

IV Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2000.

Kant y un fundamento filosófico para la esperanza.

Rossi, María José.

Cita:

Rossi, María José (2000). *Kant y un fundamento filosófico para la esperanza. IV Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-033/112>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Kant y un fundamento filosófico para la esperanza.

María José Rossi

En varias oportunidades a lo largo de su obra Kant lamenta el estado de cosas que le presenta el mundo. Precisamente, si muchos de los textos de los llamados clásicos que hoy leemos nos resultan actuales, es por esa sintonía que encontramos entre ese estado de cosas y el nuestro. Los numerosos los pasajes (de la Crítica del Juicio, de la Religión dentro de los límites de la mera razón, etc) que refieren la «vanidad infantil», la «maldad y afán destructivos», los «hilos de locura», el «lujo insensato» y la «brillante miseria» que acompañan el mundo, bastan para que el parangón resulte por demás justificado.

Pero no es precisamente esa actualidad la que nos interesa. Si un texto de la tradición puede ser actual para nosotros, no es solamente porque los lamentos y las letanías nos reúnen en una suerte de hastío común. Un texto así podría resultar, es cierto, de gran consuelo toda vez que hallamos que no somos los únicos a los que nos toca vivir toda clase de infortunios. Mal de muchos consuelo de tontos, también se suele decir. Pero si no somos del todo tontos, lo que nos atrae en realidad es que en él resuena una verdad que para nosotros resulta significativa, más allá incluso del abismo del tiempo. Esa verdad a la que aludimos tiene que ver en este caso con la respuesta del filósofo a esas contradicciones que aquejan su tiempo. Esa respuesta para nosotros (o al menos para mí) sigue siendo significativa. Y porque es significativa y tiene sentido es que actualizo su proposición. Porque vale la pena traer de la (posible) sepultura de la historia la respuesta del filósofo, volviéndola a hacer actual.

En principio, es la propia razón la que se siente agraviada ante este teatro del absurdo. ¿Cómo evitar que esta visión nos obligue a desviar con desagrado la mirada —se pregunta el filósofo— dónde hallar alguna «intención racional» *en* este mundo *que nos evite apelar al fácil expediente del más allá?*

La precaución es importante: que nos evite apelar al fácil expediente del más allá. En principio porque Kant rehusará el encontrar sentido de este mundo, o más bien, la resolución de sus contradicciones, apelando al más allá; esto es, evitará encontrar una solución religiosa al problema del mal.

Pero lo más interesante es que tampoco la salida será de carácter moral. ¡Qué extraño! Kant, el adalid de la eticidad, no confiará en principio ni a la razón, ni a la moralidad humanas, la posibilidad de ofrecer una vía de escape a los problemas que

aquejan al género humano. Si Dios no es convocado a redimir, tampoco lo será (en principio) el hombre. Extraña conclusión para un filósofo a quien la tradición ha untado con los honores de la moralidad. Para confirmarlo basten sus propias palabras:

No hay otra salida para el filósofo, **ya que no puede suponer la existencia de ningún propósito racional propio en los hombres y en todo su juego**, que tratar de descubrir en este curso contradictorio de las cosas humanas alguna *intención de la Naturaleza*; para que, valiéndose de ella, le sea posible trazar una historia de criaturas semejantes, que proceden sin ningún plan propio, conforme, sin embargo, a un determinado plan de la Naturaleza.¹

En efecto: lo que no cabe esperar de los hombres, cabe esperarlo de la Naturaleza. ¿Qué significa esto?² Que primero tenemos que mirar hacia lo más inmediato: a nuestra composición como hombres naturales. Conforme con ello, la naturaleza ha dotado al hombre de unas capacidades cuya índole es desenvolverse dramáticamente merced a la lucha, los antagonismos, las guerras. Los hombres ignoran el propósito de esta gesta singular pues se hallan egoístamente abocados a la satisfacción de sus deseos mezquinos. No han logrado, por ello, más que el que los menos favorecidos trabajen para el ocio de unos pocos. Pero ¿por qué la naturaleza habría de encontrar su lugar precisamente en este doloroso campo de batalla, en la desigualdad más rotunda, en las guerras interminables? La respuesta parece simple: sin contienda, las más altas capacidades humanas permanecerían dormidas, es la dura competencia la que sacude su letargo:

El hombre quiere concordia; pero la Naturaleza sabe mejor lo que le conviene a la especie y quiere discordia. Quiere el hombre vivir cómoda y plácidamente, pero la Naturaleza prefiere que salga del abandono y de la quieta satisfacción, que se entregue al trabajo y al penoso esfuerzo para, por fin, encontrar los medios que le libren sagazmente de esta situación.³

Ese es el fin que la Naturaleza persigue a través del infortunio: que los talentos y habilidades humanas se desarrollen progresivamente. A la naturaleza "no le interesa que

¹ FH, *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, pág. 41.

² Vale la pena aclarar que la teleología no es inherente al juego de la naturaleza —no la constituye—; es una idea regulativa, y como tal, subjetiva.

³ FH, *Idea...*, pág. 48. Los pasajes relativos a la funcionalidad del mal son numerosos y aparecen esparcidos a lo largo de diversos escritos. Ver también AP pág. 79.

el hombre viva bien" ⁴, sino vencer el absurdo que implicaría haber dotado al hombre de unas capacidades ociosas: "una disposición que no ha de alcanzar su fin, representa una contradicción".⁵

Ahora bien, el fin de la naturaleza es que los talentos, las disposiciones humanas, se desarrollen. Pero, ¿cuáles son esas disposiciones? ¿Cuál es el fin que las anima?

Una de esas disposiciones es la razón. Razón que es autoconciencia. Y que en cuanto autoconciencia (es decir, razón que se desdobra, que se pone frente a frente) señala ella misma los límites de la pura naturaleza para superarlos. Razón que mira y se mira, y en ese sólo acto reflejo que inquieta (inquieta hasta el desgarramiento), rompe los límites de sí, se enajena para encontrarse, des-espera, enloquece. Es siempre (ya) otra. No es sí misma sino que es libre. Libertad que se cifra primero en ese mirarse y luego en esa posibilidad de ser otra que ella misma. La **libertad** de sí (y por añadidura, la de todos) es el camino que la razón señala.

Por tanto no basta detenerse en la comprobación del carácter absurdo del mundo, y llorar sus males, pues ello significaría para la razón **admitir su propia vanidad**: si en ella crece el germen de la idea (objetiva) de la libertad, cuya mera existencia choca con el carácter desolador del mundo, sería contradictorio pensar que la naturaleza puso la *disposición* pero no los *medios*. Pero la razón no puede admitir su propia vanidad (es decir, su propia banalidad, su propio ser nada, servir para nada, sino entrando en contradicción consigo misma, atolladero que la razón se esforzará por superar inevitablemente).

Esta idea es de máxima importancia y en ella se cifra el fundamento filosófico (ni religioso ni moral) del progreso humano, y más todavía: de la posibilidad de la esperanza.

No es posible pensar que la razón, presentando ella misma la idea de la libertad, no presente asimismo los medios para alcanzarla. En otras palabras: una disposición que no ha de alcanzar su fin (la libertad) representa una contradicción. ¿Para qué habría la razón de presentar los fines sin al mismo tiempo hacer posible disponer de los medios en orden de esos fines? Lo que es lo mismo que decir: la razón reclama que su idea se reúna con su realidad. Y este clamor no es abstracto: es posible. Es posible que la libertad sea en el mundo.

⁴ FH, *Idea...*, pág. 45.

⁵ FH, *Idea...*, pág. 42.

¿Qué pruebas tenemos para verificar esto? Kant no da pruebas: no habla como científico, sino como filósofo. Por eso presenta un signo. Ese «signo» no haría más que *indicar* —no probar— que la humanidad es capaz de ser la causa y la autora, por ella misma, de su progreso. Es necesario además que el signo atestigüe el poder de una «causalidad por libertad» capaz de intervenir en cualquier momento modificando el derrotero de la historia.

Kant encuentra ese signo, no en el hecho en sí mismo revolucionario de la Revolución Francesa, sino en *la manera de pensar de los espectadores*:

Se trata tan sólo de **la manera de pensar de los espectadores que se delata públicamente** en este juego de grandes transformaciones y que se deja oír claramente al tomar ellos partido, **de un modo tan general y tan desinteresado**, por uno de los bandos contra el otro, **arrostrando el peligro del grave perjuicio que tal partidismo les pudiera acarrear**; lo cual (en virtud de su generalidad) demuestra un carácter del género humano en conjunto y, además, (en virtud de su desinterés) **un carácter moral**, por lo menos en la índole, cosa que no sólo nos permite tener esperanzas en el progreso, sino que lo constituye ya, puesto que su fuerza alcanza por ahora.⁶

El riesgo de los espectadores es aún mayor que el de los actores implicados en el fragor de la batalla y hundidos en intereses de facción y pasiones momentáneas. Los espectadores en cambio, "arrostran el peligro que tal partidismo les pueda acarrear", habitantes de comarcas lejanas dominadas, la mayoría de ellas, por el absolutismo.

Pero el signo más inequívoco que se delata en la manera de pensar de los espectadores y en su pública adhesión es el *entusiasmo*. No es el contenido del pensar sino la *manera* de pensar lo que parece aquí atraer la atención de Kant. No lo que se dice, sino *cómo* se lo dice. Y en este "como" se destaca ese júbilo extremo, rayano en la demencia, que por su vecindad al acceso momentáneo y febril de la sensibilidad y la pasión, hace pensar en una naturaleza sensible (el afecto) convertida en "parte cooperante" de lo "moral" o, todo lo contrario, en un acceso patológico. En ambos casos el entusiasmo aparece ligado a la sensibilidad *estética*, cooperando con la moral, en un caso, siendo repelida por ella, en el otro.

En la definición del § 29 de la *Crítica del Juicio*, el entusiasmo está ligado a la emoción (Die Idee des Guten mit Affekt heißt der Enthusiasm⁷: la idea del bien con afecto

⁶ FH, *Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor*, pág. 105.

⁷ Kant, *Kritik der Urteilskraft und naturphilosophische Schriften* 2, Werke X, Suhrkamp Verlag, Insel Verlag Wiesbaden, 1957, §29, pág.362.

se denomina entusiasmo). Sin su concurrencia "no se puede realizar nada grande", pero su ceguera es tal que, el que la padece, queda inhabilitado para la producción de cualquier pensamiento reflexivo. Pero no por ello pierde el entusiasmo su carácter sublime porque "es una tensión de fuerzas por ideas que dan al espíritu un impulso que opera mucho más fuerte y duraderamente que el esfuerzo por medio de representaciones sensibles".⁸

La analítica del entusiasmo es rica en matices pues supone, junto al entusiasmo emocional, un entusiasmo de carácter intelectual al que cabe descomponer en dos momentos: un momento en el que la representación excede la capacidad del espíritu para contenerla, lo que deriva en *sorpresa*; un momento en el que espíritu encuentra el *sentido* de la representación, hallazgo prodigioso que culmina en una *admiración* que se obstina en fluir, que pugna por retornar:

...**sorpresa [Verwunderung]** es un choque del espíritu con la imposibilidad de unir a una representación y a la regla dada por ella, los principios que están a la base del espíritu, choque que produce, pues, una duda de si se habrá visto o juzgado correctamente; **admiración [Bewunderung]**, empero, es una sorpresa que torna siempre a volver, a pesar de la desaparición de esa duda.

⁸ La segunda indicación es del mismo texto y aparece en el § 62 de la analítica del Juicio teleológico, con lo que el eje del análisis se desplaza al ámbito de los fines. Si el *juicio de gusto* cualifica un objeto como bello, el *juicio intelectual*, preparado por la indagación estética, *discierne acerca del sentido, orientación y finalidad perceptibles en el mundo*. La referencia al entusiasmo tiene allí que ver, de manera específica, con el sentimiento de admiración que despiertan las figuras geométricas, sentimiento expresado por los viejos geómetras quienes "al trabajar, inconscientes de ello, para la posteridad, se regocijaban en una finalidad de la esencia de las cosas, que podían, sin embargo exponer totalmente *a priori* en su necesidad". El fundamento de tal regocijo -que es interés del filósofo encontrar-, es la percepción de una finalidad objetiva e intelectual "y no sólo subjetiva y estética", pues expresa la adecuación de la figura "para la producción de muchas formas propuestas, y es conocida por la razón". Nótese que no se refiere a un goce de tipo estético, sino a la percepción de una finalidad objetiva, vinculada a la utilidad de la cosa, finalidad que la razón está en condiciones de exponer totalmente *a priori* pues no es del objeto sino de la razón. (El hecho de que la palabra abandone aquí la raíz latina (**Enthusiasm**) y adopte la germana (**Begeisterung**) podría dar cuenta del sutil desplazamiento de la emoción al intelecto). Lo que no deja de sumarse a ese entrañable placer de la inteligencia que desborda el estricto interés para asumir la forma de un *placer sin interés*. No resulta muy difícil extrapolar estas ideas al campo de lo histórico político. El síntoma -el entusiasmo- es allí despertado por un experimento costoso pero no informe -como interpreta Lyotard-, pues la estirpe astronómica y filosófica del propio concepto de revolución connota la idea de una circularidad ordenada por cuyo movimiento los astros retornan a su origen. "En una figura tan sencilla como es el círculo -observa Kant- está el fundamento para la solución de una multitud de problemas", y su serena sencillez concita la admiración del geómetra. La idea de vuelta a un punto de partida en la historia provoca la admiración del sabio, conjurando con ello la posibilidad del extravío y sugiriendo en cambio un movimiento reflexivo no desligado, así y todo, de la ruptura de las leyes de la historia y del sacudimiento impetuoso de los pueblos. La claridad y la inminencia (infinita) de la meta permite a la vez destruir parte de la significación contenida en la revolución referida a un anclaje en el pasado, desplazando el arquetipo de los tiempos al futuro. El tiempo se hace infinito, el alma se vuelve inmortal, y la ilustración se transforma en un proceso constante cuya culminación (ideal) nos hará siempre vivir la tensión de un tiempo que empieza a contarse de modo descendente desde el futuro (estado de ilustración) hacia el presente.

La **sorpresa** es duda de la propia percepción, al no contar el espíritu con categorías adecuadas para la captación de lo asombroso; la **admiraación** es una sorpresa sin duda.

Los espectadores del más asombroso de los espectáculos quedan inevitablemente discriminados con la distinción: de un lado —la mayoría— a quien la incomprensión del objeto pero la intuición de su importancia deja arrinconada en una **sorpresa** que no alcanza a despejar la perplejidad; del otro lado, los doctos, a quienes la naturaleza del objeto demanda su inteligibilidad: deben, por tanto, superar la duda. Para ninguno de los dos públicos el objeto resulta indiferente, sino que despierta (pública) atención.

En un caso, la sorpresa (*Verwunderung*) es provocada en razón de un objeto cuya ley inmanente y cuya finalidad no pueden ser determinadas. Pero en cambio, puede captarse la *forma* de dicho objeto: será la forma de una finalidad cuyo contenido se desconoce, será la forma de una finalidad cuyo fin se ignora. Ese fin deberá ser cifrado por el discreto discernir del sabio, a quien compete la elucidación del contenido. A él le toca juzgar en forma reflexiva, descubrir la finalidad y el orden del mundo, determinar el fundamento que puede reflexionarse en relación con dicha forma. El *a priori* del juicio reflexionante es determinación de la Ilustración. **No es la estética de la revolución sino su conexión con los más excelsos fines de la humanidad los que demandan la (urgente) interpretación del sabio.**

Con ello Kant destaca la importancia simultánea de los dos protagonistas en juego: el *hecho revolucionario* en sí (no necesariamente sus agentes, a los que pueden mover, como dijéramos, pasiones momentáneas o cierto impulso a la doxa), y los *espectadores*. El primero exhibe, por los síntomas que provoca, la existencia de una finalidad objetiva conectada con la idea de la *autonomía de los pueblos*, la *libertad* y la *paz* entre los estados: su descubrimiento explica en buena medida el júbilo del sabio, pues por su concurrencia la historia llegará a su punto culminante. Pero son principalmente los segundos (los espectadores) quienes, sin hallarse involucrados directamente en la revolución, y por tanto, sin ser receptores de los beneficios que ella pueda traer, los que concitan el interés del filósofo. Los que se hallan libres de todo interés.

De ahí viene la distinción —señalada por Hannah Arendt— entre el *principio de la acción*, y el *principio del juicio*⁹, conflicto que tiene lugar entre el actor comprometido y el espectador que juzga, conflicto declarado, en definitiva, entre política y moralidad. El actor, precisamente porque es parte del juego y debe representar su parte, es parcial por definición. El espectador en cambio, es imparcial por definición, porque la retirada de todo compromiso directo hacia un punto de vista fuera del juego es condición ineludible de todo juicio. En la misma línea de razonamiento, lo que al actor puede preocuparle -ya que se halla en el medio de la escena- es la doxa, la fama, en definitiva, la opinión de los otros. Para él, la cuestión decisiva es cómo aparece ante los otros, es dependiente de la opinión del espectador; en palabras de Kant, el actor no es autónomo: no se conduce a sí mismo de acuerdo con la voz innata de la razón, sino que lo hace en concordancia con lo que los espectadores esperan de él. La pauta, la medida es el espectador, y esa medida es autónoma. El júbilo que expresan es el signo del germen de la moralidad dormido en el tiempo. Y señal de que la finalidad objetiva -la libertad, la paz entre los pueblos- **puede llegar a verse cumplida con el concurso de los hombres.**

Ya el hombre se levanta a la voz del ave, puede decir el filósofo con el poeta. Pero él, que ha logrado sustraerse al acicate de la pasión poniéndose a distancia de sus urgencias e intimaciones; que ha hecho del umbral de su sensibilidad un muro, y con el muro una fortaleza (guardada inexpugnable del estoico), no va a permitirse ninguna debilidad, nada que lo entregue al vértigo de la emoción inoportuna. Y sin embargo, sus palabras no son por eso menos conmovedoras:

Esta revolución de un pueblo lleno de espíritu, 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.**¹⁰

⁹ H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, pág. 48.

¹⁰ FH, *Si el género humano...*, págs. 105-106, subr.mío.

El sabio trueca la sorpresa en admiración. Ya no le quedan dudas de que, en algún punto crucial del tiempo, el sujeto autónomo moral, puesto en irrefutable evidencia en el sentir espontáneo, desinteresado, de los espectadores, arrebatará a la naturaleza la conducción ciega de la historia, y comenzará, al fin, a ser dueño y soberano de sí mismo, de su destino y de su historia.