

El anuncio y la renuncia: Kant y la tragedia en el conocimiento, la historia y la religión.

María José Rossi.

Cita:

María José Rossi (2004). *El anuncio y la renuncia: Kant y la tragedia en el conocimiento, la historia y la religión*. VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-045/323>

El anuncio y la renuncia: Kant y la tragedia en el conocimiento, la historia y la religión

María José Rossi

Introducción

Completamente esquivo al pensamiento de la identidad, el pensamiento trágico hace suyas las contradicciones propias de la vida. Cuando Aristóteles piensa la tragedia “no sabe ya lo que son la conciencia ni del hombre trágico” (Vernant, 2002, p. 83): el ‘héroe’ trágico no es tal, sino un personaje sumido en la contradicción, desgarrado por alternativas irresolubles.

La propia Antígona no se define a sí misma como heroína trágica —como ha preferido hacerlo la historia— sino como ‘rebelde santa’: ha cometido un delito sagrado y lo sabe, así como sabe de la paradoja que implica satisfacer un deber (divino) transgrediendo un deber (humano). Puede parecernos que la satisfacción del deber sagrado sea superior a la simple ley humana, pero es ahí donde sobreviene el carácter eminentemente trágico del personaje, rehuyendo la tranquilizadora resolución a la que se ve tentado el pensamiento de la identidad y la dialéctica de la superación: tantas son las veces en que Antígona se sabe responsable como las que declara ser víctima de la irreversible fatalidad. Si la obediencia a la voluntad divina es fatalidad, no hay mérito moral; si la transgresión a la ley humana es responsabilidad, no hay atenuantes para la culpabilidad. Al mismo tiempo, hay arrojo y decisión en su irrefrenable voluntad de cumplir el rito sagrado: disuelta la fatalidad, sólo queda la libertad; la transgresión, fruto de un penoso encuentro de

circunstancias adversas y de una ley injusta, encuentra su justificación. ¿Culpable o inocente? ¿Rebelde o santa? Culpable e inocente, rebelde y santa, tal es el carácter del Antígona, tal es el carácter del hombre que la tragedia supo inmortalizar¹.

La lógica de la tragedia como matriz del pensamiento occidental: he aquí la hipótesis que nos proponemos intentar, esta vez, a propósito de Kant. Los avatares de la tragedia atraviesan al pensador, que la revive una y otra vez pese a que se revuelve contra ella. La perentoriedad por disolver la contradicción—verdadera *alma mater* de la tragedia— es resultado, precisamente, de la fuerza con que la contradicción se impone en el pensamiento y la vida. Pero ella prevalece, y es probable que los intentos furiosos por desatarla no hagan más que reforzar su potencia y enardecer los polos que la encarnan.

La tragedia en el conocimiento

Los primeros indicios del padecimiento trágico se nos dan apenas se inician las páginas de la Crítica de la Razón Pura (CRP), en las tres primeras líneas del prólogo de 1781. Allí, sin esperar un ulterior desarrollo, se nos presenta el problema, la razón y el origen de la crítica: la razón humana está aquejada por una contradicción que la desgarrar, una contradicción que se plantea entre su alcance y su naturaleza; una contradicción que, además, ha dividido históricamente las aguas en la tradición filosófica haciendo de ella la arena de las contradicciones sin fin.

Racionalistas y empiristas encarnan en la historia los dos aspectos de un conflicto que es inherente a la propia razón: *por un lado*, está en la naturaleza de la razón plantearse cuestiones “que no puede evitar” (p. 119), pues es inherente a la voca-

¹ Véase Vernant (2002, pp. 82-82).

ción de la razón el elevarse “constantemente... hasta las más lejanas cuestiones”: la búsqueda de la totalidad, la sed de absoluto, el afán de infinito, definen la más genuina vocación de la razón. Pero esta misma vocación se ve constantemente frustrada porque esas cuestiones “no se encuentran a su alcance”. Éste es el *otro lado*, el límite de la experiencia, límite que el empirismo se ha impuesto con el rigor austero y comedido del espíritu anglosajón. De ahí que el destino de la razón sea *trágico*: desgarrada por una contradicción que es inherente a su propia naturaleza, se ve aquejada por un destino que no puede resolver.

La *Crítica de la Razón Pura* va a ser la empresa en la que el filósofo-juez procurará desatar este conflicto, recreando un tribunal que, a la vista de la razón totalizante, no puede ser otra cosa que artificio, simulacro, un no-juicio, un vicio que reclama su nulidad: el círculo vicioso de la razón siendo a la vez juez y parte, acusadora y acusada, la razón *contra* la razón. Y la solución, el veredicto, viniendo de esa razón, no puede representar sino una tregua, un ardid y una artimaña del supremo Juez: la división de aguas entre lo que ‘se piensa’ y lo que ‘se conoce’. Por un lado, lo que se conoce, reducible a las categorías del sujeto trascendental, queda limitado a la realidad fenoménica. Por otro lado, el objeto metafísico, sustraído de las formas constituyentes de la subjetividad, queda desterrado a las regiones del puro pensamiento. La razón debe contentarse: *cuando conoce no piensa, cuando piensa no conoce*. He aquí un elemento trágico por antonomasia: *que no sea posible realizar un valor sin que se destruya otro valor igualmente positivo* (Ricoeur, 1982, p. 467). La razón ‘no las tiene *todas*’. Debe conformarse. Una vez más, esta solución en apariencia salomónica no hace sino reanudar la tragedia.

La perentoriedad por buscar una resolución no se hizo esperar. Neokantianos, positivistas, hegelianos después, cuestionaron esa escisión entre lo formal y lo

metafísico. El positivismo, optando por el fenómeno, declaró ilusorio el pensamiento de los entes metafísicos, mutilando la vocación de la razón a la totalidad. El hegelianismo, en cambio, cuestionando la separación entre conocimiento y pensamiento, va a devolverle al pensamiento la capacidad de conocer la realidad como totalidad: no más separación entre 'fenómeno' y noúmeno'; la verdadera filosofía para Hegel es la que penetra la realidad: no con cualquier realidad —no la caprichosa y accidental, no la realidad contingente y superficial— sino la que expresa la razón realizándose en el mundo. Esa es la realidad verdadera *por sí misma*. Pero la realidad se rehusa a la identidad: la lógica identitaria debe dar lugar a la lógica dialéctica; lógica que admite los contrarios en la sustancia devenida sujeto y en el sujeto devenido sustancia. La pétrea resistencia del substrato se pone en movimiento en el sujeto que, a su vez, adopta la fluidez y la materialidad de la sustancia. Ya no más sujeto formal. Es el Sujeto-Sustancia en la historia; sujeto que en su devenir encuentra siempre nuevas formas de conciliación que disuelven la contradicción, disolviendo la tragedia.

Sin embargo, la sombra de la escisión sobrevuela la historia del pensamiento. Si la ciencia moderna ha puesto entre paréntesis las pretensiones de verdad de la filosofía (o al menos la postula bajo ciertas condiciones que parecen presuponer un círculo de vicioso: las que convalidan nuestros métodos de convalidación), es porque ha optado por la realidad del fenómeno y abandonado el pensamiento de la totalidad a los confines de la metafísica. La tragedia se actualiza, y el hombre moderno vuelve a saber de los sinsabores del conocimiento sin absoluto y de la fe sin conocimiento.

La tragedia en la historia

El campo de lo político es un campo minado para Kant. Campo de una batalla que, a priori, podemos sospechar que no se resolverá ni el triunfo de uno de los dos contendientes ni en la tregua pacífica de una solución de compromiso. La paz será por siempre una idea posible, y en cuanto tal, realizable...o un acicate para la continuación de una lucha sorda sin esperanza de armisticio. Una lucha trágica.

Los contendientes: de un lado, los *moralistas políticos*; del otro, los *políticos morales*². Unos, los que “someten los principios puros al fin que se proponen”, son capaces de usar a su favor la fuerza, el éxito y el poder: son los que subordinan la moral y el derecho a la política; los otros, los que someten la acción al principio formal —la libertad— no tienen como criterio sino la idea pura del deber en tanto realidad objetiva de la razón: son los que subordinan la política a la moral y al derecho.

La historia del pensamiento le dio nombre a estos dos protagonistas del drama de la ‘paz perpetua’: los *moralistas políticos* no son sino los representantes de la corriente utilitaria cuyas bases sentaron Mill y Bentham. La máxima del beneficio y de la conveniencia como fin, el resultado como criterio de acción, el cálculo como medio para llegar al resultado —una y otra vez mencionados a lo largo del texto— tornan segura la identificación. Los *políticos morales*, en cambio, son los genuinos representantes de las corrientes formalistas o principistas que Kant inaugurara en los albores del siglo XVIII.

Tenemos motivos suficientes para pensar que Kant presumía que esa batalla entre esas dos concepciones de la moral y de la política podía llegar a ser una batalla perdida de antemano y por eso la paz es una idea regulativa; no por la posibilidad de que la deontología pudiese capitular frente a las concepciones —siempre más

populares, más pragmáticas— del utilitarismo, sino por la posibilidad de que, en realidad, no haya capitulación, ni vencedores, ni vencidos. Las ideas simultáneas de la realización efectiva y del infinito acercamiento a la paz perpetua presentes en el texto nos dan la pauta de la oscilación del pensamiento kantiano entre posibilidad e imposibilidad de la paz: por un lado, el filósofo sostiene que el fin moral “es una idea que, en sentido teórico, es trascendente; pero en el sentido práctico...es dogmática y bien cimentada en la realidad” (Kant, 1938, p. 53). Esto significa que “los principios puros del derecho poseen realidad objetiva; es decir, *pueden realizarse* (Kant, 1938, p. 90, subrayado mío). Por otro lado, también afirma que “la idea de un derecho a la ciudadanía mundial no es una fantasía jurídica...siendo la condición necesaria para que pueda abrigarse la esperanza de una *continua aproximación al estado pacífico*” (p. 50, subrayado mío).

Creemos que la verdadera raíz de la irresolución kantiana reside en su rehusarse a ver, en los moralistas políticos, a los representantes de *un tipo* de moralidad; en su repulsa a admitir que lo que está en juego son dos modos de concebir la moral, y que lo que verdaderamente desgarró la historia es la presencia simultánea de dos moralidades contrapuestas, con sus resortes, criterios y motivos legitimantes. Es claro que para Kant no se trata de dos moralidades en pugna, pues el actuar de los moralistas políticos no es visto como respondiendo al patrón de una moral —la moral utilitaria— sino que responde a la distinción entre lo ‘técnico’ (subordinado³) y lo ‘ideal’ (fundante): la práctica política es técnica; en cambio, la práctica jurídica y

² Apéndice I “Acercas del desacuerdo que existe entre la moral y la política con respecto a la paz perpetua”, *La paz perpetua* (trad. 1938).

³ Kant piensa la política en términos de *techné* (“lo que tienen es la *técnica* de los negocios”, 1983, p. 77) No es ella sino el derecho —anclado en el principio formal y *a priori* de la libertad— el que provee las normas y los principios abstractos que el político traducirá a la experiencia posible. Dotado de una universalidad fundante que la experiencia por sí misma es incapaz de ofrecer, el Derecho no tendrá nunca que adecuarse a la Política, sino siempre la política al derecho (véase mi trabajo: “La filosofía política en Kant. La relación entre ley moral y orden jurídico-político en la filosofía kantiana”, en *Los caminos de la racionalidad*, pp.57-86, Biblos, Buenos Aires, 2001).

moral es ideal, conforme con reglas de sabiduría, racional. Este punto de vista le permite concebir la posibilidad de ajustar la técnica a la Idea, 'poniéndola en su lugar': bajo esa perspectiva, la Idea es realizable. En cambio, cuando se torna evidente de que de lo que en realidad se trata es de una perspectiva moral más —no de un simple instrumento— la posibilidad de concebir la claudicación del moralista político (la técnica subordinándose definitivamente al fin) parece alejarse del horizonte kantiano, y entonces la idea de la paz se transforma de 'meta realizable' en 'camino infinito'.

Es posible concluir que la moral del cálculo y la moral de ley formal sin contenido son moralidades que se ajustan a una realidad que va a asegurar por siempre —es decir, mientras subsista el *campo*: aquél que asegura la realización de los *negocios*—la lucha de los contendientes, que encuentran *uno* en el *otro* su razón de ser. Y sin embargo, las dos alternativas seguirán presentando un dilema para la conciencia. El dilema está planteado con todo su espesor en las últimas líneas del primer apéndice a la paz perpetua:

La política es, en sí misma, un arte difícil; pero la unión de la política con la moral no es una arte; pues tan pronto como entre ambas surge un conflicto que la política no puede resolver, viene la moral y zanja la cuestión, *cortando el nudo*. El derecho de los hombres ha de ser mantenido como algo sagrado, por muchos sacrificios que le cueste al poder dominador. No caben aquí enmiendas; no cabe inventar un término medio entre derecho y provecho, un derecho condicionado por la práctica. Toda la política debe inclinarse ante el derecho; pero, en cambio, puede concebir la esperanza de que, si bien lentamente, llegará un día en que esplenda con inalterable brillantez (p. 91, subrayado mío).

No es difícil percibir el tono de comedia desazón que atraviesa este texto. En efecto, ¿qué significado tiene ese ‘pero’ final? La moral “zanja la cuestión, cortando el nudo”, *pero* por el momento no resplandece. Con lo cual se abren las siguientes alternativas: si el hombre busca alcanzar la virtud, sacrificará la posibilidad de actuar políticamente; en cambio, si ese mismo hombre se dedica a la política —y dedicarse a la política es actuar en función del ‘provecho’, pues a raíz de su naturaleza ‘técnica’ suele *en política* imponerse la moral utilitaria— lo hará en detrimento de la más *pura* moralidad —la moral del deber—. La lucha en la historia, otra lucha trágica.

La tragedia en la religión y en la antropología

Es posible que todas esas luchas estén arraigadas en algo más profundo y fundamental. O al menos esa puede ser la lectura que hace nuestro filósofo en un escrito de madurez, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, de 1793. La batalla se traslada aquí al campo del alma, lugar en el que se plantea la tensión entre la ‘propensión’ al bien y la ‘inclinación’ al mal. Hay desde luego una paradoja en la simultaneidad de estas tendencias contrapuestas; simultaneidad que hinca sus raíces en la más antigua simbólica del mito adámico. Conforme con este mito, la condición humana lleva impresa la doble marca de un destino original al bien —con ello se corresponden las descripciones yavistas del hombre en estado de inocencia⁴— y de una inclinación al mal —el episodio de la caída—. “Bueno por

⁴ “El hecho de presentar el mundo como el gran campo en el que ‘entró’ el pecado, y la inocencia como el centro del cual se desvió el pecado, y el paraíso como el vergel de donde fue arrojado el hombre, ese hecho, digo, equivale a pregonar que el pecado no forma parte de nuestra realidad original ni entra como componente de nuestra estructura ontológica primordial; es decir que el pecado no define al ser-hombre: antes de su devenir-pecador existía el ser-creado. (...) Así lo comprendió genialmente Rousseau... Pero quien lo comprendió sobre todo, y con un rigor admirable fue Kant en su *Ensayo sobre el mal radical*: el hombre está ‘destinado’ al bien pero ‘inclinado’ al mal. En esta paradoja entre ‘destino e inclinación’ se resume todo el sentido del símbolo de la caída” (Ricoeur, 1982, pp. 401-402).

creación, malo por elección”: en ello reside —conforme con la concisa fórmula de Ricoeur (1982)— la ambivalencia de un hombre marcado por la duplicidad desde los orígenes: “En adelante se encontrarán mezcladas indisolublemente la grandeza del hombre y su culpabilidad, sin que se las pueda aislar ni señalar con el dedo: esa parte es el hombre original, y esa otra, el maleficio de su historia contingente” (p. 397).

Esa doble referencia al destino original y al mal radical, conforme con el relato veterotestamentario, cuestiona la naturaleza de la ley que aparece en la forma de la prohibición. Allí se repite el círculo dialéctico entre *pecado* y *ley*: es la ley la que *pone* el pecado; no hay pecado sin ley. Para mostrarse como pecado, el pecado tiene necesidad del precepto.

Que esa oposición originaria sea el fundamento —vertiginoso, abismal: un *no fundamento*⁵— de todas las demás oposiciones trágicas lo demuestra el hecho de que para restablecer esa original ‘disposición al bien’ Kant recomiende el acogimiento pleno, en la intención, de la ley moral. La tragedia originaria —antropológica y religiosa— se resuelve con la disolución de la tragedia moral, la que asimismo sirve de elemento determinativo para la solución de las aporías de la historia.

Pero, ¿verdaderamente se resuelve? “El restablecimiento de la original disposición al bien...es sólo la instauración de la pureza de la ley...; por donde el hombre que acoge en su máxima esta pureza, si bien no por ello es ya santo él mismo (pues entre la máxima y el acto hay un gran trecho), sin embargo está en el camino de acercarse a la santidad en un progreso infinito” (Kant, 1986b, p. 55). Sólo en el

infinito es capaz de desatarse el nudo gordiano de la tragedia. La claridad y la inminencia (infinita) de la meta —la instauración de la pureza de la ley, pese a todo— permiten destruir, o al menos mitigar en el pensamiento kantiano, las consecuencias funestas que la contundencia del mal presenta en la tragedia clásica. El tiempo se hace infinito, el alma se vuelve inmortal, y la paz se transforma en un proceso constante cuya culminación (ideal) nos hará siempre vivir la tensión de un tiempo que empieza a contarse —de manera invertida respecto de la tragedia— de modo descendente desde el futuro infinito hacia el infinito presente. Un infinito presente marcado por el vaivén de la irresolución trágica.

Conclusión

¿Qué es lo que enuncia y anuncia esta pervivencia de la tragedia en el meollo mismo del pensamiento moderno? Anclada en el conocimiento, en el entramado histórico político y en el corazón mismo del hombre, esa tragedia es el *enunciado* de la no-identidad, de la no-esencia y de la no-sustancia: el *anuncio* del abismarse de todo fundamento que tuvo lugar alguna vez (su presentarse en la tragedia clásica como momento eminente), que *ya* tiene lugar aquí (en el meollo mismo del pensamiento moderno) y que va a ser enunciado en las filosofías que la sucedan. Todos esos anuncios son el *renunciamento* al sujeto, a su atadura a la sustancia y a la identidad. De este modo, el “trabajar por la dislocación subversiva de la identidad en general” (Derrida) colocaría a Kant en línea directa con la tragedia, con la profunda intuición de la dislocación y no de la presencia plena, descentrándolo (dis-locándose *él mismo* y pese a él) del lugar en que quiso colocarse y lo colocó

⁵ “La natura della libertà è d’essere abissale e ambigua... Porla al centro del reale significa portare nel cuore della realtà la duplicità e il contrasto: *supporre un fondamento che si nega sempre come fondamento...*” (Pareyson, 1988, p. 225, subr. mío).

—cómplicemente— la tradición. Por eso, como una reacción en cadena, a la renuncia al sujeto-sustancia (el bien y el mal en el centro mismo de la humanidad) sigue la renuncia a hacer de la historia el campo arrasado por uno sólo de los contendientes (el triunfo del deber ser); y a ésta, la renuncia a la espera segura de quien conoce el final de la contienda (conocer sin saber).

Una razón templada en la tragedia le permite volverse contra sí misma, no descansar (nunca) en una identidad satisfecha de sí. Es la razón del tribunal, aquél que la propia razón convocara para juzgarse a sí misma, aquél que la tiene como acusador y como acusada. Contra la posibilidad de un reclamo de las partes por vicio de nulidad, esa razón que es juez y parte es, precisamente por ello (porque es juez y parte), garantía de neutralidad, porque será siempre razón vuelta contra sí, re-vuelta, *razón re-flexionante*. Una razón escindida que dilata los extremos previéndose de la tentación al veredicto último y definitivo cuya promesa trae siempre consigo la *razón totalizante*.

Bibliografía citada

Kant, I. (trad. 1938) *La paz perpetua*. Buenos Aires: Araujo.

Kant, I. (trad. 1986a) *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Losada.

Kant, I. (trad. 1986b) *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza.

Pareyson, L. (1988) "Il pensiero tragico". En *Filosofia dell'interpretazione* (a cura di Marco Ravera), Torino (Italia): Rosenberg e Sellier, pp. 223-225.

Ricoeur, P. (trad.1982) *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus.

Vernant, J-P. (2002) *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. Barcelona: Paidós.ⁱ

