMICO - Revista de Ciencias Sociales es una publicación trimestral editada por el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Suscripción anual: R. Argentina, \$ 60,00; Países limítrofes, U\$S 68; Resto de América, U\$S 74; Europa, U\$S 76; Asia, África y Oceanía, U\$S 80. Ejemplar simple: U\$S 15 (recargos según destino y por envíos vía aérea). Más información en: desarrollo@ides.org.ar, o disponible en el Web site: www.ides.org.ar. Pedidos, correspondencias, etcétera, a:



Instituto de Desarrollo Económico y Social
Aráoz 2838 • C1425DGT Buenos Aires • Argentina
Teléfono: 4804-4949 • Fax: (54 11) 4804-5856
Correo electrónico: desarrollo@ides.org.ar

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXXI Nº 2 (Primavera 2005)

REVOLUCIÓN, DISCONTINUIDAD Y PROGRESO EN KANT

Revolución copernicana y revolución *asintótica* en la filosofía crítica

Francisco Naishtat

I

En este trabajo nos proponemos examinar el contraste entre dos registros de la noción de revolución en la obra de Kant; uno tiene como punto de partida su gnoseología, pero se expande al conjunto del sistema crítico: se trata del registro definido por la *revolución copernicana*, es decir, de una "revolución total"¹ en el modo de pensar, mediante el cual sólo conocemos *a priori* en las cosas lo que hemos puesto en ellas.² Este uso kantiano de la revolución copernicana quedó formulado programáticamente para la metafísica desde el segundo prefacio de *La crítica de la razón pura* (1787), según el ejemplo de la conformación científica de las disciplinas sistemáticas del conocimiento teórico (Lógica, Matemática y Física), pero servirá a Kant de modelo para pensar la innovación decisiva que la Crítica introduce en los otros dominios de la reflexión trascendental: la moral, la estética e incluso la filosofía de la historia. El plano de la revolución copernicana pertenece en verdad a la

1. En su célebre prefacio a la segunda edición de la Crítica (1787) Kant escribía: "La obra de la Crítica de la razón pura especulativa consiste en la tentativa de cambiar el método hasta aquí seguido en la metafísica, y realizar de este modo una *revolución* semejante a la que han experimentado la física y geometría", Kant, I., *Crítica de la razón pura*, trad. esp. J. del Perojo y J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1960, p. 159 (la bastardilla es nuestra). La expresión de Kant es en verdad "...eine gänzliche Revolution..." ("una revolución total..."), KrV, B XXII.

2. I. Kant, *Ibid*, p. 157.

historia de la razón pura, quedando constituido por la conformación del sistema crítico.³

El otro registro de la noción de revolución pertenece a la historia mundial (*Weltgeschichte*): se trata de las revoluciones políticas del s. XVIII que desempeñaron un papel crucial en la reflexión kantiana. Estos acontecimientos históricos, como la Revolución francesa, son pensados por Kant no ya como un cambio total en la historia humana, semejante al corte que instituye la revolución copernicana en la historia de la razón pura, sino más bien como un paso en una marcha infinita y no exenta de retrocesos, idealmente *regulable*, pero no empíricamente *constituible*, a partir de la perspectiva crítica de una *respublica noumenon*, es decir, de la institución del derecho republicano de alcance cosmopolita. Mientras que en el plano de la historia de la razón pura la noción de revolución copernicana remite a un giro actual y acabado, en el terreno de la historia mundial, las revoluciones sólo cobran sentido desde una perspectiva virtual e inacabada, provista por la noción de progreso en la escala de la historia general mundial (*allgemeine Weltgeschichte*). Siguiendo una propuesta de R. Rodríguez Aramayo,⁴ podemos llamar re-

3. La existencia en Kant de una *historia de la razón pura* es algo que no sólo se pone escuetamente de manifiesto en el último capítulo de la Crítica, KrV A 852/B 880, sino que es desplegado por Kant en *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolf*, editado póstumamente por Rink en 1804. Kant pretende establecer aquí *a priori* los jalones de una historia de la razón pura, a través de las tres etapas del pensamiento, es decir, el dogmatismo, el escepticismo y el criticismo; véase Kant, I., *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolf* (1804), Madrid, Tecnos, 1987.

4. Extraigo el término del Estudio Preliminar que Rodríguez Aramayo realizó a la edición en español del texto de Kant *En torno al tópico: "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"* (1793); escribe este autor: "Una cosa es que situado en la lógica inexorable del discurso jurídico no reconozca un presunto derecho a rebelarse contra las tiranías y otra muy distinta que toda la filosofía práctica de Kant no presuponga una verdadera revolución, tanto en el orden moral como en el político, pese a que se trate de una empresa que resulte asintótica para sus agentes. Aunque las ideas encarnen una perfección que se sabe inalcanzable, nuestra tarea ética es la de aproximarnos asintóticamente hacia ese horizonte de utopías ucrónicas. (...). Desde luego, esa fue la misión que Kant impuso a su propia metafísica: la de promover una "revolución asintótica" mediante su teoría preñada de metas prácticas", Rodríguez Aramayo, R., en Kant I., *Teoría y Práctica*, Madrid, Tecnos, pp. XXIII-XIV, 1993.

volución *asintótica* a esta segunda acepción del término revolución, entendiendo que aquí no se trata ya de un corte actual e irreversible, sino de la marcha sinuosa y total de la historia humana, bajo una perspectiva de progreso que está sostenida no solamente en la intervención consciente de los hombres, sino también en una *astucia de la naturaleza*.⁵

La existencia en Kant de estos dos usos diferenciados del término revolución no nos plantearía antinomia ni contradicción genuinas, sino meramente un efecto de polisemia, subsanable mediante la debida aclaración del contexto de discurso. De hecho, los comentadores que se dedican al análisis de la revolución copernicana se han concentrado mayormente en la primera Crítica o en las obras gnoseológicas y metafísicas de Kant, mientras que aquellos que se han interesado por su noción histórica de revolución, se consagraron a su filosofía de la historia, su filosofía política o su filosofía del derecho. Pero también hay quienes han cruzado en Kant los planos de la historia de la razón y de la historia mundial, intentando pensar las preguntas generadas por el hiato conceptual correspondiente.⁶ Sin embargo, una mirada más atenta no

5. Tomamos aquí « astucia de la naturaleza » de la expresión « ruse de la nature » que Eric Weil emplea para comentar el artículo 4 de *Idea de Historia Universal en sentido cosmopolita*: « C'est donc une sorte de ruse de la nature –ou de la Providence– qui fait que l'homme accède, malgré lui, à la liberté morale : l'antagonisme de la sociabilité insociable en est l'outil et le moyen », Weil, E., *Problèmes kantians* (1970), París, Vrin, p. 118, 2ª ed., 1990 ("Es pues una suerte de astucia de la naturaleza- o de la Providencia- que hace que el hombre acceda, a pesar suyo, a la libertad moral: el antagonismo de la sociabilidad insociable es su herramienta y su medio"). Como señalan Y. Yovel y otros comentadores de Kant, aun cuando la figura kantiana de la *insociable socialidad* (*ungesellig Geselligkeit*) y otras tantas expresiones de *Idea*...evoquen el operador hegeliano de la astucia de la razón (*List der Vernunft*), estas figuras no están investidas en Kant de la carga hegeliana del sujeto de la historia, que se autorrealiza dialécticamente mediante la *Aufhebung* de la naturaleza, ya que en Kant la dualidad inherente a la finitud humana y el conflicto correspondiente entre la razón moral y las máximas egoístas permanece abierto en toda la línea de la historia, sin que asome un horizonte de reconciliación final. De allí que « astucia de la naturaleza » sea aquí una expresión más apropiada que « astucia de la razón ». Véase Yovel, Y., *Kant et la philosophie de l'histoire* (1980), París, Vrin, p. 117, 1989. Asimismo, el más reciente Richard Bernstein, *El mal radical. Una indagación filosófica*, Buenos Aires, Litem, 2005, parte I, cap. 1, pp. 27-74.

6. Entre los estudios que han abordado este cruce en Kant entre la historia de la razón y la historia mundial, cabe señalar, entre otros, Yovel, Y., *Kant et la*

puede soslayar las preguntas que genera la existencia de estos planos: ¿Por qué la historia de la razón pura ofrece un contraste tan agudo con la historia mundial? ¿Por qué la revolución en la historia mundial asume un carácter inacabado y asintótico? ¿Existe algún impacto de la revolución copernicana en el decurso de la historia mundial? ¿No podría ser la historia de la razón también una historia sinuosa susceptible de contramarchas? Estas preguntas remiten a la relación en Kant entre la historia de la razón y la historia mundial, y nos parecen de una importancia considerable tanto desde lo que podríamos llamar "la dirección de ajuste" que va de la razón a la historia, es decir, la pregunta hegeliana *ante litteram* de si es racional la historia humana, como en la "dirección de ajuste" inversa, es decir, la pregunta kuhniana *ante litteram* de si la historia por así decir *interna* de la razón (en Kant *la historia de la razón pura*) es independiente de la historia externa (la historia mundial).⁷

II

Es conocido el sarcasmo de Bertrand Russell acerca de la revolución copernicana de Kant, según el cual «Kant would have been more accurate if he had spoken of a "Ptolemaic counter-revolution", since he put Man back at the centre from which Copernicus has dethroned him».⁸ Es

philosophie de l'histoire, París, Vrin, 1980; Booth, W. J., "Reason and History: Kant's Other Copernican Revolution", *Kant - Studien*, 74, vol.1, 1983, Berlín, Walter de Gruyter & CO., pp. 56-71; Lindstedt, D., Kant: «Progress in Universal History as a Postulate of Practical Reason», *Kant - Studien*, 90, vol.2, 1999, pp. 129-147; Rodríguez Aramayo, R., *Crítica de la razón ucrónica*, Madrid, Tecnos, 1992; Muglioni, J.-M., *La philosophie de l'histoire de Kant. Qu'est-ce que l'homme?*, París, Presses Universitaires de France, 1993; Gerhardt, V., «Kants koperikanische Wende», *Kant - Studien*, 78, vol. 2, 1987, pp. 133-152.

7. La noción de "dirección de ajuste" es de Searle, *direction of fit*, expresión con la que el filósofo de los actos de habla caracteriza las relaciones de la palabra y el mundo según los tipos de actos de discurso; véase Searle, J., *Expression and Meaning*, Massachusetts, Cambridge University Press, 1989. Asimismo las relaciones entre la *historia interna* y la *historia externa* de la ciencia son un tema hartamente debatido desde la teoría de las revoluciones científicas de Kuhn (1969).

8. "Kant habría sido más exacto si hubiera hablado de una "contrarrevolución ptolomeica", dado que puso nuevamente al hombre en el centro, del que

verdad que la analogía de Kant con Copérnico puede prestarse a la objeción de Russell, en el sentido de que si el giro copernicano consiste con Kant en poner la subjetividad del espectador en el centro de la constitución de la experiencia, entonces este planteo invertiría el movimiento por el cual, con Copérnico, la posición relativa del espectador al Sol se vuelve excéntrica. Sin embargo, hay por lo menos dos sentidos en los que la analogía puede salvaguardarse: a) el giro copernicano de Kant, como el *Revolutionibus* de Copérnico, choca contra la apariencia observacional y presupone la anteposición *a priori* de una pauta teórica que reconstruya esta experiencia según una orientación de la razón; b) más allá de la posición relativa del espectador y de su objeto, la revolución copernicana de Kant y el *Revolutionibus* de Copérnico comparten para Kant el carácter de una ruptura singular y única en la historia de la razón: la revolución copernicana es la institución de la era de la crítica en Kant, y es en Copérnico la autonomía de la razón en relación al dogma y al prejuicio de la observación bruta. Es esta línea de la analogía la que nos interesa particularmente aquí, la de una ruptura revolucionaria en la *historia de la razón*.

Existen por lo menos tres usos del término *revolución* que son familiares para Kant en el momento en que, en 1787, el filósofo de Königsberg autorrefiere el programa de la crítica en clave de revolución copernicana. Por una parte existía el sentido antiguo del término como la traslación circular completa de un astro alrededor de un espectador. Este es el sentido del *períforos* griego o del *revolutionibus* latino, la revolución de un astro.⁹

Por otra parte, empero, Kant estaba perfectamente familiarizado con el empleo apenas reciente de revolución como *ruptura* en la historia natural. Este es el sentido del término revolución que privilegia Buffon, ídolo de los enciclopedistas, cuando expone en su *Historia y teoría de la Tierra* (1749) «(...) et si nous pouvions rassembler tous les indices et tous les faits que l'histoire naturelle et l'histoire civile nous fournissent au sujet des révolutions arrivées à la surface de la terre, nous ne doutons pas que la théorie que nous avons donnée n'en devint bien plus

Copérnico lo había destronado", Russell, B., *Human Knowledge*, Nueva York, Simon and Schuster, 1948, p. 9.

9. Precisamente Ossianer publica póstumamente en 1543 la obra de Nicolás Copérnico bajo el título *De Revolutionibus Orbium Coelestium*.

plausible.»¹⁰ De hecho, Kant publica en 1755 (sin el nombre del autor) su *Historia natural y teoría general del cielo*¹¹ donde el título nos dice ya con claridad la perspectiva histórica que se asume acerca del universo, algo que no solamente hubiera sido apenas imaginable un siglo antes, sino que en muchos aspectos anticipa las teorías cosmológicas de la segunda mitad del siglo XX. Se trata de la hipótesis conocida como de Kant-Laplace, no por el hecho de que Kant la desarrollara junto al astrónomo francés, sino porque este último, cuarenta años después de la publicación cosmogónica de Kant, reformula en su *Exposition du Monde*,¹² con mayor éxito y repercusión que el filósofo de Königsberg, algunas de las hipótesis cosmogónicas kantianas acerca de la teoría de la formación de los cuerpos celestes a partir de una nebulosa primitiva. Kant había desarrollado en efecto en su *Historia natural y teoría general del cielo* esta orientación cosmogónica y la había aplicado tanto a los planetas como al Sol; por ejemplo, había escrito: "Es posible que no todos los cuerpos siderales hayan llegado a la formación definitiva; se necesitan siglos y tal vez miles de años hasta que un cuerpo sideral grande haya alcanzado un estado sólido de sus materias. Júpiter puede hallarse todavía en este proceso."¹³ Como señala Jacques D'Hondt,¹⁴ Kant ahonda con esto un abordaje histórico de la naturaleza que permite ahora conjugar la noción de revolución en clave de grandes rupturas y cambios naturales, acontecidos diacrónicamente, y no meramente como vueltas o retornos cíclicos.

10. "(...) y si pudiéramos reunir todos los índices y todos los hechos que la historia natural y la historia civil nos suministran en referencia a las revoluciones acaecidas en la superficie de la tierra, no cabe duda de que la teoría que hemos dado incrementaría su plausibilidad" Buffon, G., L., "Histoire et théorie de la Terre", in *Oeuvres Complètes*, París, 1853-1855, pp. 163-164, citado en Rey, A., « Révolution ». *Histoire d'un mot*, París, Gallimard, 1989, p. 79.

11. Kant, I., *Historia natural y teoría general del cielo. Ensayo sobre la constitución y el origen mecánico del universo, tratado de acuerdo a los principios de Newton*, Buenos Aires, Lautaro, 1946.

12. Véase Laplace, P., "Origen del sistema solar", en Apéndice a Kant, I., op. cit., pp. 184-196.

13. Ibid, p. 166.

14. D'Hondt, J., «Kant et la Révolution française», *Philosophie politique. Revue internationale de philosophie politique*, 2, París, Presses Universitaires de France, 1992.

El tercer uso del término *revolución*, que es en definitiva el uso determinante para entender cómo Kant percibe su revolución copernicana, es paradójicamente el uso político. Decimos "paradójicamente" porque habíamos anunciado *supra* que las revoluciones políticas son harina de otro costal, es decir, del plano *asintótico* de la historia, y no de una historia de la razón. Sin embargo, aunque las revoluciones políticas pertenecen de hecho a la historia mundial y no a la historia de la razón, las mismas encierran idealmente una pretensión instituyente y de un nuevo origen que provee a Kant una analogía para comprender la ruptura radical que su revolución copernicana entiende constituir en el plano de la historia de la razón pura. Con anterioridad a la Revolución francesa Kant estaba ya entusiasmado con la acepción instituyente del vocablo *revolución*, como lo estaba la Ilustración del s. XVIII, desde que los acontecimientos de Suiza, Holanda e Inglaterra eran interpretados en clave de revolución y no de mera rebelión o turbulencia. Hacia 1776-1777, bajo plena conmoción de la Independencia americana, Kant escribe en *Reflexiones* 1438, AK XV, 628, que "Las revoluciones de Suiza, Holanda e Inglaterra constituyen los acontecimientos más importantes de los últimos tiempos".¹⁵

La analogía de la revolución copernicana con esta dimensión de ruptura y de institución civil queda explicitada en el mismo pasaje del prefacio a la segunda edición en el que Kant introducía su noción de revolución copernicana cuando, refiriéndose a la metafísica, la compara con "un campo de combate (*ein Kampfplatz*) hecho expresamente para ejercitar en asaltos sus fuerzas, en donde nunca ha adquirido uno de los combatientes el más reducido terreno para edificar con alguna duración

15. Traducido por Rodríguez Aramayo, R., en *Antología de Kant*, Península, 1991, Madrid, fragm. 165. Este uso ya estaba consagrado por Rousseau, p.e. en el consabido pasaje del *Émile* (1762): «Os fiais del orden actual de la sociedad sin pensar que este orden está sujeto a revoluciones inevitables, y que os es imposible el prever y el prevenir lo que puede afectar a vuestros hijos. El grande se convierte en pequeño, el rico en pobre, el monarca en súbdito: ¿son tan raros los golpes de la fortuna para que podáis contar con que quedaréis exentos de ellos? Nos acercamos al estado de crisis y al siglo de las revoluciones. ¿Quién puede respondernos de lo que entonces os sucederá? Todo lo que han hecho los hombres, pueden destruirlo: no hay caracteres inevitables sino aquellos que imprime la naturaleza, y la naturaleza no hace ni príncipes, ni ricos, ni grandes señores». Rousseau, J. J., *Emilio o de la educación*, Madrid, Edof, 1985, pp. 222-223.

el fruto de su victoria".¹⁶ De esta manera, la revolución copernicana puede aparecer en analogía con un *estado civil filosófico*¹⁷ que pone fin a los conflictos de la razón con ella misma. Esta revolución no parece efecto de "muchas revoluciones" como es el caso en la historia mundial, sino que sigue los ejemplos de la matemática y la física "que hoy son lo que son, por efecto de una revolución en un solo momento hecha".¹⁸ En la metafísica, además, esto se combina con "una rara fortuna (*das seltene Glück*)"¹⁹ que la distingue de las demás disciplinas y que consiste, según Kant, en que tan pronto se consuma su revolución copernicana esta disciplina alcanza su plenitud: "Una vez que se encauce, mediante esta crítica, en las vías seguras de la ciencia, abarcará por completo todo el campo del conocimiento que le pertenece, dando término a su obra, que transmitirá después a la posteridad, a manera de patrimonio que no es ya susceptible de incremento, por cuanto sólo tiene que tratar los principios y límites de su aplicación, la cual a su vez ha sido determinada por ella misma"²⁰

Esta percepción literalmente terminal de la revolución metafísica que instituye la crítica determina la singularidad que posee para Kant la historia de la razón pura y su contraste absoluto con la historia mundial, en la que no cabría ya hablar de estadio final, sino más bien de un progreso asintótico.²¹ Esto no quiere significar que la historia de la ra-

16. *Crítica de la razón pura*, op. cit. p. 155, KrV B XV.

17. Tomo la expresión de Muglioni, J.-M., op. cit., p. 172, n. 30.

18. *Crítica de la razón pura*, p. 155.

19. Ibid., p. 159, KrV B XXIII.

20. Ibid.

21. Esta singularidad de la historia de la razón pura según la intervención revolucionaria y terminal que reviste la crítica aparece en otros lugares de la obra de Kant además del mencionado prefacio a la segunda edición de KrV: véase *Prolegómenos* (1783), donde Kant refiere su intervención en términos de renacimiento de la metafísica, además de afirmar que la nueva metafísica tendrá con la anterior la misma relación que la química con la alquimia y la astronomía con la astrología, pudiendo concluir que "el tiempo de la ruina de toda metafísica dogmática ha llegado indubitablemente (...) y yo soy garante de que nunca más nadie, que haya capturado los principios de la crítica, volverá a la pseudociencia antigua y sofisticada; más bien él elevará su vista con cierta delectación hacia una metafísica que de ahora en más está en su poder", tomo la cita de Yovel, Y., op. cit., p. 208. Este aspecto se refuerza asimismo en *Los pro-*

zón no admita para Kant verdaderos jalones anteriores a la Crítica, que podrían leerse como un progreso, o al menos, como una lenta maduración, y preparación del criticismo, los que, como Hume, despertando a Kant del "sueño dogmático",²² o Rousseau, en quien Kant reconocerá "el Newton del mundo moral",²³ hicieron viable en definitiva el advenimiento de la crítica.²⁴ Pero nada de eso sustrae peso e intensidad a la percepción revolucionaria de la misma crítica y su consiguiente divisoria radical de aguas entre un antes y un después en la historia de la ra-

gresos de la metafísica desde Leibniz y Wolf (que ya mencionamos *supra*, cf. n. 21) donde, a pesar del título, Kant presenta aquí al criticismo no como un *progreso* en relación a los jalones anteriores de la historia de la razón pura (el dogmatismo y el escepticismo), sino como una verdadera revolución y perfección de la razón. La expresión "progreso de la metafísica" sólo debe su presencia en el título del tratado al hecho de ser el tema propuesto por la Academia de Ciencias en 1791; véase Kant, I., *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolf*, op. cit., asimismo Caimi, M., *La metafísica de Kant. Reconstrucción de la argumentación del escrito de Kant "Los progresos de la metafísica desde la época de Leibniz y de Wolf"*, Buenos Aires, EUDEBA, 1989.

22. Escribe Kant en el prólogo a sus *Prolegómenos*: "Lo confieso de buen grado: la advertencia de David Hume fue precisamente lo que hace muchos años interrumpió primero mi sueño dogmático y dio a mis investigaciones en el terreno de la filosofía especulativa una dirección completamente diferente." *Prolegómenos* (1783) AK IV 260, trad. esp. de Mario Caimi en Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*, Buenos Aires, Charcas, 1984, p. 16.

23. Escribe Kant en las acotaciones al margen de su ejemplar de las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (1764): "Newton vio por vez primera el orden y la regularidad combinados con la mayor sencillez allí donde, antes de venir él, sólo se encontraba uno con el desorden y la desorbitada variedad, y desde entonces discurren los cometas siguiendo un curso geométrico; Rousseau descubrió por vez primera entre la variedad de las formas humanas admitidas la naturaleza profundamente escondida del hombre y la ley oculta por virtud de la cual queda justificada la providencia, a tono con sus observaciones", citado por Cassirer en Kant, *vida y doctrina*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1968, p. 111.

24. En este sentido podemos suscribir la tesis de Muglioni cuando éste afirma que incluso la historia de la razón tiene su mano invisible, por la propia dialéctica del error y del conflicto, que condujeron a la Crítica; véase Muglioni, J.-M., op. cit. pp. 172 y ss.

zón pura. Es esto lo que ahora deseamos contrastar con la historia mundial y las otras revoluciones que Kant tiene ante sí.

III

Excede ampliamente el propósito de este trabajo reconstruir la filosofía de la historia de Kant o sus tesis acerca de la Revolución francesa. Nos interesa en cambio apuntalar el contraste en Kant entre los planos de la revolución copernicana y de las revoluciones históricas, para luego tratar *in fine* sus articulaciones posibles al interior de la filosofía crítica. Sin embargo, para analizar este contraste es indispensable tener presente el otro marco histórico que opera en Kant, es decir, no ya el de la historia de la razón pura según sus etapas trazadas *a priori* por la razón, sino el de la historia mundial, lo que nos remite inevitablemente a su dimensión de infinitud. Esta infinitud aparece desde el segundo principio de su *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (1784), cuando Kant afirma que "las disposiciones naturales que tienden al uso de la razón sólo deben desarrollarse por completo en la especie, mas no en el individuo."²⁵ Kant refuerza este punto de vista un año después, en su célebre *Recensión de las «Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad» de Johan Gottfried Herder* (1785): "(...) pues especie no significa sino el rasgo característico en que deben coincidir todos los individuos. Pero si la especie del hombre significa el *conjunto* (tal como debe ser el sentido más habitual) de una serie de generaciones que se extiende hacia el infinito (lo indeterminable), y se acepta que esta serie se acerca incesantemente a la línea de su determinación, que corre a su lado, entonces no es una contradicción decir que esta serie es, en todas sus partes, asintótica respecto a esta línea y, sin embargo, coincidente con ella en el conjunto; en otras palabras, que ningún miembro de generación alguna del género humano alcanza por completo su determinación, sino sólo la especie. El matemático puede proporcionar al respecto una explicación; el filósofo diría: la determinación del género humano en conjunto es un *progreso* incesante y su cumplimiento es una mera idea, aunque útil de

25. Kant, I., "Idea para una historia universal en clave cosmopolita", en Kant, I., *¿Qué es la Ilustración?*, Edición de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza Editorial, pp. 99-100, 2004.

todo propósito, de la meta a la que hemos de dirigir nuestros esfuerzos, según el propósito de la providencia."²⁶

Estamos lejos aquí del acabamiento referido en la noción de revolución copernicana; en este marco infinito de la temporalidad humana, por el contrario, las revoluciones no asumen un carácter único ni definitivo, sino que se suceden unas a otras, y sólo en conjunto permitirían hablar de una verdadera revolución.²⁷ Es esta dilatación de la revolu-

26. Kant, I., "Recensión de las «Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad» de Johan Gottfried Herder (1785)", en Kant, I., *En defensa de la Ilustración*, Barcelona, Alba Editorial, 1999, pp. 143-144.

27. En el manuscrito de Friedländer (1775-1776, MS 399) leemos: "Ciertamente, tal Estado (la sociedad civil cosmopolita) no existe todavía, pero siempre nos cabe la esperanza de que alguna vez deberá tener lugar gracias a unas cuantas revoluciones", citado por Rodríguez Aramayo, R., *Crítica de la razón ucrónica*, Madrid, Tecnos, 1992, p. 353; véase del mismo autor Estudio Preliminar a Kant, I., *Antropología práctica*, Madrid, Tecnos, 2004, p. XXV. La idea de la historia mundial como una aproximación asintótica a una sociedad civil justa se encuentra ampliamente desplegada en *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, p.e. en el Sexto principio: "Por eso esta tarea es la más difícil de todas y su solución perfecta es imposible: de una madera tan retorcida como de la que está hecho el hombre no puede tallarse nada enteramente recto. La Naturaleza sólo nos ha impuesto la aproximación a esa idea. Que tal empresa será realizada postreramente se deduce del hecho de que, además de conceptos precisos en torno a la naturaleza de una constitución posible, se requerirá una gran experiencia ejercitada por un dilatado transcurso del mundo y, sobre todo, una buena voluntad dispuesta a aceptar dicha constitución; sin embargo, es muy difícil que se puedan dar a la vez estos tres elementos y, de ocurrir, sólo será muy tardíamente, tras muchos intentos fallidos" (op. cit. p. 106); el mismo criterio se reitera en el Séptimo principio en relación a la paz cosmopolita (op. cit., p. 111) y en el Octavo principio, en relación a "un plan oculto de la Naturaleza" para una "constitución civil interior y exteriormente perfecta" (op. cit. p. 112), esperable solamente al cabo de "varias revoluciones de reestructuración" (Ibid., p. 115); esto reaparece por ejemplo al final de *Hacia la paz perpetua*:

"Que existe un deber, y a la vez una esperanza fundada, de hacer realidad el estado de un derecho público, aunque sólo sea en una aproximación que pueda progresar hasta el infinito, la *paz perpetua*, que se deriva de los hasta ahora mal llamados tratados de paz (en realidad, armisticios), no es una idea vacía, sino una tarea que, resolviéndose poco a poco, se acerca permanentemente a su fin (porque es de esperar que los plazos temporales en que se producen iguales

ción en un tiempo infinito que permite a Rodríguez Aramayo hablar aquí de "revolución asintótica".²⁸ Esta concepción da un sentido menos determinante a cada revolución histórica considerada aisladamente; su éxito o su fracaso no pueden cifrarse nunca en la escala del acontecimiento singular sino que deben tomar en consideración la amplitud de la escala histórica. En el célebre pasaje sobre la Revolución francesa de su *Conflicto de las facultades* (1798), Kant sustrae precisamente el significado verdadero de la revolución a los avatares históricos que la atraviesan y lo proyecta en la escala más amplia de la historia general, a través de la recepción de la revolución en los públicos *que no han tomado parte directa en la gesta revolucionaria* y que, sin embargo, elaboran, a través del *entusiasmo* de su recepción del acontecimiento, el significado trascendental del mismo en el espacio-tiempo histórico: "Esta revolución de un pueblo lleno de espíritu (*eines geistreichen Volks*), que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular tal cantidad de miseria y de crueldad que un hombre honrado, si tuviera la posibilidad de llevarla a cabo una segunda vez con éxito, jamás se decidiría a repetir un experimento tan costoso, y, sin embargo, esta revolución, digo yo, encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están complicados en el juego) una participación de su deseo, rayana en el entusiasmo, cuya manifestación, que lleva aparejada un riesgo, no puede reconocer otra causa que una disposición moral del género humano".²⁹ Ahondando esta perspectiva, Kant afirmaba un poco más arriba, en el mismo texto que "Aunque, considerando el género humano en conjunto, se encontrara que ha estado marchando todo este tiempo en dirección progresiva, nadie podría asegurar que no sea ahora, precisamente, el momento en que, gracias a las disposiciones físicas de nuestra especie, los tiempos comiencen a retroceder; y, por el contrario, tampoco en el caso de que fuera retrocediendo y acelerando su

progresos sean cada vez más breves).", Kant, I., *Hacia la paz perpetua. Un ensayo filosófico*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 134.

28. Rodríguez Aramayo, R., Estudio preliminar a Kant, I., *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid, pp. XXIII-XXIV, 1993.

29. Kant, I., *El conflicto de las facultades*, segunda parte: El conflicto de la facultad filosófica con la jurídica. "Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor", en Kant I., *Filosofía de la historia*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, pp. 105-106 y Ak. VII 85.

marcha a peor, podríamos asegurar que no se presenta un recodo en el camino (*punctum flexus contrarii*)."³⁰

El contraste entre la historia de la razón y la historia mundial salta a la vista, ya que en esta última no hay visos de una revolución actual y definitiva, que abra una perspectiva de apacible linealidad, semejante a la que se ofrece a la *vía segura de la ciencia* en el dominio de la historia de la razón, una vez consumada su revolución copernicana. Por otra parte, el camino de la asimilación hegeliana de la historia de la razón y la historia mundial mediante la conocida fórmula de sus *Principios de la filosofía del derecho* según la cual "Lo que es racional es real y lo que es real es racional"³¹ queda aquí vedado, en la medida misma en que la asimetría entre los dos planos hunde sus raíces en la naturaleza moral del hombre. Es con la doctrina del mal radical (*radikal Böse*), desarrollada por Kant en su *Religión dentro de los límites de la simple razón* (1793) que encontramos expresada claramente el origen de la irreducibilidad del mal en la historia humana. El mal radical es precisamente en Kant la presencia en la raíz misma de la naturaleza humana de esa propensión (*Hang*) inevitable a no hacer lo que el deber manda, adoptando libremente máximas amorales, y planteando de esta manera el conflicto constitutivo de nuestra condición finita entre las máximas morales y las máximas amorales.³² Como señala recientemente Richard Bernstein, "Kant utiliza el adjetivo *radikal* para calificar el *Böse* con el fin de señalar que dicha propensión tiene sus raíces en la naturaleza humana, y más específicamente, en la corrupción de la voluntad (*Willkür*); apela, así, al sentido etimológico, original del término *radikal*."³³ No se trata por ende de un tipo de mal extremo o extraordinario, sino más bien de un mal profundo de nuestra naturaleza ordinaria, lo que es precisamente suficiente para mostrarnos desde un nuevo ángulo el punto en discusión, es decir, la inexistencia de una revolución moral posible en la historia mundial, en analogía con la revolución copernicana en la historia de la razón pura.

30. *Ibid.*, p. 101.

31. Hegel, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Sudamericana, 2004, p. 18.

32. Véase Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

33. Cf. Bernstein, R., *El mal radical. Una indagación filosófica*, Buenos Aires, Lilmod, 2005, p. 51.

En este mismo sentido, como decíamos más arriba, la *insociable sociabilidad* de Kant (*ungesellig Geselligkeit*), mediante la que el autor de la Crítica intenta reconciliar en la historia humana el antagonismo y el progreso,³⁴ no es para Kant una *astucia de la razón*, sino más bien una *astucia de la naturaleza*, descubierta por el punto de vista (*Standpunkt*) de la moral, y que no consiste en descargar al hombre del conflicto moral automatizando la realización de la libertad en la historia, sino en *neutralizar* de algún modo los efectos del mal, haciendo que los antagonismos se conviertan a la postre en un plus de civilización, reduciendo así progresivamente los márgenes de la violencia y de la guerra en la historia, y permitiendo que el principio general del derecho en el plano intraestatal, en cuanto la máxima coexistencia de las libertades, y el principio de la paz cosmopolita en el plano interestatal, generen un medio más propicio para el cumplimiento de la vida moral del hombre, sin que el estado de civilización sea exactamente el reino de la moral en la tierra ni corresponda a una inalcanzable reconciliación moral del hombre.³⁵

Permitiendo *esperar* que la acción moral no se ahogue en el tonel sin fondo de las danaides, este punto de vista provee sentido a la propia intervención en el mundo. Consiguientemente, el progreso asintótico de la historia no es en Kant un *progreso moral del hombre*,³⁶ capaz de augurar —como en Hegel, y más tarde en Marx— una reconciliación final de la naturaleza y la libertad, sino solamente un progreso de la civilización, de la faz externa de la libertad, y que el punto de vista crítico en la filo-

34. "Idea de historia universal en clave cosmopolita", op. cit., Cuarto principio, p. 102.

35. Véase Yovel, Y., op. cit., pp. 107-131; Muglioni, J.-M., pp. 155-178 y Booth, W. J., op. cit., p. 57 y *passim*.

36. Al inicio del mencionado apartado acerca del conflicto entre las facultades filosófica y jurídica, Kant descarta enfáticamente, como se sabe, la hipótesis de un progreso moral en el hombre, una tesis que rotula con el nombre de *eudemonismo* o también *quiliismo*, y que refuta junto a los dos asertos por él considerados complementarios, esto es, el *terrorismo* moral, o conjetura de la decadencia moral permanente, y el que llama *abderitismo*, o conjetura del estancamiento moral permanente. Kant intenta apartarse de las especulaciones sobre un aumento o disminución de la moralidad en el hombre y centrarse en la perspectiva de la disposición moral del hombre que es causa del progreso de la libertad en la historia, es decir, del advenimiento del derecho; cf. *El conflicto de las facultades*, op. cit., p. 154 y *passim*.

sufía de la historia permite reconstruir, si no como *perfeccionamiento moral* del hombre, al menos como *progreso de la moralidad* en la historia. Este último no nos libera del conflicto inevitable con la voluntad mala, aun cuando pueda en cierto modo apaciguarlo al dotar de sentido a nuestro deber moral de intervención en el mundo. Y es que el progreso en la civilización permite sin duda para Kant sustentar un horizonte de expectativas consistente con la acción moral, pero jamás traerá una comunidad de santos, una *civitas dei*.³⁷ El mundo moral sólo puede ser efecto de la acción moral consciente de cada cual, de la que ninguna teleología de la mano invisible o del plan oculto de la naturaleza podrían descargarlo. Tampoco la cultura, la política, la historia o el derecho podrían generar un mundo moral, sino solamente preparar mejores condiciones para que nuestra intervención moral no pierda su sentido. "El reino de los cielos —escribe Kant— no es una cuestión topográfica; los hombres son capaces de forjar cielo e infierno allí donde se hallen".³⁸

Desde este punto de vista, el vínculo buscado entre la revolución copernicana y la historia general no corresponde a una final identificación: la razón no se actualiza como un sujeto de carácter holista en la historia mundial, ni la historia mundial, por su parte, parece alterar con sus vaivenes el decurso sistemático de la historia de la razón pura. En el plano político, es sintomático en este sentido que el principio general del derecho, es decir, la máxima coexistencia de las libertades según una legislación general de libertad, jamás deba perder para Kant su carácter coercitivo, bajo la hipótesis, constitutiva de la política y el derecho modernos, de que la ley positiva debe vérselas con una sociedad de demonios más bien que de santos.³⁹

37. En consonancia con esto Kant señala en el Octavo principio de su *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* que "Gracias al arte y la ciencia somos extraordinariamente cultos. Estamos *civilizados* hasta la exageración en lo que atañe a todo tipo de cortesía social y a los buenos modales. Pero para considerarnos *moralizados* queda todavía mucho", Kant, I., *Idea...*, op. cit., Octavo principio, p. 110 (bastardillas del autor).

38. Manuscrito Friedländer, MS 399, p. 674, citado en Rodríguez Aramayo, Estudio preliminar a Kant I., *Antropología práctica*, op. cit., p. XXIV.

39. Es conocido el pasaje de *Hacia la paz perpetua* (1795) donde Kant reza: "El problema del establecimiento del Estado tiene solución, por duro que ello suene, incluso para un pueblo de *demonios* (siempre que tengan entendimiento)

IV

Podemos ahora, para concluir, intentar una respuesta a nuestras preguntas iniciales acerca de la articulación posible en Kant entre la revolución copernicana en la historia de la razón y el decurso de la historia mundial. Hay al menos dos niveles de articulación positiva entre ambos planos. El primero, sobre el que concuerdan los comentaristas de Kant, estaría dado por una suerte de articulación *epistémica*, que es inherente al descubrimiento de la perspectiva crítica en la filosofía de la historia, y que sin ser una característica ontológica como en Hegel, al menos proporciona un punto de vista (*Standpunkt*) o *visión inteligible* acerca de los sucesos humanos, que nos permite, según Kant, hallar en la historia mundial un sentido, como progreso de la libertad, haciendo así plausible nuestra propia inserción humana en el escenario del presente. Desde este punto de vista, la perspectiva del finalismo y del progreso, cumplen en Kant una función reguladora en la que la idea de la revolución asintótica cobra toda su significación. En este nivel, la noción de un corte copernicano, si no es de la historia en el plano ontológico, al menos es de la *reflexión crítica acerca de la historia*, la cual inaugura una nueva manera de interpretar los sucesos en consonancia general con la revolución que introduce el sistema crítico.

El segundo nivel de articulación positiva corresponde al punto de vista defendido originalmente por Eric Weil profundizado desde los ochenta por Yirmiah Yovel, Michel Foucault y, hasta cierto punto, el reciente Richard Bernstein,⁴⁰ según el cual la era de la Crítica no sólo modifica de cuajo las coordenadas para interpretar la historia general,

(...)”, Kant, I., *Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico*, Madrid, ed. Jacobo Muñoz, Biblioteca Nueva, 1999, p. 105. Desde luego esto ha de asociarse con el ya citado Sexto principio de *Idea para una historia universal...* donde Kant refiere al hombre en términos de “madera tan retorcida” op. cit. p. 106 y *Supra* n. 27.

40. Véase Weil, E., *Problèmes kantians*, cap. IV, pp. 143-174; asimismo Yovel, Y., op. cit., cap. 1, pp. 33-73; asimismo Foucault, M., *¿Qué es la Ilustración?*, Córdoba, Alción Editora, 1996. La tesis de Yovel de una praxis histórica en Kant ha sido criticada entre otros por Booth, W. J. en “Reason and History: Kant’s Other Copernican Revolution”, *Kant-Studien*, N° 74, 1983, pp. 59, n. 9, quien reprocha a Yovel de realizar un forzamiento “hegeliano, marxista lukaksiano” de Kant. Para Booth, la idea fuerte de Kant en relación a la historia, y que permite encontrar analogías con la revolución copernicana, es la del espectador y no la del actor.

sino que trae aparejada una exigencia de praxis histórica, que en Yovel y Weil se acomodan con la búsqueda moral del bien supremo (*Summum Bonum*), y en Foucault con lo que llama el *ethos* de la Ilustración y la *ontología del presente*. En esta perspectiva, coexistirían en Kant dos modalidades del progreso en la historia, a saber, la primera bajo el esquema teleológico inconsciente de la astucia de la naturaleza, en la que los hombres egoístas desarrollan mediante el despliegue de sus pasiones las aptitudes generales que importan progreso en la cultura y la civilización; la segunda, bajo la forma de una intervención consciente en la historia, que desborda el plano de la moralidad individual inherente a la realización discreta de cada acto moral aislado (propia del marco de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*) hacia la persecución de fines más generales, y que introducen desde la era Ilustrada un principio de agencia moral consciente en la historia, que se distingue de la mera naturaleza y su correspondiente fuerza motriz a través del juego de nuestras pasiones. Esta idea de una praxis es la que quedaría articulada en el principio kantiano del uso público de la razón como criterio de la salida (*Ausgang*) de nuestra minoría de edad.⁴¹ Si adoptamos este último punto de vista, existiría en la historia mundial un análogo de la revolución copernicana, que no sería ni la revolución política, susceptible como tal de tropiezos, marchas y contramarchas, y a la que Kant antepone el camino más seguro de las reformas legislativas, ni el de la revolución *asintótica*, que aunque cumpliendo, como se vio, una función en el sistema crítico, posee una estructura virtual que la distingue nítidamente de la revolución copernicana. Este análogo sería más bien el de la salida de nuestra minoría de edad, pensada ahora como autoconciencia ilustrada de nuestra capacidad de acción e intervención históricas, y que vendría dado por el uso público de la razón, en cuanto ejercicio performativo de la crítica incondicionada. Ahora bien, el acontecimiento histórico que prepara y hace posible la crítica es la Ilustración. Por ende, podríamos ver en este acontecimiento de la historia la

41. “Ilustración –así comienza Kant su célebre opúsculo de 1784– significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro”, Kant, I., “¿Qué es la Ilustración?”, en Kant, I., *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 83; el término alemán que emplea Kant es *Ausgang*, es decir, *salida*; cf. Ak. VIII 35.

bisagra buscada entre la historia de la razón y la historia del mundo. Esto no hace de la Ilustración una reconciliación moral del hombre consigo mismo, pero inyecta en la historia un principio de libertad pública y de agencia moral conscientes que en adelante es imposible erradicar, cualquiera que fuera el resultado de la praxis histórica.⁴²

¿Hay una manera de saldar el hiato entre el nivel epistémico y el ontológico? En vísperas de la Revolución francesa, y por ende sin conocer los avatares innumerables que le sucederían, Kant escribía en su célebre opúsculo sobre la Ilustración: "Mediante una revolución acaso se logre derrocar un despotismo personal y la opresión generada por la codicia o la ambición, pero nunca logrará establecer una auténtica reforma del modo de pensar; más bien al contrario, tanto los nuevos prejuicios como los antiguos servirán de rienda para esa enorme muchedumbre sin pensamiento alguno".⁴³ "La verdadera revolución en el modo de pensar", quizá sea ése el verdadero análogo de la revolución copernicana en el plano de la historia general: todo el problema es si quedarnos con una comprensión meramente *epistémica* de esta revolución, o si atribuirle una dimensión revolucionaria en el corazón de la praxis. Sin poder resolver ahora este problema, podemos sin embargo notar que dicha revolución en el modo de pensar, es decir, la Ilustración, aunque siendo ciertamente para Kant un acontecimiento histórico irreversible, no es un corte acabado en un solo momento dado, sino que corresponde más bien a un proceso, sobre cuya duración nada nos dice Kant: "Si ahora nos preguntamos: ¿acaso vivimos actualmente una época ilustrada?, la respuesta sería: ¡No!, pero sí vivimos en una época de Ilustración."⁴⁴ Cuál sea el alcance de dicho proceso para fundamentar en Kant un imperativo de intervención y praxis histórica y, en este mismo sentido, de un sujeto *en la historia* (y no, como en Hegel, *de la historia*) que no se re-

42. Esta *performatividad* histórica de la era de la Crítica estaría avalada por el Noveno principio de *Idea...* donde Kant refiere al carácter "propiciador" de la visión filosófica de la historia que patrocina: "Un ensayo filosófico para elaborar la historia universal conforme a un plan de la Naturaleza que aspire a la perfecta integración civil de la especie humana tiene que ser considerado como posible y hasta como elemento propiciador de esa intención de la naturaleza", op. cit., p. 115.

43. Kant, I., "¿Qué es la Ilustración?", op. cit., p. 85.

44. Kant, I., *Ibid.*, p. 90.

duzca al sujeto *espectador* que es condición de posibilidad de la reflexión trascendental, es un problema que nos parece quedar abierto. Ciertamente, no hay ninguna razón para descartar este tipo de preguntas ni tampoco para no intentar hallarles una respuesta.

Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad Nacional de La Plata

ABSTRACT

In this paper we consider the existence of two uses of the notion of revolution in Kant's writings. The Copernican revolution belongs to the history of pure reason and it refers to a definite split between the precopernican stage and the Copernican one. On the other side, Kant refers to the revolutions in the World history (*Weltgeschichte*). Here a revolution is not a definite and irreversible split between past and present, but a mere stage, not without advances and regress, into a sort of asymptotic way to an ideal cosmopolitan republic. These two uses by Kant of the word revolution lead to the relation in Kant's thinking between the history of reason and the World history. Why is there such a deep difference, concerning the mood of progress, between these two levels? The answer to this question leads us to consider *in fine* the notion of the radical evil in History.

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

DIRECTEUR : MICHEL MEYER

3-2005 / volume 59 / n° 233

DWORKIN avec ses réponses / with his replies

Édité sous la responsabilité de Julie Allard et Benoît Frydman

BENOÎT FRYDMAN (*Université Libre de Bruxelles*)
Pourquoi Dworkin intéresse les philosophes ?

JULIE ALLARD (*Université Libre de Bruxelles*)
Dworkin : une philosophie critique du jugement

STEPHEN GUEST (*University College London*)
Integrity, equality and justice

MICHEL ROSENFELD (*Benjamin Cardozo School of Law, New York*)
Dworkin and the One Law Principle : A Pluralist Critique

GÉRARD TIMSIT (*Université de Paris I Panthéon-Sorbonne*)
Le roman à la chaîne. Les limites d'une métaphore

JEAN-FABIEN SPITZ (*Université de Paris I Panthéon-Sorbonne*)
Ronald Dworkin et le faux dilemme de l'égalité et de la liberté

RONALD DWORKIN
Réponses aux articles

Commande au numéro
Tonina SALIS - C.P. 188
50, avenue Franklin-Roosevelt / B-1050 Brussels
e-mail : tsalis@ulb.ac.be

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXXI N° 2 (Primavera 2005)

KANT Y LA ESTÉTICA DE LA MÚSICA

Eduardo García Belsunce

Cuando desarrolla su doctrina del arte, en la *Crítica de la facultad de juzgar*,¹ Kant hace referencia a la música en muchos pasajes, pero no trata en forma sistemática problemas específicos de estética musical. No voy a referirme a la estructura de la KU ni a los múltiples problemas que plantea esta obra. Sólo voy a recordar su esquema general en cuanto tiene relación con nuestro punto de partida. Puesto que la razón humana es una, exige enlace y unidad entre sus facultades. Una vez erigido el edificio del sistema vio Kant que era necesario encontrar entre la razón teórica y la razón práctica, i.e. entre la facultad del conocimiento y la facultad de la apetición, un miembro intermedio para unir la naturaleza y la libertad, el entendimiento y la voluntad. El modo posible para unir naturaleza y libertad es el enlace entre el concepto de naturaleza y el concepto de fin: ambos están unidos en el concepto de finalidad natural (*natürlichen Zweckmässigkeit*). En la sección VIII de la Introducción dice Kant: "Aunque nuestro concepto de una finalidad subjetiva de la naturaleza, según leyes empíricas no es (...) un concepto de un objeto, sino sólo un principio de la Facultad de Juzgar (...) atribuimos aquí a la naturaleza una relación con nuestra facultad de conocer según la analogía de un fin, y así podemos considerar la belleza natural como exposición del concepto de finalidad formal (subjetiva) y los fines de la naturaleza como exposición del concepto de finalidad real (objetiva)..." (5,262). El miembro mediador entre la razón teórica y la práctica resulta ser otra facultad, que Kant llama la facultad de juzgar (*Urteilkraft*). Esta facultad

1. *Crítica de la facultad de juzgar*, en adelante KU = *Kritik der Urteilkraft*, cito por *Kants Werke*, hrsg. Ernst Cassirer, (Bruno Cassirer Verlag), Berlin, 1922 ss., Bd.5.

no sólo se diferencia de las otras, debe ser de otra índole, no subsume lo particular bajo una regla general, i.e., no lo determina. Cuando juzgamos lo particular sin regla, esto es, cuando lo general no está dado —que es lo que ocurre cuando consideramos las cosas en cuanto a su finalidad— este juicio se llama reflexionante (*reflectierend*). El juicio reflexionante considera los objetos desde el punto de vista de la finalidad. En el juicio de gusto lo que está en consideración es una finalidad sin fin, o como también podría decirse, sin intención. Pero, ¿en qué consiste una finalidad sin intención? Una explicación sería que la finalidad no está en el objeto bello mismo, sino en nuestra forma de tomarlo en consideración; es decir, que la belleza como finalidad no está en el objeto, sino en la función sintética de la subjetividad. El edificio del conocimiento queda constituido, pues, por la filosofía teórica, la filosofía práctica y la teleología. Pero, el ánimo (*Gemüt*) además de conocer y apetecer (querer), está dotado también de sentimiento (*Gefühl*). Entre las otras fuerzas (*Kräfte*) del ánimo se halla el sentimiento de placer (gozo) y displacer. Este no es ni intelectual ni moral, se diferencia por su intrínseca peculiaridad. Es, como lo llama Kant, el sentimiento estético, que pertenece al ámbito de la facultad del juicio estético. El carácter estético de un objeto pone en juego las facultades superiores del conocimiento: imaginación y entendimiento, suscita la idea de que el objeto tiene alguna finalidad. Con esto, nos sale al encuentro algo que es necesario subrayar. Kant, después de cobrar conciencia de la brecha entre el ámbito de la filosofía teórica y el ámbito de la filosofía práctica por un lado y, por el otro, el ámbito de la realidad fáctica (*Wirklichkeit*), ve que debe hacer otra suerte de “giro copernicano”. El giro copernicano que nos llevó de aquello que el análisis encuentra en el objeto a aquello que el sujeto pone para la constitución de ese objeto, ese giro se produce ahora desde el ámbito del conocimiento puro teórico-práctico del sujeto al sentimiento de este mismo sujeto. Kant introduce el sentimiento, i.e., penetra en la vida, en la interioridad misma del hombre, en esa zona no gobernada por la razón.

En el § 1, titulado: “El juicio de gusto es estético”, afirma que para decidir si algo es bello, referimos la representación, mediante la imaginación, al sujeto y al sentimiento de placer o de displacer. El fundamento del juicio de gusto no puede ser más que subjetivo. El sujeto siente de qué modo es afectado por la representación. Ya no somos afectados aquí por esa X inaccesible que es la cosa en sí. Afirma: “La representación es referida por completo al sujeto, y en verdad, al sentimiento de la vida de él mismo (*das Lebensgefühl*)” (5,172).

En la Introducción de KU, VII, dice: “Lo que en la representación de un objeto es meramente subjetivo, i.e. lo que constituye su relación con el objeto, es la cualidad estética de la representación.(...) La sensación expresa lo subjetivo de nuestras representaciones de las cosas exteriores a nosotros...” (5, 257).

Lo subjetivo en esta representación es el placer o el displacer que con ella va unido. Cuando con la simple aprehensión de la forma de un objeto de la intuición va unido placer, la representación es referida sólo al sujeto. Cuando la forma del objeto es juzgada, por la reflexión, como la base de un placer en la representación de ese objeto, con cuya representación se juzga que el placer está necesariamente unido, no sólo para el sujeto sino para todo el que juzga, el objeto se llama bello. Y la facultad de emitir juicios sobre ese placer se llama gusto. El placer en los juicios de gusto depende de una representación empírica y no puede ser unido a priori con ningún concepto. Sin embargo, el placer es el fundamento de ese juicio solamente por la conciencia que se tiene de que el juicio descansa sobre la reflexión y las condiciones universales —aunque subjetivas— de la concordancia de la representación con el conocimiento de objetos en cuanto tales, (como en la KrV).

Kant se enfrenta con diversas dificultades al construir su doctrina estética. Me parece que la primera que debe señalarse es el propósito mismo de la KU, escrita hacia el final de su vida (1793). La temática y la construcción de esta crítica obedecen, principalmente, a una necesidad de completar el sistema de su filosofía. Para Kant se trata de detectar una facultad de juzgar a priori a partir de ciertos juicios de apariencia empírica. La KU no surge de un interés primordial por la esencia de la belleza. El examen del gusto se desarrolla porque en el juicio de gusto halla Kant un tipo de juicio de la facultad de reflexión. Kant piensa que no hay ciencia de lo bello; como ciencia hay una estética trascendental en la KrV, pero no hay ciencia estética del sentimiento. El sentimiento es comunicable, pero no demostrable. Por eso, no hay una doctrina estética, sino sólo una crítica de la facultad del juicio estético. El sentimiento de placer en cuanto tal es un sentimiento universal a priori. A la base de esta crítica se hallan juicios a priori. No se trata, para él, de partir de la belleza como dato que hay que analizar para poner en descubierto su esencia. No pregunta qué es la belleza, sino cuál es mi estado subjetivo cuando soy afectado por un objeto bello.

De esto se sigue otra dificultad no menor, como es el hecho de moverse en un plano puramente abstracto. Me parece que una doctrina del

arte sin una vivencia adecuada de él tropieza, por fuerza, con problemas. Como se sabe, Kant no era lo que hoy llamaríamos un hombre de cultura artística.² Con bastante razón, dice Roger Scruton: "A lo largo de la historia de la filosofía moderna, se encuentra poca literatura tan exasperante como aquella dedicada a la estética de la música. Si bien el estándar de la competencia filosófica es lo suficientemente alto para tomarlo en serio, el de la capacidad musical resulta, en general (como en el caso de Kant y Hegel) demasiado inferior a esta práctica para que valga la pena".³

I. En primer término quiero referirme a una de las ideas que están a la base de la doctrina kantiana y que hoy resulta necesario someter a crítica. Se trata de la primacía que Kant otorga a la naturaleza sobre el arte. Esta idea tenía una tradición secular muy fuerte, aunque tampoco fue unánimemente aceptada en el siglo dieciocho. Es interesante anotar que en un contemporáneo, J.W. Goethe, encontramos una concepción opuesta (al menos en su período de madurez). Goethe tenía 25 años menos que Kant. Cuando éste escribió la KU, Goethe tenía 44 años, y una clara conciencia —como todo intelectual alemán— del peso del pensamiento kantiano. En su obra, en forma de diálogo, *Über Wahrheit und Wahrscheinlichkeit der Kunst* se lee esta afirmación interrogativa: "No hay que concluir entonces, que la verdad del arte es completamente distinta de la verdad de la naturaleza y que el artista no debe empeñarse, de ningún modo, en que su obra aparezca como una obra natural?".⁴

El concepto de "imitación de la naturaleza" tiene raíces hondas en la historia, desde la antigüedad y el Renacimiento hasta los siglos diecisiete y dieciocho, que son los que ahora nos interesan. En 1746 el abate Charles Batteux publicó una obra que alcanzó celebridad: *Les beaux arts réduits à un même principe*, el principio a que se refiere es la imitación de la natura-

2. Esto ya fue subrayado por Schopenhauer: "(...) Kant, para quien el arte siguió siendo siempre algo ajeno y que, según toda apariencia, tenía poca receptividad para lo bello", *Die Welt als Wille und Vorstellung, Sämtliche Werke*, Bd.I, S.708, Stuttgart, 1986.

3. "La estética de la música", en *La experiencia estética*, México, FCE, 1987, p. 81.

4. J.W. Goethe, *Goethes Werk*, "Über Wahrheit und Wahrscheinlichkeit der Kunst. Ein Gespräch", Hamburg, Christian Wegner Verlag, 1960, Bd.12, p.70.

leza bella.⁵ Este concepto ha sido interpretado de diversas maneras. Tal vez, provenga de la necesidad de encontrar fundamentos firmes, y así como la naturaleza tiene leyes universales e irrestrictas, se pensó en encontrarlas también para la "imitación de la naturaleza". Fue la herencia del ideal cartesiano de la *mathesis universalis* que debía extender su investigación "a la astronomía, la música, la óptica y la mecánica" (*Regulae* IV).⁶ "Naturaleza" e "imitación" fueron conceptos que padecieron variaciones en su significado durante los siglos diecisiete y dieciocho. En el diecisiete, "naturaleza" es, muchas veces, sinónimo de razón y de verdad; e "imitación" es un procedimiento que hace accesible y embellece esa verdad. En el siglo dieciocho, segunda mitad, "naturaleza" es sinónimo de sentimiento y expresión, e "imitación" se utiliza como vínculo entre el arte y la realidad. El concepto de "imitación de la naturaleza" se aplicó también al arte musical. Formó parte de la polémica del siglo diecisiete entre el melodrama italiano y el francés, la llamada *querelle des anciens et des modernes*, cuya historia es de sobra conocida. Lo que se entendía por imitación cuando se aludía a las artes plásticas estaba bastante claro; por el contrario, qué quería decir esto cuando se hacía referencia a la música siempre fue oscuro o confuso. Sin embargo, en algunos puntos coincidían: dos polemistas del siglo diecisiete, oponentes, Francois Ragueneau y Lecerf de la Vieville están de acuerdo en reconocer que "la música es sólo una agradable diversión extraña a la razón".⁷ Como veremos Kant coincide parcialmente con esta opinión. Sobre este fondo tenía que plantearse, por fuerza, el problema de la autonomía de la música como arte. En el siglo dieciocho, cuando se renueva la disputa entre la ópera francesa y la italiana, interviene en ella J.J. Rousseau, quien se presenta a sí mismo como el oponente de J.B.Ph. Rameau. Rousseau escribió, en 1753, un panfleto titulado *Lettre sur la musique française*. Menciono esto por la importancia que otorgaba Kant a las ideas de Rousseau. Sobre este fondo de ideas se recorta el pensamiento kantiano sobre arte y naturaleza.

Leemos en la KU: "Del interés intelectual en lo bello": "Esta superioridad de la belleza natural sobre la belleza del arte —aun cuando aquella

5. Citado por B.Croce, *Estetica*, Milano, 1904, p. 263 s., Kant cita a Batteux en el § 33.

6. Descartes, *Regulae...* AT, X, 377.

7 Citado por Enrico Fubini, *La estética musical desde la antigüedad hasta el siglo XX*. Madrid, 1993, p. 181.

fuese superada en cuanto a la forma por esta última— radica pues en despertar sola un interés inmediato, y concuerda con el modo de pensar, profundo y esclarecido, de todos los hombres que han cultivado su sentimiento moral" (§ 42, 5, 374).

Y más adelante añade: "Es también fácil de explicar el hecho de que la satisfacción en el arte bello en el juicio puro del gusto no esté tan unida con un interés inmediato como la satisfacción en la naturaleza bella. Pues aquel [arte] es o una imitación tal de ésta que llega a la ilusión y entonces produce el efecto de la belleza natural (tenida por tal); o es un arte dirigido intencionalmente a nuestra satisfacción: y entonces la satisfacción en este producto tendría lugar inmediatamente por el gusto, pero podría suscitar nada más que un interés mediato en la causa subyacente, a saber, en un arte que puede interesar sólo por su fin, nunca en sí mismo" (5, 376).

Acá está claro, que nos encontramos con una reflexión de tipo sistemático, donde aparecen enlazados los dos grandes reinos de la filosofía kantiana: la naturaleza y la moral. Si bien estas ideas son comprensibles en su contexto histórico, no me parecen ya aceptables sin crítica. Por las lecturas anteriores vemos que Kant está orientado por una teleología moral. Como en el caso de la música no puede pensarse en la distinción primera (el arte es imitación de la naturaleza), la música queda relegada a despertar un "interés mediato", el interés del producto.

Esta primacía de la naturaleza es decisiva en la concepción kantiana del arte. Después de distinguir entre el arte como habilidad y como oficio (§43), divide al arte estético en arte agradable y arte bello:

"El primero es cuando el fin del mismo es que el placer acompañe las representaciones como meras sensaciones; el segundo es que acompañe a las representaciones como modos de conocimiento" (§ 44, 5, 380). En el párrafo siguiente, el 45, dice: "el arte no puede llamarse bello más que cuando teniendo nosotros conciencia de que es arte, sin embargo nos parece naturaleza" (5, 381). Más adelante agrega: "Una belleza de la naturaleza es una cosa bella, la belleza artística es una bella representación de una cosa" (§48, 5, 386). Todos estos pasajes muestran que Kant está pensando en las artes visuales. Aquí es oportuno recordar una observación de Descartes en carta a Mersenne (18/3/1630): "la palabra bello parece relacionarse particularmente con el sentido de la vista".⁸

8. Descartes, A T, I, 133.

El hecho de que la naturaleza sea la dadora del material que utiliza la música, no justifica la idea de que el arte deba imitar a la naturaleza, ya que no hay en ésta sucesión ordenada de sonidos mensurables por altura, duración, e intensidad. Hoy, liberados de las fuerzas de compulsión de la construcción de sistemas y ante los fracasos de la idea de "imitación de la naturaleza"—en especial dentro del dominio de la estética de la música— podemos oponer a ella, una idea del arte como pura invención del hombre. Podemos afirmar que la música es un tipo de discurso expresivo —con sentido y sin denotación— que tiene su propia sintaxis.

II. Llama la atención el hecho de que Kant no haya tomado en consideración la música como proceso, y su intrínseca relación con el problema del tiempo. El hecho es que la comprensión del discurso musical se da en la mente cuando, por medio de la memoria, reconstruye el sentido de ese discurso. El discurso sonoro no nos es dado en una totalidad simultánea, sino que nosotros lo re-construimos o co-construimos yendo del detalle a la totalidad. Podría decirse que también en el discurso oral ocurre algo semejante, pero la diferencia esencial es una cuestión de referencialidad conceptual. Es obvio que en esta construcción del discurso sonoro —a la que me referí— interviene la educación y la experiencia del sujeto oyente, lo que marca distinciones de grado muy importantes.

Voy a considerar ahora otra cuestión de la estética kantiana: qué es la música y qué lugar ocupa en la división de las artes.

Para Kant hay tres clases diferentes de bellas artes: las artes de la palabra, las de la forma, y las del arte del juego de las sensaciones. En las de la palabra incluye la oratoria y la poesía; en las de la forma distingue entre las de la verdad sensible: la escultura y la arquitectura y las de la apariencia sensible: la pintura y la jardinería; y en el arte del juego de las sensaciones: la música y el arte de los colores. (Para Kant en la pintura el color pertenece a lo agradable, lo esencial es el dibujo.) "Juego de las sensaciones" se refiere a la proporción de los diferentes grados de la disposición (o tensión) del sentido afectado por la sensación, en nuestro caso el oído. Afirma también, que el sentido del oído además de la necesaria receptividad de impresiones para recibir por medio de éstas conceptos de objetos exteriores, es capaz de una sensación particular enlazada con ello; de esta sensación particular no se puede resol-

ver si tiene como fundamento el sentido o la reflexión. Y observa, con agudeza, que la afectabilidad puede faltar en el caso de un oído extremadamente fino. Es decir, Kant afirma que no se puede saber con certeza si los sonidos son sólo agradables sensaciones o si son en sí un bello juego de sensaciones. La diferencia entre una y otra variante cambia la definición de la música en forma fundamental, según la distinción ya mencionada entre lo bello y lo agradable. Una cosa es decir que la música es el juego bello de las sensaciones y otra decir que es el juego de sensaciones agradables. Kant advierte que en ese § 45 ha optado por lo primero.

Luego, cuando compara el valor estético de las artes entre sí, le otorga el primer puesto a la poesía: "Después pondría yo, si se trata de encanto y emoción, aquel [arte] que sigue de más cerca a las de la palabra y se deja unir naturalmente con ella, a saber, la música" (§ 53, 5,404).

A continuación de aquella oración en potencial, ya citada ("Después pondría yo..."), Kant expone argumentos para quitarle a la música esa precaria jerarquía:

"La música habla mediante puras sensaciones, sin conceptos, y por lo tanto no deja, como la poesía, nada a la reflexión...es más goce que cultura y, juzgada por la razón, tiene menos valor que cualquiera otra de las bellas artes" (loc.cit.).

En este pasaje le quita el lugar que le había concedido al final del §51. La música "sólo juega con sensaciones. Así pues, las artes de la forma la superan en mucho" (5, 405). Esta exclusión de la música del ámbito de las artes de la forma, nos muestra que Kant concibe "forma" en sentido restringido al identificarla con figura. No previó, por los motivos ya señalados, que en el siglo siguiente la reflexión sobre la música iba a encontrar unos de los campos más interesantes en el análisis de la forma entendida como estructura. Y esto es importante, porque si bien podría haber persistido en su idea de la preponderancia de la imaginación en lo que respecta a la comprensión del sentido de la melodía, con un mejor conocimiento de los elementos de la composición musical habría acentuado el papel del entendimiento con respecto a la comprensión de la forma. Conviene advertir que durante la vida de Kant, en la segunda mitad del siglo dieciocho, se produce el afianzamiento de la forma "allegro de sonata", que ha sido una de las estructuras más ricas y persistentes en la historia de la música hasta por lo menos el fin del siglo 19.

En la KU, en la nota final de la Analítica insiste en que "la música merece más bien contarse entre las artes agradables que entre las be-

llas" (5,409) y atribuye el poder de la música al efecto físico que produce sobre los sentidos. Kant agrega que la animación es meramente corporal.

III. Después de todo lo dicho, se puede afirmar, sin embargo, que en la doctrina de Kant hay ideas que contribuyen a la reflexión actual sobre la estética de la música.

Kant afirma la comunicabilidad del juicio estético y aporta ideas importantes para tratar el problema de lo que puede llamarse la cuestión de la intersubjetividad de la experiencia estética. Si bien el juicio de gusto recae sobre una experiencia subjetiva, "la capacidad universal de comunicación del estado de ánimo, en la representación dada, es la que tiene que estar a la base del juicio de gusto" (§9, 5, 286) como condición subjetiva de ese juicio. Y como lo único que puede ser comunicado es el conocimiento, y la representación en tanto pertenece al conocimiento, la comunicabilidad no es más que un estado, o disposición de ánimo que se da en las relaciones unas con otras de las facultades de representar. Estas facultades son la imaginación y el entendimiento. Ese estado de ánimo es el de un sentimiento del libre juego (*freie Spiel*) de las facultades. Y ese estado se puede comunicar universalmente, porque el conocimiento (determinación del objeto) es un modo de representación válido para cada cual: "La comunicabilidad universal y subjetiva del modo de representación en un juicio de gusto, cuando ella ha de tener lugar sin presuponer un concepto determinado, no puede ser otra cosa que la disposición de ánimo en el libre juego de la imaginación y del entendimiento (en tanto ellos concuerdan entre sí, como es exigible para un conocimiento en cuanto tal)..." (§ 9, 5, 287).

Aquí se muestra con claridad, que la necesidad de unión de las tres facultades superiores del conocimiento en un sistema exige que el sentimiento de placer y displacer esté fundado no en principios empíricos, sino a priori. Pero, ¿esto está justificado? La unidad del sistema es exigida por la unidad de la razón, eso es claro. Kant, consecuentemente, exige que el sentimiento (*Gefühl*), como mediador entre la facultad de conocimiento y la de la apetición tenga también un fundamento a priori. Lo que no aparece claro es porqué la unidad del sistema que es una exigencia de la razón deba exigir la aprioridad como fundamento del *Gefühl*, que es subjetivo y comienza en los sentidos, visto que el juicio de gusto no puede nunca ser determinado por un concepto. Kant procura aclarar el apriorismo del juicio de gusto en los §§ 37,38 donde afir-

ma que "la concordancia de una representación con esas condiciones de la Facultad de Juzgar debe ser admitida a priori como valedera para cada cual" (§ 38) y en la Nota a la Deducción dice que ese juicio afirma tan sólo el derecho a suponer universalmente en todo hombre las mismas condiciones subjetivas de la Facultad de Juzgar que encontramos en nosotros (5, 364). Pero reconoce que "se encuentran aquí dificultades inevitables". Se ha regresado así de la *Wirklichkeit* del sentimiento a las condiciones a priori de posibilidad. Esto se explica, en parte, porque se ha partido de una idea, la idea de finalidad, y desde ella se ha buscado la aclaración de lo bello. Ha aplicado aquí, como en las dos Críticas anteriores, el método trascendental. La cuestión será determinar si hay compatibilidad entre ese método y el análisis de lo bello.

En cuanto a la universalidad, también se plantean problemas. El sentimiento de placer debe ser válido para cada hombre "no puede encontrar como base de la satisfacción condiciones privadas" (§ 21, 5, 280). Al punto surge la pregunta acerca de ¿cuál es la base de la justificación de lo que Kant llama "universalidad subjetiva"? Pongamos por caso que puedo considerar que yo y otros sujetos, que formamos el conjunto x_n , somos los únicos cuyas "condiciones privadas" les permiten obtener satisfacción de un determinado objeto bello. Esto me lleva a preguntar si "universalidad" subjetiva no querrá decir "universalizabilidad". Si es así, entonces, dadas en cada caso particular las condiciones (socio-culturales) para obtener satisfacción en la representación de ese objeto bello, su juicio del objeto tendrá "pretensión a la universalidad subjetiva". Pero, de este modo la "universalizabilidad" sería un concepto; posibilidad que Kant niega. Este sujeto será capaz de ese juicio de gusto *si y sólo si* cumple con las condiciones requeridas. Luego, está bajo una regla abstracta del entendimiento.

Cuestionables la aprioridad y la universalidad subjetiva, queda en pie el aporte más importante de Kant a la estética de la música: la comunicabilidad de la experiencia estética.

La doctrina estética de Kant es moderadamente intelectualista. Aunque para Benedetto Croce "Kant concibe siempre el arte al modo de Baumgarten, como revestimiento sensible e imaginativo de un concepto intelectual".⁹ Croce no hace justicia al texto, debió añadir, por lo menos, que se trata de un concepto indeterminado, según insiste Kant.

9. Benedetto Croce, op.cit, pág.282.

Pero, la doctrina de Kant es menos intelectualista comparada con una estética como la de Eduard Hanslick, para quien la comprensión de la obra musical se basa en la apreciación analítica de las relaciones estructurales de los elementos. En una posición como la de Hanslick—que tiene extraordinarios aciertos y está fundada en sólidos conocimientos musicales—se vuelve difícil la comunicabilidad, pues la comprensión está en relación directa con la educación específica y la experiencia del sujeto.¹⁰ En la estética kantiana se ha querido resguardar la comunicabilidad universal, que es una exigencia intrínseca del juicio de gusto. La base de la intersubjetividad es la forma y su comprensión se realiza a través del intelecto. (Esta posición guarda cierta analogía con Hume cuando afirma en "Del Criterio del gusto": "La razón, si no es parte esencial del gusto, es por lo menos el requisito de las operaciones de esta facultad".¹¹)

El equilibrio entre las dos facultades sobre las que descansa el juicio estético, la imaginación y el entendimiento, se da en lo que Kant llama el "libre juego". Hay un pasaje muy interesante donde dice: "Sólo cuando la imaginación, en su libertad, despierta al entendimiento y éste, sin concepto, pone a la imaginación en un juego conforme a reglas, entonces se comunica la representación, no como pensamiento, sino como sentimiento interior de un estado de ánimo conforme a fin" (§ 40, 5, 370).

Imaginación y entendimiento en conjunción permiten abordar problemas fundamentales de la estética musical. Este es uno de los problemas importantes que plantea Kant, cómo es posible que mi juicio sobre un objeto bello no sólo coincida con el de otros, sino que exija el asentimiento de los otros, sin el soporte de un criterio lógico (conceptual). La solución de Kant que apela a la "universalidad subjetiva" no parece convincente. Pero tampoco lo es la opuesta que sostiene que el juicio de gusto surge de un sentimiento particular. La salida de esta aporía hay que buscarla por la vía del "libre juego" de las facultades. Imaginación y entendimiento sí son universales. El *freie Spiel* es una idea muy rica para

10. Eduard Hanslick, *Vom musikalisch Schöne*, Leipzig, 1854, 2ª 1891, reprogr. Nachdruck, Darmstadt, W.B., 1991.

11. David Hume, "On the Standard of Taste", en *Essays Moral, Political and Literary*, Indianapolis, Liberty Classics, 1985, p. 240; Del criterio del gusto", en *De la tragedia y otros ensayos*, Buenos Aires, Biblos, 2003, p.61.

la investigación. Es preciso reconocerla y acotarla; hay que admitir una zona de indistinción. Emilio Estiú lo ha expresado así en "Arte y liberación": "Entre la confusión de lo sensible y la distinción de lo racional (...) debe existir una zona intermedia, así como entre la tinieblas nocturnas y la luz del mediodía está la iluminación crepuscular".¹² Nos encontramos, una vez más, ante el difícil problema de la imaginación. Recordemos que todo verdadero conocimiento es sintético; en la KrV se lee: "La síntesis como tal es la mera acción de la Imaginación (*Einbildungskraft*), una función del alma, ciega aunque indispensable, sin la cual no podríamos en general tener ningún conocimiento, pero de la cual rara vez llegamos a ser conscientes" (B 103). En la KU, en la Nota Final de la Primera Sección de la Analítica se afirma que en una ocupación libre y conforme a un fin indeterminado, "el entendimiento está al servicio de la imaginación y no ésta al de aquél" (5, 313). Kant fue consciente de la dificultades que se le plantearon, tal vez por eso, muchas de sus afirmaciones son oraciones condicionales. Recordemos que ya en la Introducción (IV) aparece la idea del "como si" (*als ob*), que es, al fin, un modo de establecer supuestos que no pueden ser aclarados suficientemente.

Pero, queda aún un serio problema. Lo que siempre ha sido aporético y exige ser investigado, es el problema de la experiencia estética inmediata. La estética, como filosofía del arte, debe asumir el hecho de que el pensamiento cambia la naturaleza de la percepción sensible. La inmediatez de la experiencia musical rehúye la teorización. Este problema fue caracterizado agudamente por Hegel —si bien el texto que cito no pertenece específicamente a una reflexión estética, sino que se trata de una determinación general—: "Pensar el mundo empírico significa, esencialmente, alterar su forma empírica y transformarla en una general; el pensar ejerce al mismo tiempo una acción negativa sobre aquel fundamento; la materia percibida, cuando es determinada por generalidad, no permanece en su configuración empírica. El contenido intrínseco de lo percibido es privado de su envoltura por distanciamiento y negación".¹³

12. Emilio Estiú, "Arte y liberación", en *Revista de la Universidad*, La Plata, 1954, p.52. A continuación Estiú cita una pasaje de Baumgarten donde se expone esta idea que redondea así: "ex nocte per auroram merities".

13. G.Fr.W.Hegel, *Sämtliche Werke*, hrsg.H.Glockner; Bd.8, *System d.Philosophie*, Erster Teil: Logik, §21, S.146.

Tomada en sentido estricto, esta reflexión de Hegel parece clausurar un camino. Sin embargo, hay que introducir distinciones; una experiencia musical, por ejemplo, la audición de la última sinfonía de Mozart, es algo diferente del análisis teórico de esa obra. Este análisis no es una "vivencia" musical, en el sentido de captación inmediata de la obra de arte. No obstante, la teoría reaccúa sobre la vivencia y produce una experiencia segunda (o experiencia x^n). El goce producido por una vivencia a la que se ha sumado "conocimiento" puede ser mayor. Por cierto, esto no es suficiente para solucionar el problema que plantea Hegel, pero sirve para subrayar que la experiencia (captación originaria) y el pensamiento (teoría) si bien son actividades diferentes no están disociadas. Pero veamos si hay en Kant elementos para resolver este problema. A primera vista parece que no, porque para él, el análisis conceptual y el sentimiento de placer no son compatibles; no se pueden dar simultáneamente.

Pero, se pueden dar en sucesión contigua. Si yo oigo una forma-sonata —supongamos, el primer movimiento de un cuarteto de cuerdas— y comprendo, mediante conceptos, que después de la exposición del segundo tema el final de la sección exposición está elaborado con material del primer tema, ahora en la tonalidad de la dominante, nada de esto impide mi placer estético. Aquí opera el "*freie Spiel*".

Tal vez, si Kant hubiera tenido lo que llamamos "cultura musical", habría sacado provecho del papel del entendimiento para la captación de la forma y, en consecuencia, para la comprensión del discurso musical como interacción compleja de elementos horizontales y verticales.

No hay en Kant una estética de la música, porque —para decirlo en forma extrema— no hay estética musical verdadera si no está fundamentada en la técnica de la música. Una estética tiene que partir del examen analítico de los elementos del arte. Cuando no se procede así, se corre el riesgo de convertir todo en una reflexión sobre una X desconocida e indeterminada. Pero, en primer término, no hay en Kant una estética de la música porque de lo que se trata es de la fundamentación crítica del juicio de gusto. Se halla en la KU mucha más reflexión sobre el "comportamiento estético" que sobre el "objeto estético". No se trata de una filosofía del arte. Lo que hay en la KU, son reflexiones sobre problemas que él precisa resolver para la construcción de su sistema, y otras reflexiones ocasionales cuya consistencia resulta en muchos casos débil. Pero a pesar de todas las objeciones que puedan hacerse, la tercera Crítica está llena de agudas reflexiones sobre problemas permanen-

tes del arte. En rigor, no se puede reprochar a Kant no desarrollar una estética de la música, porque no era su propósito. Kant cuando se ocupa de la estética lo hace como filósofo sistemático. Es evidente que Kant tuvo influencia en los desarrollos posteriores de esta disciplina y concibió ideas de ricas consecuencias..

Si bien es cierto que la *Estética* de Baumgarten había preparado el terreno, con la *Crítica de la facultad de juzgar*, Kant dejó delimitado el campo de una nueva disciplina filosófica.

Centro de Investigaciones Filosóficas
CIF

ABSTRACT

In this paper, Kant's aesthetics and especially his judgement of taste – as they are presented in his *Kritik der Urteilskraft* – are put forward as necessary parts in the construction of Kant's system. In Section I, the priority Kant assigns to nature above art and the concept of "imitation of nature" are criticized; in Section II, the variable position assigned to music among the fine arts is inquired into; in Section III, after criticizing the concept of "subjective universality", the moderately intellectual character of Kant's aesthetics is stressed. The fruitfulness of "*freie spiel*", the free play of the faculties, which even nowadays is applied in aesthetic research on music, is emphasized.

¿POR QUÉ REESCRIBIMOS LA HISTORIA? SOBRE EL DESPROPÓSITO DE UN RELATO DEFINITIVO DEL PASADO*

Verónica Tozzi

I. ¿Qué impulso nos lleva a contar el pasado? ¿Quién es el sujeto de la narrativa historiográfica para el cual ella cumple una función vital? ¿El reconocimiento de un sujeto 'interesado' en relatar el pasado compromete inevitablemente la objetividad del discurso histórico? Estas y otras preguntas han poblado largamente los libros de filosofía de la historia y debemos reconocer que las respuestas ofrecidas tendrán consecuencias para el actual debate realismo-antirrealismo histórico, tal como se ha dado en lo que se conoce como "nueva filosofía de la historia".¹ Es innegable que tales cuestiones ocasionan y han ocasionado gran controversia, sin embargo, me gustaría destacar que en los últimos 25 años y gracias al "giro narrativista" en la filosofía de la historia, algo se ha avanzado tanto en el logro de ciertos acuerdos como en la determinación al menos de lo que se está disputando. Justamente, la vertiente ficcionalista de la 'nueva filosofía de la historia', movimiento que debe su origen e inspiración a la conocida obra *Metahistoria*, *La imaginación*

* Versiones previas de este escrito fueron leídas en el V Coloquio Internacional Bariloche de Filosofía, Nuevas tendencias en filosofía, Bariloche, Junio de 2000, en el Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebap) y en el Departamento de Ciencia Política de la USP, el 11 y 12 de junio de 2001 respectivamente. Quiero agradecer especialmente a Cicero Araujo (USP) por haberme invitado a exponer mi trabajo y por sus valiosos comentarios así como a Concepción Roldán por su atenta lectura y las correcciones sugeridas. Agradezco también a la/el referi de la Revista Latinoamericana quien permitió mejorar definitivamente el trabajo. Por último quiero agradecer a Marcelo Chiantore, Nicolás Lavagnino y Cecilia Macón, integrantes de mi equipo UBACyT F14 (2000), en el marco del cual se realizó esta investigación.

1. La expresión es de Ankersmit (1986).

histórica en la Europa del siglo diecinueve, de Hayden White,² ha dado lugar a un verdadero programa de investigación acerca de los procesos y mecanismos de carácter poético-textual que funcionan en la construcción de los discursos historiográficos. Ahora bien, aunque el enfoque textual ha contribuido al reconocimiento de las dimensiones moral y estética de los trabajos históricos como irreductibles a la dimensión descriptiva no permite apreciar la conexión que ambas dimensiones tienen con el pasado al que tratan de interpretar. La equiparación de historia y literatura y el rechazo a considerar a aquella una ciencia social se debe a la aceptación acrítica de concepciones estrechas de teoría científica que promueven como ideal de cientificidad las teorías ahistóricas y libres de valores. Según ello, la ingerencia de valoraciones morales en las conceptualizaciones históricas sólo puede tener consecuencias perjudiciales, esto es, resultan distorsivas de la realidad pasada y síntoma de su subdesarrollo. Paradójicamente es en las ciencias sociales, específicamente en la teoría social, donde encontramos un análisis de la conexión no distorsionadora que conceptos y categorías sociales, de carácter práctico-moral, guardan con la realidad. Esa particular conexión de los conceptos con sus referentes ha sido llamada 'interacción' por parte de Ian Hacking y Roy Bhaskar y "estructuración" por Anthony Giddens. En el presente trabajo, mostraremos como estas aproximaciones nos permitirán argumentar a favor de tres hipótesis acerca de la relación de interacción y su aplicación a la epistemología de la historia, pues dicha relación: I) ofrece una explicación adecuada de la historicidad (y cambio a través del tiempo) de los conceptos usados en las narrativas históricas, II) se propone como una alternativa a la tan criticada noción de "representación" para dar cuenta de la relación entre conceptos y aquello a lo que se aplica y III) puede constituirse como una alternativa viable a la vertiente ficcionalista del narrativismo, evitando la adopción de un realismo ingenuo.

La manera más sugestiva y eficaz de aproximarse al debate es concentrarnos en algunas preguntas típicas a las que los narrativistas intentan responder y en torno a las cuales transitan sus acuerdos y desacuerdos. Por supuesto, doy por descontado que ellas no agotan el repertorio de problemas que les preocupa aunque son suficientemente representa-

2. El original en inglés es de 1973. La edición castellana, que citaré en adelante, es de 1992.

tivas de los mismos como para hacer un balance del estado de la cuestión y avanzar en las hipótesis propuestas.

1. ¿Por qué nos interesa contar el pasado?
2. ¿Quiénes somos nosotros, aquellos necesitados de relatar lo que ocurrió a nosotros y a los otros?
3. El reconocimiento de un sujeto con un interés práctico moral en relatar el pasado, ¿inevitablemente convierte a toda narrativa histórica en un artificio ideológico legitimador del presente y distorsionador del pasado?
4. ¿Detrás de toda narrativa histórica siempre hay un sujeto nosotros al que le interesa contar el pasado para legitimarse?
5. ¿Qué papel juega el historiador en la construcción de las narrativas? Esto es, autor o simple relator.
6. ¿Por qué es inevitable la reescritura de la historia?

En lo que sigue haré un análisis de los logros y límites de la aproximación narrativista en epistemología de la historia para responder a las preguntas formuladas.

II. Hay cierto acuerdo entre los participantes en la disputa al menos en las dos primeras. Esto es, nos interesa contar el pasado porque nuestra identidad personal y colectiva es un producto histórico y, cómo sea tal identidad definida y redefinida, quién hace la definición y por qué, es algo que necesitamos saber. Hay también consenso (sólo que de un tipo inestable) en cuanto a que la práctica de narrativización³ es un fenómeno histórico-cultural limitado aunque ampliamente extendido en el mundo occidental contemporáneo. Las diferencias son más bien de carácter fáctico, algunos consideran que su origen puede rastrearse a la tradición judeo-cristiana, otros la ven como una expresión de la exagerada conciencia histórica que alcanza al pensamiento europeo en el siglo XVIII.⁴ Ahora bien, dado su carácter constitutivo de la identidad y

3. La expresión pertenece a Hayden White (1992) y será explicada en el cuerpo del presente artículo.

4. Por ejemplo, para citar algunos, Ricoeur (1995) y Le Goff (1991), págs. 10-11 se encuentran entre los que ven como culturalmente extendido el impulso narrativo. David Carr (1986) dado que tiene un concepto más técnico de relato, lo limita a nuestra cosmovisión occidental.

extendido en nuestra cultura contemporánea, su función práctico-moral es extensamente asumida por todos. Con respecto a las cuatro cuestiones restantes la discusión continúa acaloradamente hasta hoy. Mi objetivo aquí es ofrecer de modo programático una respuesta a cada una ellas. Pero antes será conveniente exponer los aportes teóricos de dos importantes narrativistas contemporáneos de opuesta posición frente al tema: Hayden White y David Carr, con el fin de aclarar los términos en que se desarrolla la polémica. Mi elección se origina en el hecho de que ambos autores proporcionan teorizaciones antagónicas acerca de la relación entre la historiografía académica y la forma narrativa de su discurso. Su objetivo final se dirige a dilucidar si tal forma es ficticia o realista. Dichos autores provienen de tradiciones de investigación diferentes y de diferentes ámbitos disciplinares. El trabajo de White, un historiador intelectual, se aboca a mostrar la imposibilidad de distinguir relatos históricos de los de ficción. Carr, filósofo de tradición fenomenológica, ofrecerá elementos para rescatar el carácter referencial del relato histórico. El punto de controversia entre White y Carr discurre fundamentalmente en torno a la relación entre el discurso narrativo y la vida individual, por un lado, y a la relación entre la narrativa histórica y el pasado histórico-social o colectivo, por el otro. La manera en que cada autor entiende estas relaciones tendrá consecuencias para la cuestión del *status* cognitivo de los relatos historiográficos.⁵

Hayden White desarrolla dos estrategias de análisis: una de carácter formal-estructuralista del texto histórico y otra de carácter histórico-contextual que relaciona diferentes formas de escribir historia con diferentes situaciones históricas. Veamos la primera. En *Metahistoria*, la obra que lo hizo conocido, se analiza la estructura narrativa propia de los grandes trabajos historiográficos y de filosofía de la historia del siglo diecinueve. Es aquí donde aparece por primera vez expuesta su bien conocida teoría del discurso histórico llamada tropología. La di-

5. Ya que mi intención aquí es presentar dos posiciones claramente opuestas en torno a la relación narrativa histórica y pasado humano, he dejado sin discutir a Paul Ricoeur para evitar entrar en consideraciones de tipo interpretativo acerca de este autor. Pues, tanto White (1999) como Carr (1986) coinciden en ubicarlo en una posición cercana al propio White, es decir, Paul Ricoeur (1995) no reconoce la estructura narrativa de la experiencia y la acción humana, sino que la describe como pre-narrativa.

mención explícita de cualquier discurso histórico, esto es, su modo de explicación (organicista, mecanicista, formalista o contextualista), sus compromisos ideológicos (radical, liberal, conservador, revolucionario), las diferentes formas de narrar (romántica, trágica, satírica o cómica) y, finalmente la forma de combinar todas estas opciones, se explican en última instancia, por referencia a un nivel precrítico, poético y constructivo. Este nivel está constituido por diferentes modos de prefiguración discursiva provenientes de la literatura, los llama tropos y son cuatro: metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía. Su carácter prefigurativo se manifiesta en que determinan la posterior elección de estrategias por parte del historiador, pues gracias a ellos los elementos del caótico registro histórico pueden ser conceptualizados como para ser conformados en una narración. White aclara muy bien que su enfoque es textual y formalista y concluye que al analizar las narrativas históricas como lo que efectivamente son, textos, ellas no se distinguen en nada de las narrativas ficcionales. Si bien, el trabajo de White en este punto es profundo, no logra captar el *status* teórico del mismo, específicamente, el *status* teórico de los tropos. Pues, por un lado, ellos son elevados al nivel de "universales culturales" y en cuanto tales White afirma correctamente que son tanto inventados como descubiertos. Sin embargo, por otro lado, White nos deja con esta interesante intuición en el plano metafórico sin aclarar por qué pueden portar este carácter dual.⁶

La segunda estrategia la encontramos desarrollada en "El valor de la narrativa en la representación de la realidad" (1992) donde White adoptando una actitud irónica salta del texto al contexto para ofrecer una explicación histórico-contingente de la asociación entre el conocimiento del pasado y su expresión en forma narrativa, asociación que él llama 'narrativización'.⁷ Con tal denominación pretende distinguir el simple

6. Hayden White, 2003. (La versión original es de 1982)

7. "... la ironía [...] afirma en forma tácita la negativa de lo afirmado positivamente en el nivel literal, o lo contrario. [...] es en cierto sentido metatropológico, porque se despliega en la conciencia autoconsciente del posible mal uso del lenguaje figurativo." (White, 1992, págs. 45-46) "Por eso las caracterizaciones del mundo expresadas en el modo irónico a menudo son vistas como *intrínsecamente* refinadas y realistas. [...] intrínsecamente hostil a [...] explicación formista, mecanicista y organicista." (Ibid. pág. 46) Es decir, favorecerá el contextualismo, el mismo que White utiliza en este artículo.

contar o relatar una historia, una actividad que abiertamente adopta una perspectiva y, por otro lado, un discurso que finge hacer que es el pasado el que habla en forma de relato. (Véase pág. 18) Pero, dice White, si la narrativización consiste en darle a los acontecimientos reales la forma de relato, es lícito preguntar, ¿cuál es la función cultural del discurso narrativizante? (véase pág. 20) La respuesta White la encuentra en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de Hegel,

"En resumen, cuando se trata de proporcionar una narrativa de acontecimientos reales, hemos de suponer que debe existir un tipo de sujeto que proporcione el impulso necesario para registrar sus actividades" (pág. 27) "... el verdadero sujeto de este registro es el Estado,... Cuando no hay imperio de la ley, no puede haber ni un sujeto ni un tipo de acontecimiento que se preste a representación narrativa. ...nada es posible sin una noción de sujeto legal que pueda servir de agente, agencia y tema de la narrativa histórica. (...) Pero una vez que hemos reparado en la íntima relación que Hegel sugiere que existe entre ley, historicidad y narratividad, no nos puede sorprender la frecuencia con que la narratividad, bien ficcional o real, presupone la existencia de un sistema legal contra o a favor del cual pudieran producirse los agentes típicos de un relato narrativo." (pág. 28)

En definitiva, su rastreo histórico devela la necesidad de moralizar subyacente a toda narrativización. Concluye, de este modo, que la creencia en que la narrativa representa acontecimientos reales surge del deseo de que éstos muestren la coherencia, integridad, plenitud y clausura de una imagen de la vida que es y sólo puede ser imaginaria. (pág. 24) En suma, White deriva el carácter ficticio de la narrativa a partir de un relato proporcionado por él en el que muestra 1) la contingencia de la asociación historia académica y expresión narrativa y 2) el carácter fundamentalmente moral de esta alianza, es decir la asociación está motivada en la búsqueda de legitimación pretendida por un sujeto social. En este sentido, los historiadores participarían de, u obedecerían a, ese propósito, por lo cual, la historiografía científica y la "popular" o comunal, cumplirían la misma función y serían igualmente distorsionadoras.

Una consideración alternativa nos la ofrece David Carr en *Time, Narrative, and History* (1986). A través de un cuidadoso y extenso estudio fenomenológico de la experiencia y la acción, muestra que nuestras vidas, individual y colectivamente, están estructuradas narrativamente. La narrativa académica de los historiadores, dirigida a relatar la experiencia y la vida de los sujetos colectivos, es una continuación, en el pla-

no teórico, de aquello que se da en el práctico. Su análisis se dirige a develar, en primer lugar, la temporalidad inherente a la experiencia y la acción individuales y a destacar que esta organización temporal no es la de una mera secuencia.⁸ Esto constituye un primer paso en contra de la tesis "imposicionalista" atribuida a White.⁹ En segundo lugar, Carr desentraña la estructura narrativa inherente a la experiencia y la acción individuales, ahora bien, no sólo aduce que acción y experiencia están estructuradas narrativamente por contar con comienzo, medio y final,¹⁰ sino también por la posibilidad de un interjuego entre diferentes puntos de vista, el de relator, el actor y la audiencia. (Véase 1986, capítulo 2, & 3) Ahora bien, la extensión de este análisis acerca de la estructura narrativa de la vida de los sujetos individuales a los sujetos colectivos, aquel que más interesa a la historia, será posible si indagamos más profundamente en torno a la manera de concebir tal colectivo. Para ello debemos abandonar la perspectiva de la primera persona singular con la que estuvimos efectuando la descripción fenomenológica, y movernos hacia la de la primera plural: *nosotros*. Vivimos, esto es, experimentamos y actuamos también como "nosotros".

8. "Según Husserl, aún la experiencia más pasiva involucra no sólo la retención de lo ya pasado sino también la anticipación tácita, o lo que él llama la proyección, del futuro. Su punto no es simplemente que tenemos la capacidad psicológica de proyectar y recordar. Su afirmación es la aseveración conceptual de que no podemos aun experimentar nada que ocurra, como presente, excepto contra el trasfondo de lo que sucedió y de lo que anticipamos que sucederá." (1998, pág. 141) En nuestra vida activa también tenemos una conexión preteórica y pretemática con el pasado y el futuro. "... ¿no hay un parentesco entre la estructura medio-fines de la acción y la estructura comienzo-medio-fin de la narrativa? En la acción estamos siempre en el medio de algo, cautivos en el suspenso de la contingencia que se supone encuentra su resolución en la completitud de nuestro proyecto." (ibid., pág. 142)

9. Para una exposición detallada de esta denominación de la posición de White, véase Norman (1991).

10. Carr no niega la posibilidad de que la coherencia narrativa de la vida personal se rompa, aun ella es el *standard*, tanto en el sentido de que es lo normal, como en el sentido de un criterio desde donde mirar o analizar lo que se desvía hacia el caos y no al revés. Es más, la coherencia narrativa debe verse como un logro y una lucha contra el siempre amenazante caos. (1986, págs. 90-91)

"Somos participantes en grupos, y nuestra comprensión mejor de su naturaleza puede venir de una reflexión sobre lo que significa participar. Lo que me conmociona de la vida social es el alcance al cual un individuo toma parte en las experiencias y se compromete en las acciones cuyo propio sujeto no es el individuo mismo sino el grupo. Habitar un territorio, organizar política y económicamente su cultivo y civilización, experimentar una amenaza natural o humana y sobreponerse a enfrentarla -éstas son experiencias y acciones que usualmente no son atribuibles propiamente a mí solo, o al yo, tú y otros considerados individualmente. Ellos pertenecen más bien a nosotros: no es mi experiencia sino *nuestra*, no *yo* quien actúa sino *nosotros* que actuamos en concierto." (1998, pág. 147)

Esto es, la narrativa o el narrar en tanto actividad es constitutiva de la vida y no impuesta desde afuera a una experiencia y acción vividas como mera secuencia temporal. Los sujetos, individual y colectivamente, actúan y experimentan su vida de modo narrativo y se ven inmersos en grupos constituidos narrativamente, es decir, que comparten una historia común.

"Una comunidad existe, donde una consideración narrativa existe de un *nosotros* que persiste a través de sus experiencias y acciones. Tal consideración existe cuando logra articularse o formularse -quizás por sólo uno o unos pocos de los miembros del grupo- por referencia al *nosotros* y es aceptada o suscrita por los otros." (1986, pág. 148)

La idea de sujeto comunal o comunidad, como una forma particular de sujeto colectivo, está inspirada en la noción de *Geist* de Hegel la cual describe, cuando lo introduce en la *Fenomenología*, como "un yo que es nosotros, un nosotros que es yo".¹¹ Sin embargo, señala Carr, todavía no accedimos a la historiografía, pues el historiador conoce la diferencia entre las consecuencias intencionadas y las reales de la acción (porque

11. En G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, transl. A. V. Miller (Oxford, 1877), 110. (Citado por Carr, 1998, pág. 150) "Al describir la comunidad de reconocimiento mutuo, Hegel insiste tanto sobre la pluralidad como sobre la subjetividad y agencia de la unidad social, y la comunidad no es opuesta a los individuos que la conforman sino que existe precisamente en virtud de su consciente reconocimiento entre ellos y consecuentemente de ella." (Carr, D. 1998, pág. 150)

se interesa por acciones y acontecimientos ya acabados). (Véase Carr, 1986, pág. 171) Debemos por tanto dar un paso más y abandonar la perspectiva de la primera persona -sea singular o plural- y de la descripción de un interés y una función esencialmente prácticos de la narrativa en la constitución de tales identidades. Ahora sí, nos ubicamos en la perspectiva de la tercera persona y nos abocamos a la constitución de narrativas con un interés cognitivo antes que práctico -esto es lo propio del historiador académico. Ahora bien, Carr, a diferencia de White y Ricoeur, admite los reclamos de la Escuela historiográfica de Annales acerca de que no toda historiografía es narrativa en carácter. La narrativa se focaliza en acciones y experiencias de individuos pero la historiografía académica también reconoce que lo que es importante en la sociedad y determina las acciones y experiencias de las personas son los factores económicos y sociales subyacentes.

"Contra lo que piensa Ricoeur, historia genuinamente no narrativa existe, por ejemplo, Huizinga y Pirenne, pero tales relatos nos cuentan acerca de los establecimientos y circunstancias en los que pueblos y comunidades existieron y en los que actuaron, experimentaron y así se proyectaron en el tiempo." (ibid.)

Por lo cual, no debe concluirse en la exigencia de eliminar una forma de escritura a favor de la otra o en la imposibilidad de que sean vistas como complementarias. Pero lo más importante a destacar es que, las características propias de la narrativa, la organización principio, medio y fin, la coherencia y la adopción de puntos de vista, no son importadas desde el discurso a la vida. Hay continuidad de forma con la perspectiva de la primera persona singular en la vida del individuo y la primera persona plural en la vida de los grupos comunales. En este nivel la narrativa es literalmente constitutiva del grupo y del individuo. En otras palabras, la conexión que como sujetos individuales y colectivos tenemos con nuestro pasado humano es narrativa. La actividad narrativa, por tanto, es práctica antes de llegar a ser cognitiva o estética en la historia o la literatura.

Podemos ver luego de esta exposición que a pesar de la diferente visión que detentan los autores acerca del *status* cognitivo de la narrativa histórica, sus estrategias convergen en un punto, en el haber recurrido al tratamiento por parte de Hegel acerca del tipo de sujeto histórico que da origen a la alianza entre la historiografía y la forma narrativa de su

discurso. Carr y White no acuden a las mismas obras de Hegel. Carr a la *Fenomenología del espíritu* y White a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, pero el propósito es el mismo, ya que es en ese sujeto (el estado moderno o la comunidad) —que necesita contar su historia pues, narrándola, se constituye a sí mismo— donde se cruza lo real y lo construido, lo objetivo y lo subjetivo. Pero, sus caminos finalmente se bifurcan: para White la narrativa es una *imposición* de una estructura ficticia sobre un pasado no estructurado. Para Carr la estructura narrativa *refiere* a la forma en que los sujetos estructuran sus propias vidas. Sin embargo, a pesar de estas tesis contrarias creo que ambos planteos adolecen de una carencia común: una adecuada descripción de la relación entre aquellos procesos no-narrativos y los narrativos. Me parece que White no logra dar un marco coherente a esta dualidad objetivo-subjetivo, fáctico-moral de las narrativas históricas. En otras palabras, es el carácter moral el que es visto como distorsionador. En cuanto a Carr, su tratamiento acerca del carácter constitutivo de la vida por parte de la narrativa es tanto constructivo como referencial y además tiene el mérito de admitir procesos no intencionados que perturban y amenazan la coherencia de nuestras vidas constituidas narrativamente. En todo ello su análisis es básicamente correcto, constituye un buen caso contra el positivismo y el ficcionalismo que sólo ven en la narrativa pura forma discursiva no vivida.¹² Sin embargo, tiene dos carencias. Por un lado, no da cuenta de la relación entre esos procesos no narrativos y la narrativa, esto es, cómo los procesos de construcción de narrativas comunales modifican las historias objetivas al mismo tiempo que su producción es constantemente interferida por los procesos objetivos. En suma, ya que la narrativa tiene esta función constitutiva, puede ser interesante abstraerse de la perspectiva narrativa para explicar su función constitutiva. Por otro lado, Carr sólo ha mostrado la continuidad de forma y no de contenido entre el discurso y la vida, y entre la narrativa vivida y la narrativa académica. Carr no ha intentado mostrar la posible continuidad de los conceptos utilizados por los sujetos en su vida vivi-

12. En la filosofía analítica de la historia afín a la concepción hempeliana de la explicación científica (el modelo de la cobertura legal), la forma narrativa no era apreciada como explicación adecuada por su ausencia de leyes. En este reparo al carácter científico de la narración es que se manifiesta una continuidad entre el narrativismo ficcionalista y la tradición hempeliana.

da individual y colectiva con los conceptos teóricos utilizados en la narrativa historiográfica. Ya sean éstos clasificatorios de grupos de personas como de períodos históricos. Es decir, no ha tratado la cuestión en torno a la manera en que también el contenido de la narrativa, aquello de lo que habla, se relaciona con el pasado.

En suma, en algún punto White y Carr dejan oscura, mas no negada, la relación entre lo objetivo y lo subjetivo, entre lo construido y lo real, en fin, entre el contexto y el texto. Es decir, reconocen la relación pero no la describen, ofrecen una detallada descripción de la dimensión constructiva, pero no dan cuenta de la dimensión no constructiva. En definitiva, no logran desterrar el problema sino hacerlo más acuciante, no sólo queda no explicada esa relación, sino oscurecida.¹³ Creo que las carencias de ambas posiciones se deben al hecho de enfocar sólo la cuestión de si la coherencia narrativa como discurso es un *reflejo* o no de vidas vividas coherentemente y no han explorado otro tipo de relación entre la narrativa y la vida individual o colectiva. Para develar esta relación debemos dar un paso más y analizar el *status* y funcionamiento de los conceptos y categorías que dan vida y contenido a las narrativas históricas. Es por ello que exploraremos ciertos desarrollos en la teoría social contemporánea ya que nos ofrecen un modo de dar cuenta de la relación narrativo-no narrativo y hasta complementar los logros narrativistas, por ejemplo, dar cuenta del potencial crítico-emancipatorio y no solo legitimador del discurso historiográfico. Las razones de por qué el narrativismo en filosofía de la historia no ha considerado relevante la teoría social para explicar la relación entre historia relatada e historia vivida son varias y variadas. Subyace a este desinterés el re-

13. En una posición intermedia, encontramos a Ricoeur para quien la vida, el ámbito práctico moral, es pre-narrativo, entendiendo por ello que no es narrativo pero pide ser narrativizado. En el plano moral la discusión hereda los debates propios del ámbito de la filosofía práctica. Ahora bien, no es justo dar la idea de que hay dos polémicas paralelas: una epistemológica acerca de la relación entre relato y pasado humano, y otra ético-moral acerca de la justificación de valores y normas morales. En realidad la disputa discurre fundamentalmente en torno a cuál de las tres dimensiones del relato histórico: cognitiva, práctica y estética es primaria y/o determinante de las otras dos. O, si en la búsqueda de la realización de intereses cognitivos lo moral debería ser eliminado y lo estético limitarse a un papel ejemplificador o didáctico subsidiario.

cuerto del rechazo por parte de *Annales* de la narrativa en reclamo de una historia más científica. Es tal vez este énfasis en la científicidad lo que impide al narrativismo valorar las posibilidades explicativas que la teoría social ofrece. Veamos pues qué tiene para decirnos.

III. En *The Social Construction of What?* (1999), Ian Hacking analiza la particular relación que algunos conceptos mantienen con las personas, con la introducción de la noción de clase interactiva en su discusión con el "construccionismo social". Como él señala, el propósito del discurso construccionista social aplicado a un cierto X (puede ser un objeto o una idea) no es tanto señalar su carácter *social*, algo obvio en el caso de las entidades sociales, sino desenmascarar su supuesto carácter natural, mostrando justamente su carácter construido. Sin embargo, el defecto del discurso de la construcción social es que sugiere un camino de una vía: la sociedad (o algún fragmento de ella) construye una 'enfermedad' o un 'desorden' o una 'institución', construcción que resulta perjudicial pues la enfermedad o el desorden o la institución no existen realmente como son descritos o no existirían a menos que fueran descritos). Al caracterizar los conceptos sociales como clases interactivas (propiedad que no poseen las clases naturales) y desplazar el discurso de la construcción, Hacking hace referencia a lo que en otro lugar llamó *looping effect*, efecto bucle,¹⁴ esto es, ya que las clases pueden interactuar con lo que es clasificado, es decir, producir un cambio, la clasificación misma puede ser *modificada* o *reemplazada*. Esto es, el nuevo conocimiento acerca de "lo criminal", "el abuso infantil", "la mujer refugiada" llega a ser conocido por las personas clasificadas y *cambia* la forma en que los individuos se comportan y se revierte (*loops back*) para forzar cambios en la clasificación y el conocimiento acerca de ellos. (Véanse págs. 104-105) Hacking afirma rescatar una *calle de dos direcciones* o un *laberinto de callejones que se interbloquean* y avanzar hacia una resolución dinámica más que semántica de la relación entre conceptos y cosas. (Véanse págs. 115-116) En 2002 expresa "Me pienso a mí mismo como un 'nominalista dinámico', interesado en cómo nuestras prácticas de nombrar interactúan con las cosas que nombramos -pero podría igualmente llamarme un realista dialéctico, preocupado por las interacciones entre lo que hay (y lo que llega a ser) y nuestras concepciones de ello". (pág. 2)

14. Hacking, 1995.

A mi entender, el discurso de la interacción hace explícito como, en el proceso de producción de un concepto aplicado a personas, la interacción con el mundo se da en dos sentidos: por un lado, la señalada por el propio Hacking, cambios de práctica por parte de las personas al *saberse* clasificadas pueden provocar la redefinición o cambio (sustitución) del concepto. Las clasificaciones de los seres humanos interactúan con los seres humanos que son clasificados, pues las personas siempre se consideran a sí mismas como de una clase o rechazan clasificaciones que les son impuestas. Lo que es conocido acerca de las personas de una clase puede llegar a ser falso porque las personas de esa clase han cambiado en virtud de lo que ellas creen acerca de sí mismas. (pág.34)¹⁵ Pero, por otro lado, también se producen cambios en las circunstancias: es decir, las clasificaciones no existen sólo en el espacio vacío del lenguaje sino en instituciones y prácticas, y las interacciones con las personas clasificadas ocurren en matrices que incluyen elementos sociales y materiales (diarios, documentos, edificios) y personas, las clasificadas o descritas por dichos conceptos y las que rodean a dichas personas. Por ejemplo, la clase "mujer refugiada" no es sólo un tipo de persona, es también una entidad legal usada por trabajadores sociales, activistas y la propia mujer refugiada, en escuelas, albergues, oficinas migratorias, etc. Tales entidades materiales pueden tener que ser modificadas o reemplazadas por causa del cambio conceptual producto del cambio de práctica, pero también las personas que están involucradas en esa matriz pueden tener que modificar su *status* o hasta ser reemplazadas. (Véase pág. 103)¹⁶

15. Al respecto señala Hacking, las personas son autoconscientes, capaces de autoconocimiento, agentes morales potenciales para los cuales la autonomía ha sido tema central, quarks y tripéptidos no. Por supuesto, no hay límites firmes y lo no humano puede ser cada vez más investido con cualidades morales: ecosistemas, especies, etc. Sin embargo, el modelo de lo moral permanece firmemente enraizado en valores humanos y la potencial autoconciencia. Como las personas tienen COGNOSCIBILIDAD acerca de como son clasificadas, además de clasificarse a sí mismas, ellas pueden enterarse de como son clasificadas y cambiar su conducta a partir de ello. Pueden hacer elecciones tácitas o explícitas, adaptarse o adoptar formas de vida como para encajar o salirse de la clasificación. Estas elecciones, adopciones o adaptaciones tienen consecuencias para el propio grupo y para el tipo de persona que es invocada. (Véase pág. 59)

16. Algunos ejemplos de Hacking: en el caso del "niño hiperactivo", la interacción entre el niño y la clase ocurre en la matriz mayor de instituciones y

El modelo transformacional de la realidad social o de la conexión persona-sociedad, desarrollado por Bhaskar, encuentra puntos de contacto con el enfoque de Hacking. Según este autor, puede sostenerse, por un lado, que en un sentido la relación entre las estructuras sociales y el conocimiento que los actores tienen de ellas no es distinta de la que sustentan los procesos naturales y el conocimiento que los agentes tienen de ellos, pues en ambos casos se da una independencia existencial entre la realidad social o natural y el conocimiento de ellas. Sin embargo, por otra parte, en las ciencias sociales, es posible sostener la independencia existencial de las estructuras sociales, mientras concedemos que hay una interacción causal entre sujeto y objeto de conocimiento: "... las relaciones sociales son *existencialmente independientes* del conocimiento pero *causalmente interdependientes* con él ... no causalmente independientes de los procesos por los cuales son conocidas." (1979, pág. 60)¹⁷

La teoría de la estructuración de Giddens también expresa ideas similares. Los seres humanos no crean las relaciones sociales sino que éstas los preceden pero con sus prácticas ellos reproducen y producen las relaciones sociales, de modo tal que con su actuar llevan a reestructurar y hasta transformar las relaciones sociales en las que están involucrados. Según este autor, una adecuada comprensión del agente social debe reconocerle su cognoscibilidad (un conocimiento tácito, no discursivo de sus prácticas y relaciones sociales) y su capacidad (la posibilidad

prácticas que rodean esta clasificación. Igualmente sucede al hablar de la construcción social de las mujeres refugiadas, lo que se construye es la idea de 'mujer refugiada', lo que a su vez tiene la mayor importancia por sus consecuencias, por ejemplo, para la mujer clasificada así. Pero lo construido no es la mujer individual sino todas las mujeres refugiadas como una clase de mujer, la clasificación misma y la matriz. (Véase pág. 11) Ahora, como dice Hacking, hablar de construcción y no de interacción es resaltar sólo una vía.

17. Por razones de espacio no desarrollaré in extenso la posición de Bhaskar aquí, sólo me interesa destacar su estrecha relación con Hacking. Para un detallado análisis acerca de la relevancia de la concepción de Bhaskar para la historiografía ver Tozzi, Verónica, "Una explicación realista crítica de las controversias historiográficas: Roy Bhaskar y la intransitividad del pasado histórico.", en Cuadernos de filosofía, N° 47, pp. Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, otoño 2000. Por otra parte, la conexión Giddens y Bhaskar es establecida por ellos mismos.

de actuar de otra manera).¹⁸ En definitiva, los tres autores destacan el importante hecho de que el conocimiento por parte de los actores acerca del modo en que son ellos mismos conceptualizados, puede llevar a cambiar las prácticas que sustentan dichas conceptualizaciones, causando entonces un cambio conceptual acorde con la nueva práctica. Pero también la nueva práctica reconceptualizada comporta cambios en la matriz de elementos materiales y sociales que conforman las relaciones sociales. En otras palabras, que hay interacción entre las personas es obvio, lo particularmente novedoso del tratamiento de Hacking y que permite profundizar las aproximaciones de Bhaskar y Giddens, es sostener que también hay interacción entre conceptos y personas.¹⁹

Uno de los últimos trabajos de Hayden White parece acercarse a estas consideraciones teóricas. En "Auerbach's Literary Theory. Figural Causation and Modernist Historicism" (1996), White cree encontrar en la historia modernista de la literatura de este autor, un concepto apropiado de realismo, el "realismo figurativo", y una noción más adecuada de causalidad, la "causalidad figurativa". Esta última describe el procedimiento por el cual los historiadores relacionan acontecimientos pasados con acontecimientos presentes bajo la idea de "cumplimiento" (*fulfillment*). El contenido específico de la historia del realismo literario occidental consiste en la figura de la "figuración" misma y su "idea" es inherente a la noción de cumplimiento progresivo de esa figura. El cumplimiento dota a la historia con el significado de un progreso hacia un objetivo que nunca es definitivamente realizable ni aún especificable. Es la clase sugerida por aquellas acciones de las que las personas moralmente responsables se piensan ser capaces, como, por ejemplo, cumplir una promesa. El hacer una promesa puede retrospectivamente deducirse de un cumplimiento pero un cumplimiento no puede ser inferido prospectivamente del hacer una promesa. Lo mismo sucede con

18. Giddens (1983 y 1998).

19. En "History, the Referent, and Narrative: Reflections on Posmodernism Now", History and Theory, V. 38, 1, 1999, Perez Zagorin da una lista de filósofos de la ciencia y la teoría social (entre los que está Bhaskar) que defienden el realismo científico, sin ofrecer un análisis de estos tratamientos. Su defensa acérrima del objetivismo histórico contra el posmodernismo fracasa por no registrar la concepción pragmatista y wittgensteiniana que muchos de ellos sostienen. Bhaskar es uno de ellos y lo mismo podemos decir de Giddens y Hacking.

las relaciones entre los tipos de acontecimientos que deseamos llamar históricos por diferencia con los naturales. Un acontecimiento histórico aparentemente desconectado puede ser visto como el cumplimiento de uno anterior cuando los agentes responsables de la ocurrencia del último lo ligan "genealógicamente" al primero. El lazo no es causal: no hay necesidad en la relación entre el renacimiento italiano y la cultura greco latina, la relación es establecida retrospectivamente por la decisión de un cierto número de agentes históricos, de los tiempos de Dante, de elegir el prototipo del cual ser descendientes. El lazo no es genético: no va del pasado al presente. No hay fundamentos objetivos para ligar los dos acontecimientos como elementos de la misma secuencia histórica. El lazo no es teleológico: el fin, producir una figura definitiva de los acontecimientos, jamás es alcanzado.

Si bien la noción de "causalidad figurativa" es totalmente pertinente para la captación de la relación entre nuestras representaciones del pasado y nuestros intereses presentes, es una propuesta que en términos de Hacking describe una sola vía: la constructiva. Esto es, la causalidad figurativa no da cuenta de las condiciones materiales e ideológicas necesarias previas que hacen posibles ciertos tipos de acontecimientos e imposibles otros –condiciones que White mismo reconoce como relevantes,²⁰ y, que como he sugerido hasta aquí, sí es posible abordarlas desde los desarrollos de la teoría social. Ahora bien, la fertilidad teórica del discurso de la interacción quedará manifiesta si se lo utiliza para dar respuesta a las cuatro preguntas pendientes para el caso de la historiografía. A ello dedicaré lo que resta de trabajo utilizando algunos ejemplos de debates historiográficos contemporáneos.

IV. Nuestro tercer interrogante se dirigía al hecho de si el reconocimiento de un sujeto con un interés práctico moral en relatar el pasado convierte inevitablemente a toda narrativa histórica en un artificio ideológico legitimador del presente y distorsionador del pasado. Podemos

20. Véase White (2003), donde hablando de los acontecimientos modernistas, acontecimientos propios del "...siglo veinte únicamente –acontecimientos que, a diferencia de, digamos, la revolución rusa de 1917, no podrían haber ocurrido antes o después de cuando de hecho ocurrieron." ¿Por qué? "Porque las "condiciones materiales e ideológicas necesarias" para la ocurrencia de la revolución rusa existían mucho antes de 1917." (n. 8, pág. 188)

decir que el discurso de la interacción permite hacerse cargo del carácter moral, no neutral del discurso humano, sin concluir de ello acerca del *status* ficcional del mismo o distorsionador de una realidad moralmente neutra. En la medida en que los conceptos que aparecen en las narrativas interactúan con las personas a las que se les aplica y esta interacción tiene consecuencias para la vida de las personas y de sus grupos, el interés práctico moral resulta ineliminable de la narrativa que contiene dichos conceptos, porque es inherente a la interacción social humana. En la introducción a la sugestiva y rica compilación *The Social Construction of the Past* (1994), Gilliam y Bond afirman que "Las construcciones sociales pueden reflejar la interrelación e interpenetración de las estructuras de pensamiento y de agencia humana que interactúan dentro de los campos económico y político complejos. Por un lado, ellos reflejan las formas en que las personas son definidas y actúan sobre y por los otros y, por el otro, ellas se definen a sí mismas" (pág. 5) Por ello, para estos autores, las investigaciones históricas y antropológicas –incluidas en la colección– se destacan todas por asumir el hecho de que los académicos no están por encima ni fuera de las sociedades sino que son agentes integrales dentro de ellas. Ahora bien, para los autores esta asunción impone la necesidad de desarrollar teorías de la conciencia y de la cultura. (Véase pág. 3) Es justamente en cuestiones de este tipo que veo pertinente exigir que cualquier teoría de los asuntos humanos dé cuenta de la interacción entre conceptos y prácticas.

En cuanto a si detrás de toda narrativa histórica siempre hay un sujeto nosotros al que le interesa contar el pasado para legitimarse –nuestra cuarta pregunta–, no tiene sentido buscar una respuesta excluyente. Más bien debemos decir que en muchos casos es así. Hay ejemplos típicos de investigación histórica emprendida con el objeto de proveer un pasado a minorías postergadas. Sin duda la motivación inicial tendrá una fuerte influencia en la modelación final de esas historias. La interacción entre tales descripciones y las comunidades descritas es clara. Pero no puede negarse por argumentos *a priori*, sin información documental adicional que lo atestigüe, que existan historias modeladas según otros intereses o motivaciones, tales como averiguar la tasa de nacimiento durante períodos de guerra y paz, o el recorrido de las rutas comerciales en la baja edad media, etc. En estos casos, la interacción entre estas descripciones y nuestras propias vidas es lejana y más aún impredecible. Pero no quiere decir que a la larga no pueda haberla. Justamente, como señala Berkhofer, Jr (1995), la representación colectiva de

lo ajeno requiere de una estrategia retórica o lingüística contrastante para personas, sociedades o culturas en términos de un nosotros y ellos. En el caso histórico, lo "ajeno" contrasta el "nosotros" y "ellos" en términos de "entonces" y "ahora". (Véase pág. 177)

Los estudios históricos sobre los pueblos de la antigüedad suelen utilizarse como contraejemplo de la relación entre los debates historiográficos acerca del pasado y las disputas ideológicas del presente. Suele señalarse que si bien es imposible negar las consecuencias políticas para el presente que presentan los relatos acerca del Holocausto, las dos Guerras Mundiales o cualquier acontecimiento reciente, no queda muy claro como podrían influir en nuestra autoimagen o nuestros intereses políticos presentes diferentes relatos sobre, por ejemplo, los egipcios, los griegos, etc. Con respecto a estos últimos resulta ejemplificador uno de los trabajos incluidos en la compilación citada de Gilliam y Bond: "The Image of Ancient Greece as a Tool for Colonialism and European Hegemony" de Martin Bernal. Este autor señala que "'Clásica' es la disciplina académica considerada más alejada de la política." (pág. 119) Sin embargo, estas suposiciones pueden ser desafiadas. En su libro *Black Athena: the Afroasiatic Roots of Classical Civilization* (1987), argumentó que lejos de ser despojada y periférica, la disciplina académica alemana *Alttertumwissenschaft*, trasladada a Inglaterra y los Estados Unidos como 'Clásica', ha sido central a la cultura europea del norte en los siglos diecinueve y veinte y ha sido altamente 'política'. "La investigación 'Clásica' ha incorporado patrones culturales en la sociedad como un todo y los han retroproyectado para proveer apoyo poderoso a la noción de Europa como portadora de una categórica superioridad sobre todos los otros continentes, lo cual a su vez justifica el imperialismo o neo-colonialismo como *missions civilisatrices*." (pág. 119) Bernal encuentra útil distinguir dos modelos de los orígenes de la Antigua Grecia: el "antiguo" y el "ario". Para el primero (desde Esquilo, Heródoto, etc.) Grecia había sido habitada por pelagianos y conquistada por egipcios y fenicios (africanos y semitas). Según el segundo, formulado en el siglo diecinueve, Grecia se desarrolló como resultado de las invasiones desde el norte por parte de pueblos de habla indo-europea. Si bien este modelo reconoce los elementos no indoeuropeos en la lengua griega, sostiene que tanto los invasores como los nativos eran 'racialmente puros', aunque la conquista fue por parte de una rama superior de la raza blanca. Este modelo justificó la superioridad de la 'civilización occidental' y las pretensiones de sus clases gobernantes de conquistar, colonizar y por

tanto 'civilizar'. Incorporó nociones de progreso y desarrollo contra las cuales los 'no arios' serían medidos y llegó a ser el criterio para evaluar a los pueblos, sus culturas y su habilidad para alcanzar la 'modernidad'.

A partir de 1945, tras los sucesos del Holocausto y el surgimiento del Tercer mundo, asistimos, según Bernal, a una readmisión de los judíos como europeos. Desde los '60 se registra un abandono de una versión extremista del modelo ario por una versión 'amplia' del mismo, que niega las tradiciones egipcias pero acepta las fenicias (semitas). Por su parte, Bernal, promueve la restauración del modelo antiguo sobre bases de su mayor fertilidad heurística y corrección política. Ahora bien, Bernal no pretende reducir la discusión histórica clásica a cuestiones ideológicas, por el contrario, atestigua la importancia de la evidencia —en este caso lingüística— en la aparición del modelo ario y la creciente evidencia de la influencia egipcia y oriental en el egeo durante la Tardía Edad de Bronce y la Temprana Edad de Hierro, en la rehabilitación del modelo ario amplio y del antiguo. Pero en última instancia, puede verse que no son sólo los datos o los descubrimientos empíricos los que promueven la adopción o abandono de una interpretación. En definitiva, lo que ha tratado de mostrar es que desde la creación del modelo ario, la Antigua Grecia sirvió a dos propósitos: ser la primera civilización universal y al mismo tiempo el ancestro cultural de los europeos, dando a Europa el carácter universal como el continente que no es sólo la vanguardia del progreso mundial sino la esencia del mundo mismo. Particularmente para Bernal, atacar el modelo ario es importante no sólo porque se ha mostrado heurísticamente inútil sino políticamente pernicioso. De todos modos no creo necesario acordar con esta conclusión y convertirla en una prescripción metodológica general para las investigaciones históricas, pero sí tomar cuenta del hecho de que las descripciones del pasado interactúan con nuestras prácticas contemporáneas y el conocimiento de lo involucrado en estas descripciones puede obligarnos a modificar tales descripciones y nuestras prácticas. Esta última afirmación resultará justificada al abordar nuestro siguiente interrogante.

Justamente, en relación con el papel jugado por el historiador en la construcción de las narrativas se suscitaba la quinta pregunta: ¿puede éste registrar viejas referencias de los términos clasificatorios e interacciones de éstos con las personas y sus prácticas? ¿Por qué no? El cambio histórico no implica incognoscibilidad. Más bien, la noción de clase interactiva tiene el mérito de captar la historicidad de los conceptos y ca-

tegorías y explicar esa misma historicidad. En la medida en que las categorizaciones tienen consecuencias sociales y morales para los sujetos y su entorno, están sujetas a cambio. Ahora bien, me gustaría señalar acá un punto no tratado por Hacking pero que su concepción nos permite aventurar, el historiador muchas veces parece estar en un punto externo a los sucesos relatados y a las interacciones constatadas, simplemente registrando estas interacciones. En este sentido parece que el relato del historiador sólo representa a un pasado ajeno, sin embargo él también interactúa con su relato deconstructivo. Nuevamente Gilliam y Bond atestiguan este hecho al señalar que: "Los antropólogos y los historiadores son maestros constructores y, como consecuencia, sus roles en los campos complejos de la dominación y la subyugación necesitan ser cuidadosamente investigados. Sus actividades son parte integral del contexto y sustancia de la academia contemporánea." (pág. 5) Otros dos recientes libros de historia ilustran mi punto. En el primero *Many Thousands Gone, The First Two Centuries of Slavery in North America* (1998), Ira Berlin se refiere a una controversia actual en torno a la esclavitud en Estados Unidos y a su relación con el racismo. Lo que reivindicará a los afroamericanos en ese país es el descubrir que la esclavitud fue una relación negociada: *El significado de las culturas esclavas para las relaciones de raza en el tiempo yace más en su afirmación de autonomía que en sus orígenes raciales*.²¹ En el segundo, *Queer Fictions of the Past. History, Culture, and Difference* (1997), Scott Bravmann aborda la historiografía gay y lesbiana o también llamada *queer*.

Ambos historiadores critican ciertas "construcciones sociales" sobre la "raza" en el primer caso y la "homosexualidad" en el segundo. La estrategia consiste en mostrar los defectos del concepto respectivo que ocasionan visiones estereotipadas del pasado y obscurecen diferencias

21. Edmund Morgan expresa muy claramente la tesis de Berlin, "donde la esclavitud era menos opresiva y las relaciones de raza más soportables los esclavos eran incapaces de desarrollar una cultura rica ...donde más opresiva, la cultura esclava fue más fuerte, más africana, más autónoma, más antagonista. ...mientras la formación de su propia cultura fue en sí misma un acto de resistencia por parte de los esclavos, creando una cultura autónoma los esclavos también facilitaban los tormentos de la esclavitud, su creatividad cultural creaba adaptación." "The Big American Crime", *The New York Review of Books*, December 3, 1998, p. 14.

relevantes en el presente. Ahora bien, ambos historiadores son conscientes de las consecuencias presentistas, y en cierto modo negativas, de estas narrativas estereotipadas. Justamente, el estereotipo del esclavo negro como una víctima despojada de su humanidad por los blancos en el caso de Ira Berlin, es considerado "uno de los principales apoyos contemporáneos al prejuicio racial en América," porque hizo del Negro "un hombre sin un pasado," no merecedor del respeto que otros grupos étnicos heredaron de la identificación con sus progenitores.²² Por su parte, Scott Bravmann señala que aunque la teoría construccionista social es dinámica y prometedora en relación con la comprensión del pasado y el presente, estos estudios de la emergencia de la identidad gay y lesbiana han fracasado relativamente en reconocer antagonismos de raza, género y clase (entre otros) "dentro" de esa identidad.²³ Para superar estas limitaciones ambos autores proponen nuevos conceptos clasificatorios o llaman la atención a otras categorías que interactúan solapadamente en la identidad de dichas personas. Por último, y este es el punto más importante para mí, ambos historiadores están involucrados en las historiografías que producen pues ellas los afectan también como actores sociales. Ningún historiador —sea cual sea su propia pertenencia identitaria y en esto Berlin no es una excepción— dedicado a la historiografía de la comunidad afroamericana, resultará inmune a las narraciones y conceptualizaciones históricas que proponga. Berlin-persona interactúa con la clase social raza, esto es, la reescritura de la historia de la comunidad afroamericana involucra la reescritura de las historias de todas las otras identidades que conformaron los Estados Unidos de América, reescrituras que necesariamente tendrán consecuencias prácticas

22. "...ha llegado a estar de moda declarar que la raza es una construcción social...pero mientras la creencia en que la raza está socialmente construida ha ganado un lugar privilegiado en los debates académicos contemporáneos, ha ganado pocas batallas prácticas. Pocas personas lo creen, menos actúan sobre ello... Quizá esto sea a que la teoría no es completamente correcta. Raza no es simplemente una construcción; es un tipo particular de construcción —una construcción histórica." (pág. 1)

23. Al destacar lo diacrónico o las rupturas históricas entre construcciones sociales de la "homosexualidad", estos proyectos relacionados han subenfaticado lo sincrónico o las rupturas contemporáneas entre construcciones sociales de la homosexualidad y sus historias específicas. (Véase pág. 5)

en el presente. El caso de Bravmann es aún más interesante pues él mismo atiende expresamente a la cuestión, señalando una paradoja. Todo escrito es en algún sentido autobiográfico pero él necesitaba transgredir cierta autobiografía en la cual él era el único foco de atención, ahora, cuando se enfrentó a objeciones acerca de su intento de revisión de una historia unificada de homosexuales y lesbianas, recuperando la categoría de género, se encontró a sí mismo argumentando que entonces también debería abandonar "raza" y cualquier otra categoría de diferenciación social. Pero bajo tales condiciones lo único que podría haber escrito es sobre prácticas culturales de homosexuales blancos (su propia identidad individual). Bravmann señala, que la estrechez de tal proyecto le parece no sólo insostenible en el mundo de diferencias complejas e intersectantes que informan las relaciones sociales *queer*, sino también insostenible para sus necesidades privadas (ésta es la paradoja), pues él quería escribir un libro sobre las múltiples diferencias de homosexuales y lesbianas. (Véase pág. XI) Es decir, podemos concluir que no se trata de encontrar "la categoría" única sino en reconocer como la identidad está trasvasada por múltiples clasificaciones, como nuestra identidad personal y colectiva está atravesada por múltiples narrativas, muchas veces en conflicto -aspecto destacado por D. Carr.

En fin, podemos decir hasta aquí que es justamente el carácter interactivo, la relación entre nuestras descripciones y nosotros mismos, actores e historiadores, en nuestra sociedad presente, lo que hace que la historia nos importe, que necesitemos tener un pasado que nos legitime. Nosotros, actores y relatores, hombres ordinarios e historiadores, interactuamos con las narrativas que construimos y que construyen acerca de nosotros. Los sujetos del pasado han a su vez interactuado con otras narrativas.²⁴ La dimensión moral, las consecuencias legítima-

24. La noción de interacción se aplica a conceptos y personas a las que se les aplica el concepto. En el caso de la narrativa historiográfica es la interacción entre el sujeto que construye la narrativa: historiador y actores en el presente y conceptos y narrativa en la matriz social. Son los actores del presente los que deconstruyen o construyen el pasado para legitimar la situación presente. Como me observó Maria Inés Mudrovcic son los descendientes de los esclavos los que interactúan con la clasificación. Pero esta lectura no se aplica a mujeres y homosexuales y otras categorías para los que llamarlos descendientes resulta forzado. Es porque hoy nos rebelamos a ser consideradas el sexo débil que re-

doras están siempre presentes. La manera en que conceptualizamos el pasado o el presente siempre tiene consecuencias práctico-morales. Hemos sido, somos y seremos dominados por las descripciones o liberados por ellas. Pero ni el historiador ni nosotros manejamos nuestro pasado a voluntad, no inventamos a voluntad nuestras descripciones ni las consecuencias sociales de las mismas. El pasado construido por el historiador no siempre es el pasado que todos quieren que él construya. El *looping effect* develado por Hacking capta muy bien esta relación sin caer en dicotomías del tipo ficcionalismo versus descriptivismo literal.

Y así llegamos a nuestra última cuestión: ¿por qué reescribimos la historia? ¿Por qué ninguna representación del pasado es definitiva? Como he estado exponiendo e ilustrando a lo largo de este trabajo, la conexión entre las relaciones y prácticas sociales por un lado, y las representaciones, conceptualizaciones y narraciones que hagamos de ellas, por el otro, es de un tipo interactivo, esto es, involucra una interdependencia causal. Esto es, por un lado, los procesos por los cuales son conocidas las relaciones y prácticas sociales involucran cambios en las propias prácticas y relaciones, las personas no quieren seguir siendo etiquetadas de ciertos modos, rechazan ser estigmatizadas de una cierta manera y se promueve, a veces con éxito, modificar las instituciones que contribuyen a tales etiquetas y estigmas.²⁵ Por otra parte, el proceso por el cual, las personas se hacen concientes de aquellas clasificaciones que rechazan ya involucra un cambio y aparición de otra clasificación y cambios en las prácticas de todos aquellos involucrados: las propias personas a las que se les aplican estas conceptualizaciones como las de aquellos con los que se relacionan, ya de modo directo o a través de las instituciones. Ahora bien, y este es el punto fundamental para comprender mi argumentación, esta descripción nos permite afirmar que la interacción causal entre representaciones y prácticas, en la que el cambio en un lado, exige el cambio del otro, deja en evidencia la historicidad inherente tanto de las relaciones y prácticas como de las re-

chazamos categorías del pasado y reescribimos nuestra historia. O porque ya no consideramos que nuestros patrones sean los dueños de la empresa como algo que es su propiedad privada inalienable.

25. A veces debemos ser más drásticos y crear espacios acordes a las nuevas demandas: como puede ser las oficinas de la mujer refugiada.

presentaciones que se hagan de ellas, historicidad que no es más que el resultado de esta continua interacción causal.

En otras palabras, si los cambios en las representaciones pueden causar transformaciones en las relaciones y prácticas sociales, al tiempo que cambios en las relaciones y prácticas sociales exigen cambiar las representaciones, entonces la inalcanzable coincidencia especular entre relaciones y prácticas con las representaciones de ellas, no debería ser vista como un signo del fracaso de la representación o del carácter distorsionante de toda representación lingüística (como habría señalado White acerca de la configuración narrativa). Por el contrario, debe verse como el signo de la historicidad de las representaciones y de lo representado por ellas, historicidad producto de su continua interacción causal. En suma, si se reconoce una dimensión práctica inherente a las representaciones sociales, así como una relación de interacción con las personas y sus prácticas a las que pretenden representar, dichas representaciones no pueden ser evaluadas según su adecuación en términos de una relación de reflejo o especular. Como nos ha permitido ver Hacking la interacción causal se da entre conceptos y personas, entre narraciones y grupos, relación que ocurre en el marco de matrices sociales que se ven a su vez modificadas por dicha interacción causal. Es justamente por esta compleja interacción causal entre historias vividas y historias contadas, la segunda constituyendo a la primera y la primera restando vigencia a la segunda en la medida en que es conocida, que la historia debe ser escrita y reescrita una y otra vez.

Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de Tres de Febrero

BIBLIOGRAFÍA

- ANKERSMIT, F. R. (1986): "The dilemma of Contemporary Anglo-Saxon Philosophy of History", *History and Theory*, XXV, Bei 25.
- BERKHOFER, Jr., R. (1995): *Beyond the Great Story. History as Text and Discourse*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- BERLIN, I. (1998): *Many Thousands Gone, The First Two Centuries of Slavery in North America*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England.
- BERNAL, M. (1987): *Black Athena: the Afroasiatic Roots of Classical Civilization*.

- tion. Vol. I. *The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*. London & New Brunswick: Free Association Books & Rutgers University Press.
- BERNAL, M. (1994): "The Image of Ancient Greece as a Tool for Colonialism and European Hegemony", en Bond y Gilliam (comps.) (1994)
- BHASKAR, R. (1979): *The Possibility of Naturalism*, (Brighton, Harvester)
- BOND, G. y GILLIAM, A. (comps.) (1994): *The social Construction of the Past: Representation as Power*. Routledge, New York and London.
- BRAVMANN, S. (1997): *Queer Fictions of the Past. History, Culture, and Difference*, Cambridge University Press.
- CARR, D. (1986): *Time, Narrative and History*. Indiana University Press, Bloomington Indianapolis,
- CARR, D. (1998): "Narrative and the Real World: An Argument for Continuity", *History and Theory*. Contemporary Readings. Bryan Fay, Philip Pomper y Richard Vann (eds), Blackwell, publicado originalmente en *History and Theory*, vol. XXV, N 2, 1986, pp. 117-131.
- GIDDENS, A. (1983): *Profiles and Critiques in Social Theory*, University of California Press
- GIDDENS, A. (1998): *La constitución de la sociedad*, Buenos Aires, Amorrortu ed. (primera ed. en inglés, 1984)
- HACKING, I. (1995): "The looping Effects of Human Kinds", en Sperber y Premack (comps) *Causal Cognition: A Multidisciplinary Approach*. Oxford, Clarendon Press.
- HACKING, I. (1999): *The Social Construction of What?*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England.
- HACKING, I. (2002): *Historical Ontology*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England.
- LE GOFF, J. (1991): *Pensar la historia*, Paidós, Barcelona, Buenos Aires.
- NORMAN, A. (1991): "Telling It Like It Was: Historical Narratives on their Own Terms", *History and Theory*, vol. XXX, N 2.
- RICOEUR, P. (1995): *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*. S. XXI, México, Tomo 1, cap. 3
- WHITE, H. (1992): *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. Fondo de Cultura Económica, México. (1ª ed. en inglés 1973)
- WHITE, H. (1992): "El valor de la narrativa en la representación de la realidad", en H. White, *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Paidós, Barcelona.

- WHITE, H. (1996): "El acontecimiento modernista", en White (2003).
 WHITE, H. (1996): "Auerbach's Literary Theory. Figural Causation and Modernist Historicism", en White (1999).
 WHITE, H. (1999): *Figural Realism. Studies in the Mimesis Effect*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
 WHITE, H. (2003): "Tropología, discurso y modos de conciencia humana", en White, H. (2003).
 WHITE, H. (2003): *El texto histórico como artefacto literario*, Barcelona, Paidós.

ABSTRACT

During the past thirty years, the so-called narravistic philosophy of history has deployed a sustainable research programme devoted to the poetic and textual mechanisms involved in the construction of historiographic discourses. However, although the textual approach has been essential in acknowledging the moral and aesthetics dimensions of history as unyielding to a descriptive dimension, it does not help us to appreciate the link that joins both dimensions to the past. The strategy that equals history and literature together with the rejection in considering history a social science are based on the acritical acceptance of—in some way—positivistic conceptions of theory and science: ones that do not admit the existence of a link between social and moral situations. Paradoxically, it is in the field of social sciences, particularly in social theory, where we may find a non-distorting analysis of the connection established between reality and practical-moral concepts and understandings. It is this particular bond between concepts and their referents what has been called "interaction" by Ian Hacking and Roy Bhaskar and 'structuration' by Anthony Giddens. This paper is aimed to show that the notion of 'interaction': I) offers an adequate explanation of the historicity (and change thorough time) of concepts used in historical narratives, II) in order to deal with the link between concepts and what they refer to, is an alternative to the critised notion of 'representation'; and III) can become a sustainable alternative to the fictionalist approach of narrativism, managing to avoid supporting a naive realism.

CRÓNICA

EDUARDO FLICHMAN
(1932 - 2005)

El 13 de junio de 2005 falleció en Buenos Aires Eduardo Flichman, después de sobrellevar durante más de un año una dolorosa enfermedad terminal. Estuvo por varios años estrechamente ligado a la *Revista Latinoamericana de Filosofía*, donde participó como miembro del Comité de Redacción desde 1993 hasta 1997. También publicó en esta revista algunos de sus artículos de investigación.

Eduardo Flichman comenzó su carrera como físico y luego pasó, de manera un poco tardía, pero definitiva y entusiasta, al campo de la filosofía. Se graduó como Licenciado en Física por la Universidad de Buenos Aires en 1961. Se interesó tempranamente en los problemas de la enseñanza de la física. Trabajó en la Facultad de Ciencias Exactas de esta universidad hasta su renuncia en 1966. No volvió a enseñar allí hasta 1984. Pero ya en ese momento sus intereses se habían volcado a la filosofía de las ciencias. Inició entonces estudios formales de esta disciplina, que ya conocía muy bien por sus extensas lecturas. Obtuvo una Maestría en Filosofía en la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico en 1986 y el Doctorado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires en 1994. Hacia esa época Eduardo se había ganado un merecido prestigio como filósofo de la ciencia, había publicado numerosos trabajos en revistas profesionales y era un asiduo animador de cuanto congreso o reunión agrupara a los filósofos de nuestro país. También había comenzado a dictar sus recordados cursos y seminarios, dirigidos sobre todo a sus colegas.

Entre los años 1995 y 1996 fue *Visiting Fellow* en el *Center for the Philosophy of Science* de la Universidad de Pittsburgh, indudablemente el lugar más prestigioso del mundo para realizar investigación en filosofía de las ciencias físicas. Durante su estancia en esa institución publicó el que quizás sea, dada la calidad de la revista, su artículo más destacado ("Hard and Soft Accidental Uniformities", *Philosophy of Science* (1995) 62: 31-43). Por más de dos décadas sus temas de investigación se concentraron en los problemas de la causación, los condicionales contrafácticos, las leyes naturales y el determinismo. Sobre esta temática versa la mayor parte de sus publicaciones, aparecidas principalmente en *Análisis Filosófico*, *Crítica* y nuestra *Revista Latinoamericana de Filosofía*. En sus últimos años se interesó también por la cuestión del libre albedrío humano, aunque no tuvo tiempo de producir trabajos sobre este tema.

De las muchas cualidades profesionales y personales que tenía Eduardo Flichman hay dos que me gustaría señalar. La primera es su capacidad para el trabajo en equipo, cosa poco frecuente en la filosofía académica de nuestro medio. Formó y mantuvo durante muchos años un grupo de investigación que tuvo continuidad y coherencia temática, y que, además, logró publicar numerosos trabajos firmados en colaboración. La segunda cualidad es su permanente apertura al diálogo y la discusión crítica, lo cual lo convertía en uno de los mejores oyentes que uno podía tener al exponer una idea propia en cualquier ámbito. Fue un incansable viajero, por lo que no era raro cruzarse con él en algún lugar remoto del planeta. Cuando murió se encontraba en plena actividad creativa, que su enfermedad nunca logró doblegar. Toda la comunidad filosófica de Argentina, y de muchos otros países que visitó, lamentará su pérdida. Los filósofos de la ciencia, en particular, nos habíamos acostumbrado a su constante presencia. Por mucho tiempo, cuando tengamos que hablar en público, sentiremos que nos falta un integrante esencial de nuestro auditorio.

Alejandro Cassini
Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

EDUARDO RABOSI (1930 - 2005)

El 10 de noviembre de este año falleció repentinamente a los setenta y cinco años en la ciudad de Cuzco, Perú, a la que había concurrido como conferenciante invitado al Congreso Nacional de Filosofía de la Sociedad Peruana. Rabossi se había graduado como abogado en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires en el año 1955, donde se incorporó desde el comienzo al grupo de estudiantes que bajo la guía de A. Gioja y G. Carrió introdujo la nueva filosofía del derecho que durante la década de los cincuenta habían comenzado a desarrollar los filósofos, especialmente los anglosajones, de orientación positivista y luego, en sentido más amplio, analítica. Entre 1959 y 1970 Rabossi realizó estudios de posgrado en filosofía en las universidades de Duke y de Oxford. A su retorno al país, fue profesor adjunto en las facultades de Derecho y de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires hasta el año 1966, cuando se sumó a la larga lista de intelectuales que renunciaron en protesta por la intervención de las universidades por parte del golpe militar de Onganía. En 1970 ingresó como investigador a la carrera de investigación del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas, CONICET, a la que perteneció hasta su jubilación como investigador principal. Fue investigador invitado y *research fellow* de importantes instituciones del exterior, como el Instituto de Investigaciones de la Universidad Autónoma de México, International Rockefeller Center at Bellagio, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas de la Universidad Carlos III, Wissenschaftskolleg de Berlin y National Humanities Center, entre otros. Con el retorno de la democracia a fines de 1983, Rabossi regresó a la Universidad de Buenos Aires como Director del Departamento de filosofía, impulsando una transformación radical de los planes de estudio y de la estructura académica del mismo, lo que dio lugar a una renovación completa de su cuerpo de profesores y a la aparición dentro de aquél de las corrientes más actuales de la filosofía contemporánea. Como profesor de filosofía del lenguaje y de metafísica de ese mismo Departamento, Rabossi desarrolló una extensa labor de formación y dirección de numerosos becarios e investigadores en ambas áreas, las que gracias a su inspiración e impulso han crecido hasta consolidarse como dos de las disciplinas más amplias y rigurosamente cultivadas en el ámbito nacional.

La imagen de la personalidad de Rabossi estaría incompleta si no atendiéramos a su incansable labor como fundador de sociedades dedicadas al estudio y la promoción de la filosofía, especialmente de la filosofía analítica de la que fue

uno de los cultores más destacados y reconocidos internacionalmente. Fue miembro fundador y presidente por largos períodos de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico, miembro fundador y primer presidente de la Asociación Filosófica de la República Argentina, y miembro de la en cierto sentido re-fundada Sociedad Interamericana de Filosofía, de la cual fue también presidente, entre otras de menor envergadura. Formó parte de los filósofos que en 1975 fundaron la *Revista Latinoamericana de Filosofía*, de cuyo Comité de Redacción fue parte hasta 1983, y fue asimismo co-fundador de *Análisis Filosófico*, de SADAF, miembro del Consejo editorial de *Crítica*, de la UNAM y de *Cuadernos de filosofía*, del Instituto de Filosofía de la UBA, entre otras revistas especializadas.

Como Secretario de la Comisión Nacional para la Desaparición de las Personas, CONADEP, designada por el Dr. R. Alfonsín para la investigación de los crímenes de las Juntas militares, y luego como Subsecretario de Derechos Humanos de ese mismo gobierno, Rabossi realizó una labor fundamental en la formación y preservación de una base de datos indispensable para el juzgamiento del pasado y en la promulgación de un conjunto de leyes que garanticen el respeto de los derechos humanos en el futuro. Positivista convencido en lo jurídico, esta convicción lo impulsó a consolidar sus concepciones éticas en leyes a fin de que se convirtiesen en garantías efectivas para todos los involucrados dentro de un mismo régimen político.

Quisiera concluir esta nota recordatoria con un testimonio personal. Si bien nos habíamos conocido fugazmente antes de 1966, fue a mi retorno al país, en 1971, luego de que yo también ingresara en la carrera de investigador del CONICET, cuando comenzamos a frecuentarnos, en especial por tener ambos por aquel tiempo el mismo lugar de trabajo, el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata, y el mismo director, el Prof. Rodolfo Agoglia. A partir de entonces compartimos muchas empresas e innumerables eventos, como por ejemplo la organización conjunta del CIF y de SADAF de las Jornadas Filosóficas de Buenos Aires durante los años del Proceso, como una forma de hacer semipública nuestra labor filosófica casi clandestina o la fundación, apenas inaugurada la democratización del país, en 1985, de la Asociación Filosófica de la República Argentina y su inscripción, en el Congreso Interamericano de Guadalajara, como la sociedad nacional representativa del país, etc. Analista sutil e interlocutor inalterable y persistente, nuestras discusiones sobre ética, fundamentos de los derechos humanos, filosofía política y del derecho, y filosofía práctica en general podían prolongarse durante horas sin mella de su entusiasmo ni de su sentido del humor.

La desaparición de Eduardo Rabossi deja un gran vacío no solamente en la comunidad filosófica argentina sino también entre sus discípulos y amigos que echarán de menos su cálida presencia.

Oswaldo Guariglia

SUMARIO DEL VOLUMEN

HOMENAJE A JOHN RAWLS

- O. Guariglia, John Rawls, *The Law of Peoples* y sus críticos 5
 G. Vidiella, El ideal de razón pública y la democracia deliberativa 23
 M. Garreta Leclercq, Algunas consideraciones acerca de la justificación del "velo de ignorancia" en *Una teoría de la Justicia* 35
 F. Penelas, Las inclinaciones de la convicción. Verdad y justificación en el liberalismo político 67

HOMENAJE A IMMANUEL KANT

- M. Caimi, Cuatro claves para la lectura de la deducción trascendental 187
 C. Jáuregui, Apercepción empírica y apercepción cosmológica 199
 B. von Bilderling, Immanuel Kant - Un revolucionario con talento 217
 R. Rodríguez Aramayo, Las claves rousseauianas del concepto kantiano de Ilustración 237
 M. J. Bertomeu, Derecho personal de carácter real: *¿stella mirabilis* o estrella fugaz? 253
 F. Naishtat, Revolución, discontinuidad y progreso en Kant 281
 E. García Belsunce, Kant y la estética de la música 301

CONCURSO EZEQUIEL DE OLASO

- M. Pérez Otero, El problema de Hume y la Paradoja de Carroll 93

ARTÍCULOS

- F. Moledo, El sentimiento de lo sublime en la filosofía de Immanuel Kant 143
 J. Montero, Democracia deliberativa y legitimidad política: Un argumento a favor de la concepción *abierta* de la razón pública 121
 V. Tozzi, ¿Por qué reescribimos la historia? Sobre el despropósito de un relato definitivo del pasado 315

DISCUSIÓN

- P. Spangenberg y F. Gioia, Discusión en torno a "O sentido dialético das aporias no *Eutidemo* de Platão" de Marcelo Pimenta Marques..... 167

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

- M. D. Boeri, *Aristóteles, Física VII-VIII. Traducción, introducción y comentario* (Silvana Di Camillo) 177

CRÓNICA

- E. Flichman (1932-2005) (Alejandro Cassini) 341
E. Rabossi (1930-2005) (Osvaldo Guariglia) 343

A LOS COLABORADORES

1. Las colaboraciones deben ser enviadas al Comité de Redacción o bien a los consultores de la RLF.
2. Las colaboraciones deberán enviarse en castellano o portugués, por E-mail o en un DK de 3.5" HD limpio de todo archivo que no sea el trabajo para la RLF, con etiqueta con los siguientes datos: nombre y apellido del autor, nombre del trabajo, nombre del archivo y programa utilizado. Sería recomendable agregar en el DK un conteo de palabras que incluya referencias y notas. Adjuntar dos copias en papel (que no deben diferir con el DK) a doble espacio, escrito de un solo lado, con márgenes razonables y sin enmiendas. Puesto que la RLF ha adoptado el arbitraje anónimo, la identidad del autor deberá aparecer únicamente en una página separada.
3. Los artículos no deberán exceder las 10.000 palabras; los estudios críticos las 6.000; las notas las 5.000; los trabajos de discusión las 3.000 y los comentarios bibliográficos las 1.000. El número máximo de palabras incluye textos, notas y referencias. El Comité de Redacción se reserva el derecho de considerar la publicación de trabajos que sobrepasen estos límites.
Los autores de artículos, notas, trabajos de discusión y estudios críticos deberán enviar dos resúmenes, uno en español y otro en inglés, cuya extensión, en cada caso, no supere las 120 palabras. Cada uno de ellos deberá incluir al final entre 3 y 5 palabras clave, en los respectivos idiomas. También deberán adjuntar un currículum actualizado que no exceda las 100 palabras. Los resúmenes, palabras clave y currículum se agregarán a los trabajos de cada colaborador en el mismo archivo.
4. No se admitirán agregados ni modificaciones una vez que los trabajos hayan sido aprobados por el Comité de redacción.
5. La cita de obra seguirá el siguiente orden: (a) nombre y apellido del autor; (b) título de la obra (bastardilla); (c) lugar de publicación; (d) nombre de la editora; (e) fecha de publicación; (f) volumen, tomo, etc., si lo hubiera y numeración de la página o páginas citadas. En caso de tratarse de artículos de revistas se seguirá el siguiente orden: (a) nombre y apellido del autor; (b) título (entre comillas); (c) nombre de la revista (bastardilla); (d) volumen de la revista; (e) año (entre paréntesis) y (f) numeración de las páginas.
6. La RLF publica artículos y notas de filósofos iberoamericanos, a excepción de contribuciones a reuniones, coloquios, etc. que hayan sido organizados o que sean de interés para el CIF. La colaboración de filósofos de otras procedencias serán bienvenidas en las secciones de Discusión, Estudio crítico, Comentarios bibliográficos, Actualidad filosófica y Crónicas.
7. Los trabajos presentados deben ser inéditos. Después de ser aceptados para su publicación, no podrán ser reproducidos sin autorización del Comité de redacción de la RLF.
8. Los autores recibirán sin cargo un ejemplar de la revista, 20 separatas de sus artículos y 10 de sus contribuciones.