

EL TRIBUNAL DE LA RAZÓN Y LA MONARQUÍA DEL ENTENDIMIENTO (La analogía con lo jurídico en el criticismo kantiano)

Carlos Rojas Osorio*

Resumen

Este texto analiza el uso de la terminología jurídica que Kant utiliza en la *Crítica de la razón pura* y en la *Crítica de la razón práctica* en la construcción de las categorías del entendimiento, y como a partir de ellas establece las fuentes del conocimiento.

Para el autor, el lenguaje jurídico que Kant ha utilizado en sus obras viene siendo lo que en derecho se conoce como “derecho constitucional”, es decir, las leyes fundamentales.

Abstract

This article makes an analysis of the juridical terminology of I. Kant main books, namely, *Critique of Pure Reason* and *Critique of Practical Reason*, in the building of the intellectual categories as the central sources of understanding.

To the author, the juridical language that Kant uses proceeds from the Constitutional Law, that is to say, the fundamental laws of any human society.

En el “Prólogo” de la *Crítica de la razón pura* escribe Kant: “Es evidentemente el efecto no de la ligereza, sino del Juicio maduro de la época, que no se deja seducir por un saber aparente; es una intimación a la razón para que emprenda de nuevo la más difícil de sus tareas, la del propio conocimiento, y establezca un *tribunal* que la asegure en sus pretensiones legítimas y que en cambio acabe con todas las arrogancias infundadas, y no por medio de afirmaciones arbitrarias, sino según sus eternas e inmutables leyes. Este tribunal no es otro que la *Crítica de la razón pura* misma” (CRP, p. 7). Llama la atención

* Profesor de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico.

que Kant defina que la función de la *Crítica de la razón pura* es un *tribunal*.

Mostraré, sin embargo, que el uso de terminología jurídica no es una excepción presente solo en este texto, sino que, por el contrario, es desde una analogía con lo jurídico desde donde Kant establece las fuentes de legitimidad del conocimiento. ¿De qué tribunal se trata? Nada más y nada menos que del tribunal de la razón, pues Kant nos dice que en nuestra época la razón ha sido intimada a esa función tribunalicia. Nuestro autor describe esa función tribunalicia de la razón como el conocimiento que de sí tiene la propia razón. Esa razón, en función de tribunal, debe establecer las leyes “eternas e inmutables” mediante las cuales se asegure su funcionamiento no/arbitrario y lejos de la arrogancia metafísica que desde antiguo ha pretendido ejercer. Se ha notado una paradoja en la formulación kantiana, y es que la razón es ella misma el tribunal que debe emprender tan “difícil tarea”; la razón de hacer de tribunal de ella misma. De modo que el juez y el acusado son la misma razón. Por eso Nietzsche pudo escribir: “Dicho sea de paso, ¿no era un poco extraño pedirle a un instrumento que criticase su propia capacidad y perfección? ¿No era absurdo exigirle al mismo intelecto que él mismo tuviera que ‘reconocer’ su valor, su fuerza, sus límites?” (Nietzsche, *Aurora*, Prefacio, III; p. 60).

En el “Prólogo” a la segunda edición (1787) hallamos nuevamente el uso de terminología jurídica para describir la función tribunalicia de la razón. Escribe Kant que la razón no debe acudir al conocimiento de la naturaleza en calidad de discípulo que escucha al maestro “sino en la de *juez* autorizado, que obliga a los testigos a contestar a las preguntas que les hace” (CRP, 23). No se trata de que la razón ejerza una función pedagógica, sino una función judicial, pues se trata de interrogar a los testigos y “obligarlos” a que respondan. Kant se refiere al método experimental de la física, pues es mediante este método como la ciencia física ha hecho extraordinarios progresos. Como se sabe, porque lo explica en este prólogo a la segunda edición, Kant se refiere a la revolución científica que funda la física con Galileo Galilei. Hay otra expresión que llama la atención en este mismo párrafo que acabo de citar: “Y así la misma física debe tan provechosa revolución de su pensamiento, a la ocurrencia de buscar (no imaginar) en la naturaleza, conformemente a lo que la razón misma ha puesto en ella, lo que ha de aprender de ella y de lo cual por sí misma no sabría nada” (CRP, p. 23). Nuevamente nos envuelve Kant en la paradoja, pues lo que la razón va a buscar en la naturaleza obligando a los testigos a responder es lo que ella misma ha puesto en esa naturaleza que trata de conocer. ¿Se trata de un juez que ya sabe lo que los testigos van a responder?

“La razón juzga críticamente y puede apreciar incluso lo que la razón antigua ha producido, de lo contrario, el historiador y *juez* sin autoridad falla su juicio



sobre las afirmaciones infundadas de los demás por medio de las suyas que no tienen tampoco mejor base” (CRP, p. 88). Es preciso, pues, tener un conjunto de reglas mediante las cuales la razón pueda juzgar adecuadamente lo pasado y lo presente.

Una formulación más general del uso de conceptos jurídicos es la que sigue: “Los maestros del derecho, al hablar de las facultades y pretensiones, distinguen

en un asunto jurídico la cuestión sobre lo que es de derecho (*quid iuris*) de la que se refiere al hecho (*quid facti*) y, al exigir prueba de ambas, llaman *deducción* a la primera, que expone la facultad o la pretensión jurídica” (CRP, p. 191). Así, pues, antes de exponer la famosa teoría de la deducción trascendental, Kant nos explica lo que quiere decir por *deducción*, no en el sentido lógico tradicional desde Aristóteles, sino en el sentido jurídico usual entre los juristas, es decir, las pruebas basadas en el derecho. Las pruebas basadas en el derecho no se basan en la experiencia, agrega Kant; es solo la deducción empírica la que se basa en el hecho (*Factum*). “La novedad del punto de vista kantiano consiste en desinteresarse de la cuestión ‘de hecho’ (*quid facti*) para plantear el problema en términos de ‘derecho’ (*quid iuris*). No se trata, por lo tanto, para Kant, de desmontar mecanismos psicológicos, de ver cómo realmente funciona la mente del sujeto humano, sino de entender las estructuras lógico-trascendentales del pensar, o, dicho de otra manera, los supuestos y condiciones de la posibilidad del conocimiento en sus tres direcciones: matemática, física y metafísica” (Antonio Rodríguez Huéscar, 1968, p. 19).

El entendimiento *legisla* las categorías y conceptos que han de valer para los fenómenos. “Las categorías son conceptos que *prescriben* leyes *a priori* a los fenómenos y, por tanto, a la naturaleza como conjunto de todos los fenómenos (*natura materialiter spectata*)” (CRP, p. 241). Kant define el entendimiento como la facultad de legislar *a priori* las reglas mediante las cuales podemos pensar los fenómenos. Luego agrega: “El Juicio, la facultad de subsumir bajo reglas, es decir, de distinguir si algo se halla o no bajo una regla dada (*casus*

datae legis)” (CRP, p. 250). La lógica general no establece prescripciones para el juicio; en cambio, la lógica trascendental sí lo hace, y hasta puede rectificar y asegurar el juicio por medio de reglas específicas. La filosofía es necesaria para evitar malos pasos del juicio (*lapsus iudicii*) en el uso de los conceptos del entendimiento.

El tribunal de la razón proscribe como ilusorias toda clase de afirmaciones que van más allá de la experiencia posible. La razón más allá de la experiencia posible la denomina Kant “dialéctica”. En la analítica de los principios del entendimiento se habla del canon para el juicio. El juicio depende del talento natural, se ejercita, no se enseña. “Así, un médico, un juez, un político, puede tener en la cabeza muchas hermosas reglas patológicas, jurídicas o políticas y ser en ello un gran maestro; y, sin embargo, puede conocer lo general *in abstracto*, no pueda distinguir si un caso *in concreto* pertenece o no a la regla, ya sea porque no se ha adiestrado para ese juicio con bastantes ejemplos y verdaderos ejercicios” (CRP, p. 251). La filosofía trascendental además de las reglas del entendimiento “puede mostrar al mismo tiempo *a priori* el caso al que deben dichas reglas ser aplicadas” (CRP, 253). La filosofía trascendental muestra “las condiciones bajo las cuales pueden ser dados objetos en concordancia con los conceptos” (CRP, 253). Las categorías nos sirven para someter los fenómenos a reglas universales.

La razón comenzó con un dominio despótico ejercido por los dogmáticos. “Su dominio comenzó siendo despótico, bajo la administración de los *dogmáticos*. Pero como la legislación llevaba aún en sí la traza de la antigua barbarie, deshízose poco a poco, por guerra interior, en completa *anarquía*, y los escépticos, especie de nómadas que repugnan a toda construcción duradera, despedazaron cada vez más la ciudadana unión” (CRP, Prólogo, p. 4). Pasamos, pues, del despotismo de la razón a la anarquía y nomadismo de los escépticos. Pero el dogmatismo reconstruyó el dominio de la razón pero “sin plan alguno”, como en la *Fisiología* de John Locke (p. 5). “El origen de aquella supuesta reina fue hallado en la plebe de la experiencia ordinaria” (p. 5). La ‘reina’ que menciona Kant aquí es la filosofía, reina de las ciencias; razón filosófica que produce los extravíos de la metafísica. Pero esa ‘arrogancia’ de la experiencia ordinaria debía hacerle sospechar a la razón. Esa ‘genealogía’ era falsa, y por ello el dogmatismo de la razón siguió adelante con la *Metafísica*. Después de tantos ensayos, nos dice Kant, se cae en el hastío y la indiferencia, madre del caos; sin embargo, puede también conducir a una transformación. Esa transformación es la revolución que el propio Kant va a llevar a cabo.

En lugar de la barbarie del dogmatismo y de la anarquía del escepticismo nómada, él va a instituir o una monarquía constitucional o bien una república. De Descartes se dijo que concibió la idea de las leyes de la naturaleza como órdenes de un divino legislador, por lo tanto, una monarquía absoluta. La monarquía constitucional de Kant postula leyes (reglas necesarias) para las diferentes esferas de la razón: razón teórica, razón práctica y juicio estético. Es decir, Kant le concede autonomía a las distintas esferas de la razón. Kant pasaría, pues, de una monarquía absolutista como la de Descartes o Leibniz a una monarquía constitucional o quizá una república. De ahí su interés en fijar las leyes propias de la razón de tal modo que no se extralimite más allá de la experiencia posible; pues al extralimitarse caería de nuevo en la barbarie del dogmatismo anterior. Lo propio de la razón ilustrada es la toma de conciencia de los límites de la razón. Razón sin límites es el dogmatismo que conduce a la metafísica especulativa. La razón consciente de sus límites se convierte en un tribunal que obedece a sus propias leyes.

Además de las categorías de barbarie y ciudadanía, Kant utiliza otras categorías tomadas del desarrollo humano. Asimila el dogmatismo metafísico a la infancia de la humanidad, el escepticismo sería un segundo paso resultado de la experiencia, y el criticismo que corresponde al “juicio maduro y viril”, que consiste en someter la razón misma al juicio de su aptitud para la producción de conocimientos. Lo cual es coherente con la definición kantiana de la ilustración como mayoría de edad del ser humano en la cual puede pensar por cuenta propia, críticamente.

Si continuamos con el lenguaje jurídico que Kant ha utilizado, podríamos decir que las leyes (reglas necesarias) del entendimiento a las cuales ha de someterse el conocimiento de los fenómenos vienen siendo lo que en derecho se conoce como “derecho constitucional”, es decir, las leyes fundamentales. Mientras que las leyes empíricas que las ciencias hallan equivaldrían a las leyes aprobadas por la legislatura y que tienen una movilidad mayor comparadas con la constitución. En el caso de Kant, este considera que las leyes del entendimiento son inmutables.

La “deducción”, en su sentido jurídico, no la aplica Kant solo en la primera crítica, sino también en todo el orbe de la razón práctica; como escribe Adela Cortina, la razón es “en ambas legisladora a priori” (1999, p. XV). De hecho la autora nos dice: “Hasta tal punto existe afinidad entre la estructura y proceder metódico de la razón filosófica kantiana que puede decirse que *la razón filosófica está acuñada por la juridicidad*” (Ibid., p. XXIV, cursivas en el

original). La autora enumera algunas de las expresiones kantianas de esta razón filosófica kantiana en sentido jurídico: tribunal de la razón, estado de naturaleza, “la disputa por las pretensiones, el derecho sobre determinados conocimientos, la guerra como medio para resolver las disputas, el proceso y la sentencia como procedimientos para obtener una paz duradera” (Ibíd., p. XXIV, nota 26). La razón filosófica de Kant es una razón jurídica, concluye la autora. “Lo bien cierto es que la deducción trascendental, método específico de la filosofía trascendental, está diseñada según un modelo jurídico” (Ibíd., p. XXV). Cuando Kant se plantea la *questio iuris* para el estudio de ciertos hechos lo que hace es pasar de las cuestiones de hecho a la cuestión derecho; y la cuestión de derecho es la legitimidad, el acuerdo con cierta legalidad. Por eso es que a Kant le interesa estudiar las leyes (reglas necesarias) que constituyen el entendimiento humano como base de todo conocimiento. “Cuando las pretensiones de la razón de poseer un conocimiento legítimo se cuestionan, solo el tribunal de la razón puede aclarar su origen y mostrar que lo pretendido ha sido *adquirido* y no *usurpado*” (Ibíd., p. XXV).

Se ha cuestionado si Kant utiliza el método trascendental (la deducción en sentido jurídico) en la *Metafísica de las costumbres*. A. Cortina se pronuncia a favor de la tesis de que también en esta obra, e incluso en la *Crítica del juicio*, Kant sigue el método de deducción trascendental. “Inscrita en este tránsito de lo empírico a lo que solo es posible por la libertad, *La metafísica de las costumbres* prolonga el proyecto, iniciado por las Críticas, de desarrollar la filosofía práctica /moral, jurídica, política y de la religión/ desde la perspectiva de la razón práctica legisladora, adoptando el punto de vista desde el que puede pensarse como práctica” (Ibíd., p. XXXI). En el ámbito jurídico de lo que se trata es de pasar del estado de guerra al de sociedad civil: es decir, trascender los meros intereses egoístas accediendo a la razón común y a la voluntad general. Es decir, lo que Kant explica en su *Doctrina del derecho*, el paso del estado hobbesiano de guerra a la del contrato social, parece aplicarlo también al caso del uso de la razón en sentido universal.

En cuanto a la *Crítica del juicio*, explica la autora: “exige una deducción para el principio de finalidad y también una deducción para el juicio estético” (Ibíd., p. XXVII). “Deducción” que sigue siendo de tipo jurídico, es decir, aduciendo la pretensión de legitimidad. Por eso concluye la autora: “el idealismo trascendental es aquella posición filosófica que resuelve judicialmente las disputas nacidas en torno a las pretensiones de la razón de poseer determinados conceptos legítimamente” (Ibíd., p. XXX).

En los *Prolegómenos a toda metafísica futura* Kant nos habla en explícito de la analogía jurídica con las acciones humanas (y hasta mecánicas). “En este caso está la analogía entre las relaciones jurídicas y las acciones humanas y las relaciones mecánicas de las fuerzas en movimiento: no puede nunca hacer algo con respecto a otro sin concederle el derecho de hacer precisamente lo mismo conmigo bajo las mismas condiciones. Del mismo modo que cuerpo alguno puede obrar sobre otro con su fuerza en movimiento, sin causar por esto que el otro reobre igualmente sobre él” (Kant, *Prolegómenos*, p. 192, nota 1). En el caso de la moral y el derecho se trata de un principio de reciprocidad positiva; en el caso de la física se trata de la famosa ley newtoniana de acción y reacción.

También en este último texto Kant nos da una definición jurídica de la razón. “¿Pues qué es la razón? Es el entendimiento común en tanto que juzga justamente” (Ibíd., p. 209). El juicio justo es lo que propiamente define a la razón en cuanto entendimiento común. Este entendimiento común no es el despotismo de la razón dogmática de la metafísica antigua; es, más bien la coincidencia de ciudadanos libres. “Incluso la existencia de la razón descansa sobre la libertad, ya que la razón no es dictatorial; su veredicto no es en todo tiempo sino expresión de la coincidencia de ciudadanos libres, cada uno de los cuales ha de poder expresar, sin trabas de ninguna clase, sus dudas e incluso su veredicto” (Kant, *Filosofía de la historia*, p. 46).

La dialéctica trascendental examina las antinomias en que cae la razón al tratar de ir más allá de la experiencia posible, único límite legítimo que la misma razón se prescribe a sí misma. Con ello Kant pone a la metafísica dogmática en el banquillo de los acusados. La legislación del entendimiento aplica al conocimiento cuyo límite es siempre la experiencia. Pero además del conocer existe el pensar. “La legislación por medio de conceptos de la naturaleza la realiza el entendimiento, y es teórica; la legislación por medio del concepto de libertad la realiza la razón y es solo práctica. Solamente en lo práctico puede la razón ser legisladora” (Kant, *Crítica del juicio*, p. 73).

Conocemos por medio de conceptos e intuiciones sensibles. Además de los conceptos del entendimiento, Kant habla de las ideas de la razón; ideas que podemos pensar, aunque no conocer. Las cuales no siguen la legislación del entendimiento, pero, por ello mismo puede la razón extraviarse en razón especulativa y metafísica dogmática y así engendrar antinomias. Las antinomias

son tesis contrarias para las cuales hay buenos argumentos tanto a favor como en contra. El tribunal de la razón ha equipado al entendimiento de una serie de conceptos *a priori* (categorías) y a la sensibilidad de las dos intuiciones *a priori* de espacio y tiempo. Pero la razón teórica en su más alto nivel no está equipada de esas leyes. Cuando un tribunal no puede resolver un caso basándose en las leyes estatuidas, entonces tenemos lo que Lyotard denomina un *diferendo*. “Es sabido que Kant simboliza a menudo la actividad crítica como la actividad de un tribunal o de un juez. Sin embargo ese juez no puede ser un magistrado pues no dispone de un código judicial, criminal o civil y ni siquiera de una compilación de jurisprudencia para llevar a cabo su investigación o para formular su veredicto” (Lyotard, *El entusiasmo*, p. 21).

Y de eso trata la dialéctica trascendental, del *diferendo* que se forma con las ideas de la razón cuando se extralimita más allá de la experiencia. Dios no es un objeto presentable (parte de la experiencia); tampoco lo es el alma inmortal, ni hay prueba directa del libre albedrío de la voluntad humana; ni tampoco tenemos presentación de la idea del “mundo como totalidad”. Dios, el mundo como totalidad, la libertad y la inmortalidad son las *ideas* especulativas de la razón; y frente a ellas hay argumentos a favor y argumentos en contra sin que podamos encontrar un fallo definitivo de parte del tribunal de la razón. El tribunal de la razón prohíbe, pues, que la metafísica se embarque en semejante aventura, pues sería recaer en la metafísica dogmática y transgredir los límites que se han estatuido por esa misma razón. Lo que Kant ahora denomina metafísica es precisamente este estudio de la razón en la que ella misma investiga las condiciones de posibilidad de la legitimidad del conocimiento. A esta metafísica de la razón pura agrega la metafísica de la razón práctica (o metafísica de las costumbres). La razón es legisladora en cuanto razón teórica y en cuanto razón práctica. El entendimiento es legislador *a priori* de la naturaleza y la razón legisladora de la libertad. Pero en el caso de la naturaleza, la razón tiene una limitación, y esa limitación es la esfera sensible. Nunca nuestro conocimiento va más allá del mundo fenoménico. En cambio, la legislación de la razón práctica no tiene ese límite. Incluso, está en ventaja porque precisamente legislar la moral *a priori* significa que ella no ha de atenerse a dato sensible alguno (sean inclinaciones o sea la mismísima naturaleza humana). La razón teórica busca la *questio iuris*, y esta legislación aplica al mundo sensible; la legislación moral no recibe datos sensibles pero ejerce su poder de gobierno sobre el mundo sensible de nuestras inclinaciones. “El concepto de libertad debe realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes, y la naturaleza por tanto, debe poder pensarse de tal modo que al menos la conformidad a

leyes que posee forma, concuerde con la posibilidad de los fines, según leyes de libertad, que se han de realizar en ella” (Kant, *Crítica del juicio*, p. 74).

Una de las grandes paradojas de la filosofía kantiana radica en el hecho de que lo que expulsa por la razón teórica (Dios, el alma y la libertad) lo recupera por la razón práctica. La razón teórica necesita de cosas presentables; la razón práctica admite lo impresentable. Por eso es necesario entender que Kant concede la primacía a la razón práctica por encima de la razón teórica, pues como él mismo dice: “todo interés es práctico”.

Lyotard piensa que más que una relación con lo jurídico, Kant establece una analogía con lo político. “La proposición filosófica según Kant es un análogo de la proposición política según Kant. Pero ella no puede ser análogo sino en la medida en que es crítica y no doctrinal. La proposición doctrinal o sistemática debe venir después de la proposición crítica” (Lyotard, op. cit., p. 18). La tarea de la filosofía no es hacer un sistema, sino investigar y juzgar las pretensiones de validez de los conocimientos y juzgarlas en relación con la finalidad de la razón humana. De cada forma de conocimiento, el filósofo juzga sus pretensiones de validez, su legitimidad. Y por ello la filosofía, en cuanto tribunal de la razón, juzga el pensamiento actual no a la luz de un conocimiento absoluto, sino de su legitimidad. Como juez de un tribunal que no tiene reglas ya hechas, sino que tiene que encontrarlas, el filósofo debe convertir los litigios del campo de batalla (*Kampfplatz*) en una sala de audiencias (Lyotard) y convertir los lenguajes idiomáticos en argumentaciones. El juez crítico (el filósofo) “debe hacer justicia a los heterónomos” (Ibid., p. 129), es decir, a las distintas facultades, o en el lenguaje de Lyotard a las distintas familias de proposiciones. De todos modos, no se ve que sea mucha la diferencia entre la labor del político y la del juez, me parece que son más explícitas las expresiones de Kant del lado de lo jurídico que de lo político, a la hora de asignar la tarea del filósofo. Prefiero, pues, permanecer en la tesis de la analogía entre lo filosófico y lo jurídico, más que en la analogía con lo político que defiende Lyotard.

Hemos visto que Kant establece una constitución monárquica de leyes ‘eternas e inmutables’ para el entendimiento; pero también he explicado que él admite revoluciones científicas que “de repente” hacen entrar un saber en un campo de científicidad. Es decir, hay una profunda diferencia entre la ahistoricidad de las categorías y conceptos del entendimiento y la historicidad de la constitución de las ciencias. Si continuáramos utilizando la analogía jurídica podríamos decir que así como las sociedades de cuando en vez hacen una re-

volución o cambio fundamental mediante la cual cambian “la constitución” de un Estado, así también es dable pensar que el entendimiento humano sufra esas revoluciones y cambie la constitución categorial que lo ha regido hasta entonces. Se sabe que Kuhn utilizó esta metáfora para explicitar las revoluciones científicas. “*Las revoluciones políticas tienden a cambiar instituciones políticas en modos que esas mismas instituciones prohíben. Por consiguiente, su éxito exige el abandono parcial de un conjunto de instituciones a favor de otro, y mientras tanto la sociedad no es gobernada completamente por ninguna institución. Inicialmente, es la crisis la que atenúa el papel de las instituciones políticas, del mismo modo, como hemos visto ya, que atenúa el papel desempeñado por los paradigmas*” (Kuhn, *Estructura de las revoluciones científicas*, pp. 150-151).

Kant defendió la idea de una revolución que hace entrar un saber en un estatuto de verdadera científicidad; una revolución por ciencia, no muchas revoluciones para cada ciencia. La lógica y las matemáticas tuvieron su revolución científica con los griegos; la física y la astronomía con Galileo Galilei, etcétera. Por otra parte, Kant fue admirador de la revolución francesa, pero al mismo tiempo parece haber moderado demasiado su adhesión a las revoluciones políticas. “La revolución de un pueblo plebiscitario de espíritu, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular miserias y atrocidades en tal medida que cualquier hombre sensato se decidiese a repetir un experimento tan costoso, aunque pudiera llevarlo a cabo con éxito y, sin embargo, esa revolución –a mi modo de ver– encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos en el juego) una simpatía rayana en el entusiasmo, cuya manifestación lleva aparejado un riesgo, que no puede tener otra causa sino la de una disposición moral del género humano” (Kant, *Filosofía de la historia*, p. 88). Kant ve, pues, un progreso moral de la humanidad en este entusiasmo por la revolución francesa. Ese entusiasmo solo puede existir si hay una disposición moral de la humanidad. Sin duda Kant no se muestra de acuerdo con los extremos del jacobinismo, y pone muchos reparos, como el decir que difícilmente un hombre sensato volvería a repetir tales acontecimientos; pero no por ello es menos cierta su expresión de entusiasmo con una base moral. Sobre la base de estos textos Lucien Goldman comenta: “Pero nadie se expresó en un lenguaje tan claro y que se prestase menos al equívoco que el viejo Kant a la edad de setenta y cuatro años, en su última obra publicada. Sus palabras suenan como el último homenaje del gigante prisionero a sus hermanos que echaron abajo las puertas de su prisión y empiezan a vivir en la libertad” (Goldman, *Introducción a la filosofía de Kant*, p. 217). Veremos que las palabras de Kant no son tan inequívocas.

Lyotard presenta a Kant diciéndonos que el entusiasmo por la revolución es una especie de locura. “La demencia del entusiasmo en el caso de la revolución francesa y a favor del partido revolucionario atestigua la extrema tensión que experimenta la humanidad espectadora entre la “nulidad” de lo que le es presentado y las ideas de la razón” (Lyotard, op. cit., p. 75). Pero en realidad Kant nunca dice que el entusiasmo sea una demencia. Kant lo que afirma es que las motivaciones morales no deben estar inspiradas en ninguna pasión (*pathos*).

Hay mucha tensión en lo que Kant afirma acerca del cambio constitucional; por un lado, en una nota en la misma página del texto citado sobre la revolución, Kant rechaza que un pueblo que tenga una constitución monárquica se arrogue “el derecho de modificar su constitución” (Ibíd., p. 88, nota) Y, por otro lado, afirma: “Esta causa moral presenta dos vertientes: primero, la del *derecho*, de todo pueblo a no ser obstaculizado por poder alguno a la hora de darse la constitución civil que le parezca más oportuna” (Kant, *Filosofía de la historia*, p. 88). Es decir, Kant, quien está hablando de la revolución francesa y del entusiasmo que produce en los espectadores reconoce el derecho de un pueblo a darse una constitución civil. Pero ¿cómo entonces nos dice en la nota que el pueblo no puede arrogarse el derecho a cambiar la constitución? La otra vertiente a que se refiere en el texto que acabo de citar parece explicar la contradicción o aparente contradicción. Agrega Kant: “Segundo, la del objetivo (que al mismo tiempo es un deber) de que aquella constitución solo sea *jurídica* y moralmente buena en sí, cuando su naturaleza sea tal que pueda evitar por principio la guerra ofensiva—algo que solo puede lograr la idea de una constitución republicana estableciendo las condiciones para poner trabas a la guerra (fuente de todos los males y de toda depravación de las costumbres” (Ibíd., pp. 88-89).



A Kant le interesa, pues, que haya una constitución, por lo tanto, no se trata de una monarquía absolutista. Una constitución en derecho, es decir, jurídica, pues con ello se evita el peor de los males que es la guerra. Hay también una condición moral, que la constitución sea buena en sí. Ahora bien, Kant reconoce esto en teoría, lo cual está de acuerdo con su idea

del entusiasmo por la revolución francesa; sin embargo, parece apresurarse a que de esa tesis se saquen consecuencias revolucionarias inmediatas. De ahí que, además de afirmar que el pueblo no puede arrogarse el derecho a cambiar de constitución, agregue, en la misma nota: “*Pero ese derecho solo es una idea cuya realización se subordina a la condición de que sus medios concuerden siempre con la moralidad, algo que el pueblo no debe transgredir jamás. La realización de esa idea no debe producirse mediante la revolución, que siempre es injusta*” (Ibíd., p. 90). Por eso concluye que un gobierno puede ser autocrático y gobernar en forma republicana. “*Mandar autocráticamente y, pese, a ello, gobernar de un modo republicano, es decir, con el espíritu del republicanismo y por analogía con él, es lo que hace a un pueblo sentirse verdaderamente satisfecho con su constitución*” (Ibíd., 90). Como diría Habermas de Hegel, también Kant quiere la revolución sin revolucionarios, y exige un moralismo que nunca una revolución puede hacer valer.

Kant defiende el “entusiasmo” desde la estética, como ejemplo de lo impresentable.

“Estéticamente, empero, es el entusiasmo sublime, porque es una tensión de las fuerzas por las ideas que dan al espíritu una impulsión que opera mucho más fuerte y duraderamente que el esfuerzo por medio de representaciones sensibles” (Kant, *Crítica del juicio*, p. 175). Por su parte Lyotard comenta el pensamiento de Kant diciendo: “La revolución destruye un ser común existente; y otro no puede dejar de reemplazarlo” (Lyotard, op. cit., p. 96).

Así, pues, hay también una analogía entre el rechazo que Kant hace a que los pueblos con una constitución la cambien, y el rechazo a la historicidad de las categorías del entendimiento; este constituye una única constitución monárquica que no puede reformarse porque sus leyes son “eternas e inmutables”. Hay repentinas revoluciones científicas que instauran la cientificidad de un saber (lógica, matemáticas, física); pero no puede haber revoluciones políticas que destruyan la constitución vigente, como no puede haber revoluciones epistémicas que cambien la monarquía constitucional del entendimiento.

REFERENCIAS

Adela Cortina (1999). “Estudio preliminar a Kant”, *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos.

- Lucien Goldman, *Introducción a la filosofía de Kant*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
- Kant, *Crítica de la razón pura*, México, Editora Nacional. (Traducción de Manuel García Morente).
- _____ (1968). *Prolegómenos a toda metafísica futura*, Madrid, Aguilar. (Traducción de Julián Besteiro).
- _____ (1977). *Crítica del juicio*, Madrid, Austral. (Traducción de Manuel García Morente).
- _____ (1981). *Filosofía de la historia*, México, FCE. (Traducción de Eugenio Imaz).
- J. Habermas (1987). “La crítica de Kant a la revolución francesa”, en: *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos.
- Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE.
- Friedrich Nietzsche (2000). *Aurora*, Madrid, Biblioteca Nueva. (Traducción de Germán Cano).
- Francois Lyotard (1987). *El entusiasmo. La crítica kantiana de la historia*, Barcelona, Gedisa. (Traducción de Alberto Bixio).
- Antonio Rodríguez Huéscar (1968). “Prólogo” a Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura*, Madrid, Aguilar.



