

Limitaciones para la concepción estética de la política en el pensamiento de Immanuel Kant

José Luis Alessandrini

Universidad Católica de La Plata

Es relativamente reciente la aparición, en el mercado editorial, de una obra de Hannah Arendt titulada *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*¹. Es reiterada su presencia en las vidrieras y mostradores de las librerías. Dicha publicación es la transcripción de un seminario sobre *Filosofía política en Kant*, dictado en la New School for Social Research, Estados Unidos, en 1970. La autora realiza una interpretación muy singular de la obra de Kant, por lo que llega a presentar a la política despreocupada de vínculos reales o posibles con el entendimiento y la razón², y fundada exclusivamente sobre elementos propios del juicio estético.

Esta problemática la encontramos ya en Walter Benjamín, quien hacia los años 1934-1935 denunciara la “estetización de la política” como estrategia del Fascismo. Esta tesis fue difundida en su artículo “*Das Kunstwerk im Zeitalter seinem technischen Reproduzierbarkeit* “. Es nuestra intención aproximarnos a aquellos elementos presentes en la obra de Kant que pudieran echar luz sobre la posibilidad o no de concebir una política estetizada.

Si considerásemos a la política, sea ésta reflexión o praxis, dentro de la estética, deberíamos atenernos a las condiciones presentadas por Kant

¹ Arendt, Hannah; *Conferencias sobre filosofía política en Kant*, Buenos Aires: Paidós, 2003.

² La filósofa judía-alemana, fallecida en 1975, no publicó obras específicas sobre nuestro tema, aunque sí impartió un seminario sobre *Filosofía política en Kant*, en la New School for Social Research, Estados Unidos, en el año 1970. Parte de las notas que para entonces hubiera preparado Arendt fueron publicadas por Mary McCarty en 1978 bajo el nombre *El Juicio*, incluido a modo de apéndice en la segunda edición de *La vida del Espíritu*. Una selección más completa del material de la filósofa fue publicada en inglés, en 1982 (en español en 2002), bajo el título de *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, edición a cargo de Ronald Beiner. ¿*Qué es política?* es otra recopilación de escritos, publicados tras la muerte de la autora.

para que haya realmente juicio estético, a saber: el agrado o desagrado del objeto en cuestión debe ser ajeno a todo interés; debe gustar universalmente, sin que medie concepto alguno; debe ser percibido sin representación de un fin; debe ser reconocido como objeto de un placer necesario.³

Las pautas presentadas acotan demasiado el terreno para poder pensar o imaginar a la política en él, cumpliendo a la vez todos los requisitos. En primer lugar, no podemos desvincular a la política de la idea de fin. Al hablar sobre la historia del hombre, asocia Kant al *estado jurídico* con la consecución de una meta: la superación de la violencia.

“A raíz de esto tuvo que surgir la cultura y dio sus primeros pasos el arte, tanto el del ocio como el del negocio (Gen. IV,21-22), pero – y esto es mucho más importante – también surgió cierta disposición para la constitución civil y la justicia pública, en principio con las miras puestas únicamente en la enorme violencia cuya venganza no queda ya en manos del individuo, como ocurría en el estado salvaje, sino en las de un poder legal que se ve respaldado por el conjunto de una sociedad.”⁴

De este modo, el *estado de derecho* habría sido alcanzado en vistas a la legalización y moderación de la venganza. La política se da en el contexto de dicho estado y no tendría sentido una actividad tal que olvidase las condiciones que le dieron origen, esto es, alcanzar una convivencia ordenada y pacífica.

Además, Kant enseña que la humanidad camina, progresa hacia mejor. Si bien la Naturaleza ha dispuesto los mecanismos para que esto se concrete (por ejemplo, la *insociable sociabilidad* del hombre), el hombre debe vivir y ajustar sus actos, a fin de que la humanidad pueda alcanzar rápidamente el *estado de moralidad*, luego de haber caminado con ayuda en el llamado *estado de legalidad*, situación de la humanidad en la que las leyes, en tanto coactivas, asisten a las voluntades que no llegan a ser permanentemente buenas.⁵

³ Ver Kant, I.; *Crítica del Juicio*, § 5, 9, 17, 22, Buenos Aires: Ed. Losada, 1993.

⁴ Kant, I.; “Probable inicio de la historia humana”, en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid: Tecnos, 1994, 71.

⁵ Ver Kant, I.; *Antropología en sentido pragmático*, Madrid: Alianza Editorial, 1991, 291-293.

El desarrollo del estado de legalidad no puede darse sino por medio de la política, dentro de los cánones kantianos, a través de la actividad legislativa de los representantes del pueblo, en el marco de una constitución republicana. La búsqueda y el deseo de alcanzar una estructura civil justa no pueden dejar de ser identificados como metas o fines por los cuales trabajan el hombre y la sociedad.

En segundo lugar, queremos hacer referencia a la visión ideal del discurso político. La lectura del § 53 de *Crítica del Juicio* nos lleva a distinguir entre discurso honesto y deshonesto. El primero es presentado de modo indirecto, ya que Kant alude a la poesía, en la que “todo se hace con honradez y sinceridad”, la cual “no aspira a que el entendimiento se obnuble o seduzca por medio de la exposición sensible”. Nótese cómo el discurso no debe privar al oyente de su capacidad reflexiva, sino alentarla.

En contraposición nos encontramos con el discurso deshonesto, el cual resulta pródigo en palabras y giros, recurso que se verá envuelto en la sospecha de ser una treta. Añade Kant una nota, en la que expresa su desagrado personal por los discursos, ya de un tribuno romano o de un predicador contemporáneo, pues los ve como “arte capcioso, capaz de mover como máquinas a los hombres en cosas importantes, haciéndoles pronunciar sobre ellas juicios que, luego, meditándolo serenamente, habrán de perder para ellos toda importancia”.⁶

Como podemos ver, Kant procura resguardar la libertad individual, la capacidad pensante del oyente, para que éste manifieste enteramente su voluntad y no lo haga movido por persuasiones estéticas. El ideal de la Ilustración, “pensar por sí mismo”, no puede ser opacado por un recurso estético en manos de un conciudadano, ni puede ser reducido por la mera expresión estética del sujeto, concretada mediante el juicio reflexivo.

No debemos olvidar que la estética, según Kant, nos remite al ámbito de lo moral. La belleza es símbolo de la moral, como propone el título del §59 de *Crítica del Juicio*. Si bien las obras de arte no tienen un contenido o una intención moral explícita, puede realizarse en ellas una “lectura moral”.

Podemos practicar brevemente la distinción entre “lectura” y “juicio moral”, propuesta que tomamos de Markus Arnold en su artículo *Die harmonische Stimmungaufgeklärter Bürger. Zum Verhältniss von Politik und Ästhetik in*

⁶ Kant, I.; *Crítica del Juicio*, § 53, Buenos Aires: Ed. Losada, 1993.

Immanuel Kants “*Kritik der Urteilskraft*”.⁷ La primera puede ser asociada con el contenido de una obra, la cual introduce a su observador o a su lector en un ámbito ético. A modo de ejemplo, podemos hacer memoria de *Crimen y castigo*, de Dostojewski, o *la Divina Comedia*, de Dante Alighieri, obras en las que hay un contenido moral ineludible, aunque no manifestado en tanto que moral. El segundo lo asociamos con la expresión y formulación de pautas de corrección, pautas morales, de un modo directo, ni alegorizado ni metafórico.

La estética nos remite inevitablemente a la razón práctica, al menos desde la “lectura moral” anteriormente comentada. De este modo, aunque sólo atendiésemos a la política desde sus manifestaciones estéticas, no podríamos despreocuparnos de los contenidos morales a los que aquellas estarían haciendo alusión. No hay asociación posible entre política y *juicio de gusto puro* que permitiera dar lugar a una comprensión estética de ella. Un discurso o una propuesta podrán gustar y ser aplaudidos en tanto discurso o propuesta, pero nunca pueden alcanzar las condiciones para ser juzgados como *bellos*.

Arte y política desde la perspectiva del *sensus communis*

Si bien hasta ahora hemos presentado elementos que desestiman la inclusión de la política en el ámbito de lo estético, nos parece adecuado dedicar una sección al *sensus communis*, por ser éste el elemento kantiano que indudablemente da lugar a la consideración de la posibilidad de asociar al uno con el otro.

Consideramos importantísimo recorrer el § 40 de *Crítica del Juicio*, ya que en él es presentado el *gusto* como una especie del *sensus communis*. Creemos que estas páginas de Kant revisten una importancia capital, ya que pueden aclarar la vinculación y la distinción entre ambas nociones.

“Por *sensus communis* hay que entender la idea de un sentido comunitario, es decir, de una facultad de juzgar que en idea (a priori) se atiende en su reflexión al modo de representación de los demás, con el objeto de ajustar, por decirlo así, a la razón humana total su juicio, sustrayéndose así a la ilusión que, procedente de condiciones personales subjetivas fácilmente

⁷ Ver Arnold, Markus; “Die harmonische Stimmung aufgeklärter Bürger. Zum Verhältniss von Politik und Ästhetik in Immanuel Kant’s *Kritik der Urteilskraft*”, en *Kant-Studien* 94, 2003, 45.

confundibles con las objetivas, podría tener sobre el juicio una influencia perniciosa.”⁸

El *sensus communis* no tiene contenido, sino que se nos presenta como disposición o un modo de pensamiento por el cual el sujeto somete su apreciación, su juicio, al posible juicio que los demás hombres tendrían de la misma representación. Responde, este ejercicio, a la conciencia que tiene el hombre de vivir entre pares y formar parte de la comunidad humana, es decir, conciencia de no ser el único de su especie.

Tanto en el arte como en la vida política juega el *sensus communis* un rol distinguido, ya que la apreciación y juicio, sea de la obra de un artista como de una propuesta ciudadana o gubernamental, incluyen la revisión relativa al juicio posible de los demás. Somos críticos de la obra que se nos presenta y de nuestro propio juicio.

Tal es la valoración del filósofo hacia la facultad del *sensus communis*, que la considera un *a priori* fundamental para la vida civilizada. En *Antropología en sentido pragmático* el autor asocia la falta de dicho sentido con la locura, condición que impide la sana integración del enfermo con la sociedad:

“El síntoma universal de la locura es la pérdida del sentido común [Verlust des Gemeinsinnes (*sensus communis*)] y del sentido privado lógico [...]. Pues es una piedra de toque subjetivamente necesaria de la rectitud de nuestros juicios en general y, por lo mismo, de la sanidad de nuestro entendimiento, el que confrontemos éste con el entendimiento ajeno, y no nos aislemos con el nuestro y, por decirlo así, juzguemos públicamente con nuestra representación privada.”⁹

Por otro lado, en la misma obra se presenta al *sensus communis* en relación con la *pluralidad*, situación que se da al expresarse el autor en torno al egoísmo, condición que lleva a la persona a aplaudirse a sí mismo, aislarse en su propio juicio, y tomar a éste como única justificación y fundamento de todo. Podríamos decir que la ausencia de dicha facultad convierte al hombre en un ser apolítico.

“Al egoísmo sólo puede oponérsele el pluralismo, esto es, aquel modo de pensar que consiste en no considerarse ni

⁸ Kant, I., *Crítica del Juicio* § 40, Buenos Aires: Ed. Losada, 1993

⁹ Kant, I., *Antropología en sentido pragmático* § 53; Madrid: Alianza Editorial, 1991.

conducirse como encerrando en el propio yo el mundo entero, sino como un simple ciudadano del mundo.”¹⁰

Retomando el argumento del § 40 de *Crítica del Juicio*, encontramos la mención de un modo de pensamiento amplio, consistente en reflexionar sobre el propio juicio partiendo de un punto de vista general, que puede lograrse cuando uno se coloca en el punto de vista de otros. El *sensus communis* no se agota en el *gusto*. Esto lo sabe Kant, y en la misma sección practica una posible distinción: al gusto lo llamaría *sensus communis aestheticus*, y al entendimiento común, *sensus communis logicus*¹¹. Resulta incluso oportuno considerar el rol de dicha facultad en relación con otros tipos de juicios.

En el ámbito de los juicios por los cuales consideramos algo útil o no para un cierto fin, estaríamos exponiendo nuestra apreciación acerca de la idoneidad de una representación a la perspectiva de otros, admitiendo la falibilidad de nuestro juicio. De igual modo podemos entrever la presencia del *sensus communis* en la expresión de juicios de orden moral, no cuestionando la validez de la razón práctica, sino los fundamentos de nuestras máximas de acción. Éstas bien pueden fundarse en la idea de deber o en la idea de la propia felicidad, situación, esta última, que es considerada por Kant como *egoísmo moral*.¹² La posibilidad de someter a revisión las máximas e ideales que tenemos nos habla de la facultad y el ejercicio del *sensus communis*.

El filósofo de Königsberg confecciona, en el contexto de la sociabilidad del hombre, un argumento en el que conjuga las siguientes premisas: a) si lo bello interesa en sociedad, y b) si la sociabilidad es connatural al hombre, entonces:

“es imposible que deje de considerarse también el gusto como una facultad de juzgar todo aquello mediante lo cual es posible comunicar un sentimiento propio a los demás, y, por lo tanto, como medio de fomentar aquello a que por inclinación natural todos tendemos.”¹³

La comunicabilidad, fundada en la sociabilidad del hombre, se constituye en piedra fundamental del discurso kantiano sobre lo bello, a la

¹⁰ *Ibidem*, § 2.

¹¹ Ver Kant, I.; *Crítica del Juicio* § 40.

¹² Ver Kant, I., *Antropología en sentido pragmático* § 2; Madrid: Alianza Editorial, 1991.

¹³ *Ídem*.

vez que el gusto es identificado como agente estimulante de la disposición natural a compartir la vida con los demás. En este contexto tendrá el *sensus communis*, sentido comunitario, un lugar fundamental como “norma ideal para alcanzar la armonía de los individuos entre sí”.¹⁴ Notemos que la comunicabilidad es condición ineludible en la política, ya que en ella, por el discurso, se busca movilizar a los otros a decisiones que afecten a la ciudadanía toda. Nótese, también, que en este punto nos encontramos ante una semejanza de carácter formal entre la política y el arte: ambas se fundan en la comunicabilidad. Será esta proximidad la que llevará a algunos autores a identificar la política como disciplina estética¹⁵, sin reparar en cuestiones de contenido específico de cada actividad.

¹⁴ Ver Goudeli, Kyriaki; “Kant’s reflexive judgement: The normalisation of political judgement”, en *Kant-Studien* 94, 2003, 67.

¹⁵ Hemos detectado dicha identificación en Hannah Arendt, quien insiste en la cercanía formal y se olvida de aspectos propios de cada disciplina. La filósofa considera que puede reproducir la filosofía política que Kant no ha escrito, desde la lectura de *Crítica del Juicio*. La filósofa instituye una analogía sobre la cual fundará gran parte de su discurso, sino la totalidad. Dicha analogía podría presentarse bajo los siguientes términos: así como en el mundo del arte no hay espectáculo si no hay espectador ni crítico, del mismo modo la presencia de espectadores y críticos en cualquier ámbito de lo mundano da lugar al espacio público: “*El ámbito de lo público lo constituyen los críticos y los espectadores y no los actores o los creadores*” (Ver Arendt, H.; *La vida del espíritu*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984, 523). La primera parte de esta analogía tiene un fuerte fundamento en Kant, en particular en lo relativo a la *analítica de lo bello*. La segunda parte, corre a cargo de la autora, y consideramos que representa una intuición valiosa. La dificultad que encontramos estriba en que dicha analogía es meramente formal y no se presentarán reparos acerca de los contenidos de las diferentes actividades humanas. Según el recurso de Hannah Arendt, arte y política tendrían la misma estructura en tanto su forma. La autora parece echar raíces en la identidad formal de las dos actividades, y traspasa las herramientas con las que realmente tiene lugar el analogante, al ámbito del analogado. El *juicio estético* constitutivo del espacio artístico es implantado en la arena política, por el solo hecho de haberla identificado en su forma como símil del evento artístico. Creemos que este es el paso más riesgoso al que se expone Arendt, ya que no habría ningún elemento que pudiese legitimar dicha operación. Arte y política han quedado homologados en virtud de su forma y abstrayendo contenidos específicos de cada una de dichas áreas. No hay mención en Arendt a contenidos de valor moral en la política. La vida política será caracterizada, consecuentemente con la analogía fundacional, como vida de espectador y ejercicio de la crítica, como vida meramente contemplativa.

El *sensus communis* es para Kant el *a priori* que hace posible que los juicios de gusto sean de carácter universal. Responde esto a la condición de que el objeto considerado bello guste a todos, sin mediación de conceptos. El sujeto que juzga se pregunta si todos opinarían lo mismo de la representación en cuestión. Si bien se le ha concedido al *juicio de gusto* un *status* universal, advierte muy bien Kant que éste no es un juicio relevante, con peso suficiente para fundar sobre sí una estructura superior. Suponer que un objeto nos ha agradado y considerar que a todos los hombres les agradaría no implica que en los otros cause necesariamente dicho efecto. Es posible, y lo experimentamos a menudo, que un objeto, natural o de arte, guste más a unos que a otros, y que las apreciaciones, en tanto desinteresadas, sean también dispares.

Escribe Kant, al presentar la *Dialéctica de la facultad de juzgar estética*:

“La oposición entre juicios de gusto, en cuanto cada cual invoca su propio gusto, tampoco constituye una dialéctica del gusto; puesto que nadie piensa en erigir su juicio en regla universal. Por consiguiente como concepto de dialéctica que pudiera convenir al gusto, no nos queda más que el de una dialéctica de la crítica del gusto (no del gusto mismo)...”¹⁶

Nos resulta muy ilustrativa la expresión “nadie piensa en erigir su juicio (de gusto) en regla universal”, ya que en ella encontramos un argumento más para desvincular al *juicio estético* del territorio de la política. En ésta resulta imprescindible que los juicios se conviertan en pautas o reglas para el orden o el progreso de la comunidad humana, habiendo movilizad o previamente las voluntades particulares hacia su aceptación.

El trayecto que hemos realizado ha sido metodológicamente desde una vía negativa, esto es, hemos abordado el juicio de gusto para desechar cualquier forma de vínculo con la actividad judicativa del ciudadano. Otro elemento que no puede ser olvidado, y que avala lo dicho hasta ahora, es lo relativo a las consecuencias que se asocian al *juicio estético*. Éste es seguido por el placer meramente contemplativo y no por acción alguna.¹⁷ El juicio de gusto resulta corrompido por el interés¹⁸ y la concreción de los mismos,

¹⁶ Kant, I., *Crítica del Juicio* § 55; Buenos Aires: Ed. Losada, 1993.

¹⁷ Ver *Ibidem*, § 12.

¹⁸ Ver *Ibidem*, § 13.

interés que no puede estar ausente en el ámbito político, ya que la razón de ser de éste consiste en persuadir y movilizar a los ciudadanos hacia determinadas decisiones que afectarán a la mayoría.

Juicio y acción

El ciudadano kantiano, en tanto político y actuando moralmente, juzga de diversos modos. Considera los sucesos que acontecen más allá del alcance de sus decisiones en tanto útiles para los fines a los que adhiere. Determina sus opciones y medios a desarrollar, de acuerdo con el dictamen de la razón práctica; recordemos “el reino de fines” y el progreso de la humanidad. Evaluará diversos medios, moralmente buenos, de acuerdo con su idoneidad para la consecución de una meta propuesta. Hará públicas sus proposiciones u opiniones, atendiendo a la voz del *sensus communis*...

Creemos encontrar en Kant una continuidad natural entre juicio y acción, condición que nos llevará a mayor distanciamiento con el juicio estético. Aquello que valoramos, que consideramos bueno, que identificamos como ideal, puede ser alcanzado o instituido en la comunidad por medio de las disposiciones y emprendimientos personales e interpersonales. No hay indicios para justificar una postura contemplativa en el ciudadano¹⁹, sino una insinuación a la conquista, dentro del estado de derecho, de la perfección de la humanidad, para la cual deberá, según el filósofo, alcanzarse primero un Estado justo y relaciones pacíficas entre países.²⁰

El escrito *¿Qué es la Ilustración?* resulta muy claro en lo que respecta a la acción. El uso de la *razón pública* lleva inevitablemente a la difusión de ideas de orden político por medio de la labor editorial. Consideramos que la

¹⁹ Hannah Arendt ha difundido la idea de que en el pensamiento político de Kant no hay relación entre juicio y acción. La política es presentada como contemplación, ámbito en el que se disfruta de la representación, pero no hay interés por apropiarse del bien correspondiente. En definitiva, la contemplación nunca mueve a la acción. La intención de Arendt es organizar una lectura de Kant en vistas a lograr un alegato a favor de un “distanciamiento inevitable del intelectual moderno (destinado a no ser rey-filósofo platónico, sino voz crítica kantiana) respecto del político inmerso en la praxis” (Dotti, J.; op. cit., 141). De esta manera puede mantener la filósofa su paradigma de intercambio de opiniones en el espacio público.

²⁰ Ver Kant, I.; *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita, Principio VII*.

propuesta kantiana de difusión de ideas políticas debe ser valorada en relación con las posibilidades de la época en que vivió el filósofo. El monarca prusiano Federico II²¹ había concedido libertades inusuales para los regímenes despóticos, entre ellas, libertad de conciencia (religión) y libertad de expresión. Las palabras de Kant parecen alentar a sus contemporáneos a explotar al máximo la última de estas posibilidades, reconociendo en ella un camino legitimado para alcanzar indirectamente las “grandes transformaciones”.²²

Conviene recordar que Kant tiene una confianza ciega en la Naturaleza, o en la Providencia, nombres que usa para designar la misma realidad que ha dispuesto en el género humano condiciones tales, gracias a las que inevitablemente la humanidad camina hacia mejor.

Si bien la perfección del todo, esto es, del género humano, está garantizada por las disposiciones naturales, no queda el hombre, el ciudadano particular exento de deberes y actitudes a desarrollar, que colaborarán en la tarea de alcanzar el sumo bien entre los hombres.

En su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón* aborda el filósofo la cuestión relativa a las *comunidades éticas*, es decir, agrupaciones con fines éticos más específicos que los de la moral ciudadana. Un ejemplo de este tipo de agrupaciones son las iglesias. Encontramos, en primer lugar, una referencia ineludible a la *libertad de conciencias*, derecho que confiere a las personas, en general, y a los ciudadanos, en particular, la posibilidad de elegir su propio credo, o incluso ninguno:

“El ciudadano de la comunidad política permanece, pues, plenamente libre, por lo que toca a la competencia legislativa de ésta si quiere además entrar en una unión ética con otros conciudadanos o si prefiere permanecer en un estado de naturaleza de esta índole.”²³

Posteriormente topamos con una cita que nos habla de la actividad y las metas de dichos grupos, en la que es ineludible la consideración de un accionar deliberado y comprometido con el bien de la humanidad. La referencia se da

²¹ Federico II el Grande (1740–1786).

²² Ver AK VII, 85.

²³ Kant, I.; *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid: Alianza Editorial, 1969, 97.

en tanto Kant procura precisar términos, distinguiendo “comunidad ética”, que hablaría de la humanidad entera en un estado moral específico, de lo que es una “sociedad particular...” que busca instaurar en el mundo a la primera:

“Una multitud de hombres unidos en aquella mira todavía no puede llamarse la comunidad ética misma, sino sólo una sociedad particular que tiende a la unanimidad de todos los hombres con el fin de erigir un todo ético absoluto.”²⁴

Kant considera que es loable la actividad de las religiones en el mundo, en tanto que trabajan por el perfeccionamiento moral de la humanidad. Podríamos hacer extensiva esta apreciación a toda agrupación con fines humanitarios, que, si bien pueden presentarse como independientes de ideologías y partidismos, no por ello dejan de ser menos políticas.

Si bien no hemos encontrado en el filósofo de Königsberg expresiones rotundas que estimulen a la acción de ciudadano, no debemos por eso creer que la misma no vaya implícita en el pensamiento general del autor. En relación a lo dicho, queremos mostrar una cita de *Antropología en sentido pragmático*, en la cual se propone una actitud a desarrollar en torno a una mesa de comensales, actitud que el autor puede considerar normal y que puede pensarse también para cualquier ámbito público:

“De ahí que yo, si de mi mejor amigo en una llamada sociedad pública (pues propiamente es siempre una mesa, por grande que sea, exclusivamente una sociedad privada, y sólo la sociedad civil en general es, en idea, pública), yo, digo, si de él se hablase algo perjudicial, redefendería y me encargaría de él por mi propia cuenta y riesgo con dureza y acritud de expresión, pero no me dejaría utilizar como instrumento para difundir esta mala murmuración y llevar al varón a quien afecta.”²⁵

Lo que se propone para una mesa de hombres refinados, puede pensarse para todo ámbito de discusión: la defensa de aquello que se considera valioso y la denuncia de aquellos discursos o acciones que comprometieran mis convicciones e ideales.

²⁴ *Ibíd.*, 98.

²⁵ Kant, I.; *Antropología en sentido pragmático*, Madrid: Editorial Alianza, 1991, 221.

Por otro lado, Kant no desestima la discusión en los encuentros habituales de la época; cabría decir que los ve con agrado y procura preservarlas, para lo cual propone a los participantes cuidar el tono, más que los contenidos, en vistas a que ninguno de los convidados vuelva a su casa disgustado con algún otro.²⁶

Una tercera apreciación del autor es la que expone en *Teoría y Praxis*, al discutir con Mendelssohn acerca de cuestiones de derecho internacional y de la instauración de un orden jurídico cosmopolita. Kant se manifiesta a favor de la teoría de la que salgan principios de acción para los hombres:

“Confío [...] en la teoría que parte del principio de derecho que enuncia cómo debe ser la relación entre hombres y Estados, y que recomienda a los dioses de la Tierra la máxima de proceder siempre en sus conflictos de modo tal que por el mismo resulte introducido ese Estado universal de los pueblos, y de admitir así que ese Estado es posible (in praxi) y que puede existir...”²⁷

Entusiasmo y acción

La acción sigue en principio al interés, como camino necesario para conquistar las realidades representadas y juzgadas en su valor. Si embargo podemos encontrar un móvil, cercano al ámbito estético, asociado a la misma: el entusiasmo. Es nuestro propósito detenernos en esta relación, especialmente por el tratamiento que hace Kant del tema en *El conflicto de las facultades*, ya que allí aparece una posible vinculación entre entusiasmo y revolución, que ha llevado a algunos intérpretes a conclusiones apresuradas.²⁸

²⁶ Ver *Ibidem*, 224.

²⁷ Kant, I.; *Teoría y praxis*, Buenos Aires: Leviatán, 1984, 87.

²⁸ Según Hannah Arendt, Kant mantiene una “postura contradictoria, ante la ilimitada admiración que siente por la Revolución Francesa y la, igualmente irrefrenable, oposición a toda empresa revolucionaria emprendida por los ciudadanos franceses” (Arendt, H.; *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Buenos Aires: Editorial Paidós, 2003, 86). El núcleo de la interpretación arendiana radica en el hecho de concebir a un Kant *entusiasmado* con los sucesos revolucionarios en Francia, al tiempo que censura moralmente todo acto de ese tipo. Por otro lado, la autora identifica la censura moral a la revolución como inhibición de toda acción posible. Ver Arendt, H.; *Ibidem*, 92.

En *Crítica del Juicio* se expone Kant acerca de las afecciones²⁹ y movimientos que se dan en el alma en torno a las representaciones. Entre las primeras ubica al entusiasmo:

“La idea de lo bueno con afección se llama entusiasmo. Ese estado de ánimo parece ser sublime, de suerte que generalmente se presume que sin él nada grande podría hacerse. Ahora bien, toda afección es ciega, bien en la elección de su fin, bien en su ejecución cuando éste ha sido dado por la razón, puesto que es el movimiento del espíritu que incapacita para reflexionar libremente sobre los principios y determinarse por ellos. Por consiguiente, de ningún modo merece el beneplácito de la razón. Estéticamente, sin embargo, es sublime el entusiasmo, porque es una exaltación de las fuerzas por ideas...”³⁰

El entusiasmo resulta sublime desde lo estético, ya que es una “exaltación de las fuerzas por ideas”³¹, y el efecto resulta más duradero que si se tratara de meras representaciones. La razón, sin embargo, ha quedado sin participación, dado el carácter eneguedor de la afección.

La intención del autor en aquellas páginas es hacer un repaso de disposiciones empíricas que se dan en torno a representaciones estéticas, a fin de descartarlas como condición para la universalidad del juicio de gusto. Ellas pueden sugerir “cómo se juzga, pero no ordenan cómo debe juzgarse de suerte que la orden sea incondicionada”.³² El entusiasmo que cause una representación no tiene que ver, desde esta perspectiva, con su condición de *bella*, ni se constituirá en elemento para el juicio de gusto.

En *El conflicto de las facultades* se encuentra la siguiente mención al entusiasmo:

“La revolución de un pueblo plétórico de espíritu [...] encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos en el juego) una simpatía rayana en el entusiasmo,

²⁹ Según Kant, las afecciones se refieren al sentimiento, son impetuosas e impremeditadas. La libertad, en ellas, se ve obstaculizada y no suprimida, como en las pasiones.

³⁰ Kant, I.; *Crítica del Juicio*, Buenos Aires: Ed. Losada, 1993, 120.

³¹ Idem.

³² Ibídem, 127.

cuya manifestación lleva aparejada un riesgo, que no puede tener otra causa sino la disposición moral en el género humano.³³

Los acontecimientos revolucionarios en Francia generan, en quienes se enteran a la distancia, cierta simpatía “lindante” con el entusiasmo (*findet [...] eine Theilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasm grenzt*³⁴). Esta expresión merece ser interpretada a partir de conceptos presentes en los párrafos subsiguientes, en la misma obra.

El entusiasmo es “la participación afectiva en el bien”³⁵. Si éste realmente es verdadero, “se ciñe siempre a lo ideal y en verdad a lo puramente moral, como es el caso del concepto del derecho, no pudiendo verse jamás henchido por el egoísmo”³⁶. Siguiendo unas líneas en la argumentación de Kant, al discurrir éste acerca del derecho de los pueblos a reclamar una forma de gobierno en la que todos sean legisladores, encontramos que:

“ese derecho sólo es una idea cuya realización se ve subordinada a la condición de que sus medios concuerden siempre con la moralidad, algo que el pueblo no debe transgredir jamás. La realización de esta idea no debe producirse mediante la revolución, que siempre es injusta.”³⁷

El riesgo que lleva aparejada la manifestación pública del entusiasmo es, entre otros, la posibilidad de incurrir en excesos, esto es, que los medios por los cuales se brega por cierto derecho no concuerden con la moralidad. Esto es ciertamente posible dado el perfil opaco del entusiasmo, que impide en el sujeto la dinámica adecuada con las ideas de la razón.

Argumenta Kant que el riesgo de la manifestación entusiasta se funda en la disposición moral del hombre; aquello que se expresa se constituye en una causa moral, la cual “presenta dos vertientes: primero, la del derecho de todo pueblo a no ser obstaculizado por poder alguno a la hora de darse una constitución civil que le parezca más oportuna; segundo, la del objetivo

³³ Kant, I.; *El conflicto de las facultades*, en *Ideas para una historia en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid: Tecnos, 1994, 88.

³⁴ AK VII, 85

³⁵ Kant, I.; Op. cit., 89.

³⁶ Idem.

³⁷ Kant, I.; *Ibidem*, 90.

(que al mismo tiempo es un deber) de que aquella constitución sólo sea jurídica y moralmente buena en sí...³⁸

Después de esto encontramos oportuno dar un paso atrás, rescatar y reconocer el designado de un término que puede dividir aguas en lo que respecta a la interpretación general de la cita de *El conflicto de las facultades*. Habíamos dicho que el entusiasmo es la participación efectiva en el bien, pero no reparamos en cuál sea el *bien* que está en juego en el discurso kantiano. El *bien* al que se adhiere afectivamente, que se asocia con las noticias llegadas de Francia, es la difusión de las ideas republicanas. Es esto lo que causa una simpatía cercana al entusiasmo: que las ideas de *igualdad*, de *libertad*, de *fraternidad*, desoberanía popular, de derecho a la autodeterminación de los pueblos vayan ganando terreno en los ámbitos públicos, ya que la Revolución Francesa, en tanto episodio insoslayable, se ha transformado en su vehículo de difusión y promoción entre todos los pueblos de Europa.

No son los actos revolucionarios los que entusiasman o conmueven. Éstos podrían quedar en mera anécdota si no acompañaran a un cúmulo de ideales que esperan su tiempo para hacerse realidad en todos los pueblos. El evento puede pasar como representación efímera en nuestra imaginación, pero los ideales tienen raíz y vida en nuestra razón.

Por otra parte, el argumento de la obra nos lleva a reducir el protagonismo de los actos revolucionarios como agentes de entusiasmo. El escrito de Kant gira en torno a la *cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor*, y el autor busca un signo en la historia que dé pruebas de ello. Dicho signo “no se cifra en relevantes acciones o en alevosos crímenes ejecutados por los hombres”³⁹, sino que se lo reconoce en “esa manera de pensar por parte de los espectadores que se delata públicamente en este juego de grandes *transformaciones*”.⁴⁰

Puede percibirse cómo Kant alienta a la acción desde el juicio, manteniendo una coherencia que no podría lograrse en un sujeto o una comu-

³⁸ *Ibidem*, 88.

³⁹ *Ibidem*, 87.

⁴⁰ *Ídem*. Corregimos la traducción de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo en la edición citada, ya que ellos traducen *Umwandlungen* por *Revoluciones*. El término alemán *Revolutionen* es usado por Kant para referirse a los sucesos de Francia. Ver AK VII, 85.

nidad entusiasmada. El hacer del hombre en todas sus perspectivas debe ser desde la luz de la razón y no en función de la oscuridad de la pasión.

El republicanismo y su difusión es un bien al que Kant adhiere y que puede causar en él cierto entusiasmo. No hay aquí dicotomía, ya que el objeto de su pasión es algo moralmente bueno, y no hay lugar para la presunta inconsistencia fundada en la lectura según la cual es la revolución, desaprobada por Kant desde la moralidad, la que causa entusiasmo en el filósofo.⁴¹

El juicio kantiano sobre la revolución

Las consideraciones anteriores nos dan lugar a revisar las expresiones kantianas sobre la revolución y, en particular, la posibilidad de que dichos actos integren la acción política del ciudadano.

En *¿Qué es la Ilustración?* el filósofo quita valor a las revoluciones, ya que a su modo de ver, éstas no garantizan un cambio radical que dé lugar al uso genuino de la capacidad de pensar, ni el paso al pensamiento autónomo, sino que terminan en un mero reemplazo de prejuicios que harán nuevamente de guías para la muchedumbre carente de pensamiento.

Es necesaria una *reforma* y no una *revolución* para que se vaya gestando la Ilustración. Es opinión de Kant que no existe derecho a rebelión y que es legítimo aplicar las penas correspondientes a quienes incurriesen en actos que perturben el orden, con la salvedad de que:

“si un movimiento revolucionario provocado por una mala constitución, consigue ilegalmente instaurar otra más conforme con el derecho, ya no podrá ser permitido a nadie retrotraer al pueblo a la constitución anterior.”⁴²

Nótese que Kant privilegia en la cita anterior la instauración y vigencia de constituciones más cercanas a la idea de derecho. Esto podemos asociarlo con la concepción que el autor tiene del progreso. La revolución no es alentada

⁴¹ Como ya hemos mencionado anteriormente, es éste un punto importante en la lectura e interpretación que realizara Hannah Arendt de los textos kantianos, en función de la cual el filósofo desea algo reprobado por la razón práctica, lo que genera una falta de continuidad entre juicio y acción.

⁴² Kant, I.; *La Paz Perpetua*, México: Ed. Porrúa, 1998, 10ª Edición, 238.

y mucho menos propuesta como un medio de progreso, pero no considera el autor que si ésta ha tenido lugar, sus “logros” deban ser descartados.

Según la *Doctrina del Derecho (Rechtlehre)*⁴³, en el sistema republicano el gobernante es un agente de la soberanía del pueblo para la administración de los asuntos del Estado, ejercicio que se llevará a cabo dentro de los límites de la ley. El órgano legislativo, el Parlamento, representa al pueblo soberano. Cuando no hay distinción entre gobernante y legislador, o sea, ambas funciones se dan en la misma persona, hablamos de un régimen despótico.

El pueblo, en tanto que súbdito, no puede resistir sus disposiciones soberanas. No hay lugar, de este modo, al derecho de sedición. En relación con esto, comenta Kant: “Un cambio en una constitución política (defectuosa), que bien puede ser necesario a veces, sólo puede ser introducido por el soberano mismo mediante *reforma*, pero no por el pueblo, por consiguiente, no por *revolución*; y si se produce, sólo puede afectar al poder ejecutivo, no al legislativo.”⁴⁴

Seguidamente discurre Kant acerca del posible cambio de constitución mediante una revolución.⁴⁵ Si bien ésta y la instauración de la nueva carta magna son ilegítimas, el pueblo (en tanto súbdito) no está eximido del sucesivo acatamiento de la misma. El gobernante desplazado no puede ser demandado por su actuación anterior ni se le puede castigar al ser reducido a la condición de ciudadano. En este caso, la *revolución* suspende el estado jurídico y no hay derecho. Podríamos pensar que una revolución, según las condiciones mencionadas, significa una vuelta al *estado de naturaleza*, en el cual es la violencia quien delimita derechos, y no la ley.

¿Por qué no hay lugar para la revolución en la instauración de regímenes políticos representativos? Dos elementos pueden servirnos para ensayar una respuesta. En primer lugar, Kant identifica como opuestos la violencia y el concepto de derecho en las relaciones externas.⁴⁶ El derecho se desprende de la formulación de la razón práctica, por eso puede haber una metafísica del derecho. La razón práctica, entonces, no nos dispone a una vida en la cual la defensa y el reaseguro de lo propio se den por la vio-

⁴³ Ver Kant, I.; *La Metafísica de las costumbres*.

⁴⁴ Kant, I.; *La Metafísica de las costumbres*; Madrid: Tecnos, 1989, 153.

⁴⁵ Ver *Ibíd.*, 154.

⁴⁶ Ver *Ibíd.*, 137.

lencia, dificultando y hasta imposibilitando la conformación de un grupo social armónico. Por el contrario, el imperativo moral nos mueve hacia la superación de las limitaciones, tanto propias como de la especie humana, dando lugar al progreso. En segundo lugar, la relación que se debe dar entre medios y fines. Un fin bueno no habilita a su consecución por dispositivos inapropiados⁴⁷ (malos).

A modo de crítica del planteo kantiano presente en la *Rechtlehre*, comenta Allen Rosen, en su obra *Kant's theory of justice*, que el filósofo de Königsberg confunde la disolución del gobierno con la disolución de la sociedad política, ya que no hay por qué pensar que los revolucionarios aspiren a volver al *estado de naturaleza*. La experiencia indica que los procesos revolucionarios han mantenido la estructura del Estado o la han reconstruido inmediatamente después de la gesta. Kant parece creer que una revolución aniquilaría al gobierno como institución en vez de desplazar a un gobierno en particular.⁴⁸

Para Kant la *revolución* es “siempre injusta”⁴⁹ y no puede ser considerada como medio legítimo de instauración del régimen republicano, aunque reconoce que la posible aparición de revoluciones terminará instaurando constituciones republicanas. Como hemos dicho anteriormente, estos procesos no son alentados, pero sí admitidos:

“Este acontecimiento no es el fenómeno de una revolución, sino [...] de la evolución de una constitución iusnaturalista que, aunque se conquiste en medio de brutales contiendas [...], nos hace aspirar a una constitución que pueda ser no bélica, es decir, la republicana.”⁵⁰

⁴⁷ Esto lo encontramos en los escritos relativos a la adquisición de tierras, al plantear la posibilidad de ocupar territorios y crear colonias, a fin de que los habitantes de esas regiones pasen a un estado de civilización y se cumplan los fines de la creación, gracias a la “superioridad” de los europeos. Kant considera estas prácticas reprobables (no se estaría respetando la propiedad de los aborígenes) y reniega de medios injustos para alcanzar fines aparentemente piadosos.

⁴⁸ Ver Rosen, Allen D.; *Kant's theory of justice*, Ithaca: Cornell University, 1993, 165.

⁴⁹ Kant, I.; *El conflicto de las facultades*, en *Ideas para una historia en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid: Tecnos, 1994, 90.

⁵⁰ *Ibidem*, 91.

Como se puede observar, la censura de Kant a los medios revolucionarios es reiterada. Si bien concede que podrían dar lugar a regímenes políticos más cercanos a la idea de derecho, no puede dar garantías de su eficacia, como lo hace en *¿Qué es la Ilustración?* al considerar que puede resultar la oportunidad para cambiar prejuicios, pero no para liberarse de ellos.

El juicio de Kant es reiteradamente negativo ante los actos revolucionarios como pauta de acción, entre otras cosas por creer que su práctica no corresponde al *estado de derecho*, sino al *estado natural* signado por la violencia. De este modo, no hay posibilidad de vínculo entre revolución y política ya que corresponden a estados distintos. Queda claro que la política sólo puede darse dentro del *estado civil*, del *estado de derecho*.

Si bien Kant presta atención a la revolución que tiene lugar en Francia, hemos aclarado que no lo hace por considerar al acto como valioso en sí, sino por la capacidad de dichos eventos (y su difusión por parte de la prensa) de alentar la reflexión pública acerca de la conveniencia o no de los regímenes vigentes y del valor de los ideales republicanos.

Comenzamos nuestro trabajo dando lugar a la pregunta acerca de la posibilidad para asumir la política como disciplina estética, y tras un breve recorrido llegamos a desestimar cualquier intento de asociación entre ambas. El estatus propio de la política exige arreglo a fines, ausentes en el ámbito estético. Dicha imposibilidad se hace patente tanto desde la reflexión del ciudadano, en la que tendrán lugar juicios morales o juicios de conveniencia instrumental, a los cuales hemos incluido entre los determinantes; como desde el actuar, donde el impulso estético (entusiasmo) suscita reparos por no estar bajo la órbita de la razón práctica.