

ILUSTRACIÓN Y MECANISMO. METAFÍSICA DEL USO PRIVADO DE RAZÓN¹

Jesús GONZÁLEZ FISAC²

1 PREÁMBULO. LA ANTROPOLOGÍA EN LA ESTRIBACIONES DE LA CRÍTICA. O ¿QUÉ SIGNIFICA LA PREGUNTA “¿QUÉ ES EL HOMBRE?”?

1. Este trabajo se centra en el uso privado de razón que aparece en la *Beantwortung auf die Frage: “Was ist Aufklärung?”*. Concretamente, es nuestro propósito mostrar un trasfondo esencialmente antropológico de este texto, un trasfondo que se va a revelar como una suerte de estructura o troquel fáctico pero también formal. Pensemos que buena parte de las dificultades del estudio de la filosofía de Kant tienen que ver con el régimen de sus textos. El de lo antropológico, que sería el nombre somero para referirnos al hombre y su estudio, constituye un régimen muy particular que la crítica textual ha separado debidamente de otros regímenes como el transcendental, el práctico, el estético o el teleológico. Estos regímenes han sido ennoblecidos por el

trabajo de la Crítica, a diferencia de los textos antropológicos, que no han merecido tal lugar. En ello, claro está, se pone en juego la articulación del *opus* crítico kantiano, si y cómo la pregunta por el hombre, que la *Anthropologie* parece querer responder, se distribuye en y —quizás también— aúna los textos de las *Críticas*. Sin embargo, aunque éste no es el tema de nuestro trabajo, convengamos en que esta estructura o troquel remite a un régimen específico, un régimen que anuncia la antropología genuinamente kantiana, que es la antropología pragmática, y que va a traslucirse, de modo tan imperceptible como inevitable, en el *corpus* crítico (pues, ¿qué es la crítica sino lo que la razón hace libremente de sí misma?), así como en los textos que le acompañan.

El problema de dar a la antropología el estatuto de un texto crítico nace del hecho de que el conocimiento de las legislaciones de que es capaz la razón, que es el conocimiento

que quedaría propiamente de parte de la Crítica, que este conocimiento no es, que ante todo no es, un conocimiento empírico. Sin embargo, tal y como se plantea el negocio de la crítica, la dificultad estriba en que el punto de partida, el conocimiento, es un hecho, *Thatsache* (KANT, KrV, B 5). Las legislaciones, que son esferas o dominios, no pueden separarse del territorio o del suelo que es la experiencia (KANT, KU, AA 05: 174). Toda vez que el punto de partida de la crítica es *que hay conocimiento*, lo primero no es tanto una forma lógica, que es lo que resulta del análisis, cuanto un particular *poder* de vincularnos con las cosas, el conocimiento, que sería lo primero *fenomenológicamente* (y, así, la presentación en KrV, B 1 del conocimiento es la de las distintas operaciones o rendimientos del conocimiento como un conducirnos gracias a facultades concreto y particular). Ahora bien, el hecho del conocimiento es también un hecho *antropológico*, un hecho de la naturaleza y de la vida, que en el hombre se modula específicamente (KANT, SF, AA 07: 69 y ss.). No se trata todavía del respecto pragmático que encontraremos expresamente en la *Anthropologie* como eso que el hombre puede hacer de sí mismo, aunque ya ubica el problema del conocimiento de parte del sujeto en tanto que poder o facultad que no coindice con lo que la naturaleza puede hacer de él (KANT, Anth, AA 07: 119). Sea como fuere, el “nosotros” es el índice de la presencia de lo fenomenológico en la primera *Crítica* y está en el núcleo mismo tanto de la definición del conocimiento transcendental (el conocimiento transcendental es “nuestro modo de conocimiento”: KANT, KrV, B 25) como en la analítica de su facultad (en A 156 / B 195 se habla de “nuestros conocimientos *a priori*” y los *Grundsätze* son un trabajo fenomenológico que, como Kant

indica reiteradamente, es llevado a cabo por el “yo”). En la segunda edición esta presencia vendrá a matizarse antropológicamente con la restricción de “*para nosotros los hombres*” de B 33. En realidad, puede decirse que en la segunda edición se da una vuelta de tuerca sobre la naturaleza del sujeto transcendental. El conocimiento de uno mismo y el trabajo de la crítica, al introducir la experiencia como un momento necesario de la síntesis transcendental (nos referimos a la paradoja del sentido interno de B 152), revela que la actividad del sujeto no puede tener lugar al margen de la pasividad de ese mismo sujeto. Esto no significa que de repente se diluya la diferencia entre la Filosofía transcendental y la Antropología, que a la postre va a ser la diferencia entre autonomía y heautocracia (luego diremos algo sobre esto), ya que esta diferencia es inalienable; lo que sucede es que el juego de las Facultades en que ha quedado prendido el trabajo crítico no va a poder evitar la presencia de la experiencia, entendida como la fáctica concreción —también como el ejercicio— de aquellas.

2. La pregunta “¿qué es el hombre?” es una pregunta por la hechura, *Beschaffenheit*, del hombre en tanto que objeto de un conocimiento posible³. Es una pregunta por la constitución del hombre en tanto que puedan convenirle las categorías. Nótese que, rigurosamente hablando, la pregunta qué es el hombre demanda una antropología en sentido fisiológico, pues sólo la naturaleza rige el ser del hombre (ser que, por lo mismo —según B 165—, está sometido a las categorías), según se especifica al comienzo de la *Anth.* (AA 07: 120). Como es sabido, Kant ha ubicado esta pregunta en relación a otras preguntas (KANT, Log, AA 09: 25), las de qué puedo conocer, qué debo hacer y qué me cabe esperar, como si la antropología fuera el aglutinante de la crítica.

Concretamente, Kant dice que las preguntas “se refieren a”, *beziehen auf*, la pregunta por el ser del hombre, lo que puede hacer pensar que el aglutinante de las facultades es el objeto hombre. Ahora bien, toda vez que las respuestas a estas preguntas no van a quedar de parte de una fisiología sino de una crítica, querer encontrar en la antropología una fisiología de las mismas es algo esencialmente inadecuado.⁴ Esto no quiere decir que la crítica no se las haya con cierta facticidad y, por tanto, también con cierta especificidad cuando aborda las facultades. Como acabamos de señalar, en la segunda edición de la *KrV* —lo mismo podría decirse de las otras dos críticas— cabe reconocer un abundamiento en lo fenomenológico, lo que quiere decir en la finitud misma tanto de las facultades como del ejercicio mismo de la crítica, que es donde nos vamos a encontrar con el, vamos a llamarlo así, *operador de nosotros-los-hombres*. En el fondo de todo el trabajo de la filosofía está la pregunta fundamental. Es fundamental porque no está muy alejada de la pregunta y el negocio crítico de “¿Qué puede saber en general, *überhaupt*, el hombre en cuanto hombre?” (KANT, Log, AA 09: 41). Sólo por mor de esta radicalidad se puede entender cabalmente que las preguntas por la Facultad de conocer, por la Facultad de desear y por el Sentimiento de placer y de displacer puedan encontrar algún acomodo en la pregunta por el ser del hombre. Sólo porque, decimos, el hombre tiene una constitución fáctica e inalienable que alcanza también a su condición de ser dotado de facultades.

Una fisiología del hombre sólo se compadece con una psicología empírica y experimental. Pero la antropología—y esto vale tanto para su sentido fisiológico como para su sentido pragmático— no es una fisiología. La antropología en sentido pragmático no sabe de

la naturaleza como causalidad transcendental, ni cuando el hombre actúa libremente sobre ella ni cuando el hombre es hecho hombre por ella. La naturaleza no funciona en la antropología como causa. En realidad en la antropología se revela un sentido *inédito* de naturaleza, que es el de una naturaleza sin causas. “Buscaremos las reglas en las múltiples experiencias que encontramos en los hombres, pero sin preguntar por su causa”, dice Kant en la *Menschenkunde* (KANT, 1831, p. 5-6). La antropología no supone la negación de la naturaleza sino una suerte de distanciamiento u holgura en el que va a poder reconocerse el hombre en cuanto hombre. Esto es claro, nos parece, en la antropología en sentido pragmático. No se trata de una negación de la legislación de la naturaleza. Más bien es un abundamiento en la finitud de esa legislación de parte del sujeto mismo. Lo pragmático nos revela que hay una intromisión posible en la naturaleza (intromisión que habría que sumar a la de lo práctico), en la naturaleza del hombre y a favor de la naturaleza del hombre, si se nos permite decirlo así, una suerte de heautocracia,⁵ que sin contravenir la *naturaleza formaliter spectata* tiene su espacio de juego en la holgura que supone que las Facultades y sus ejercicios constitutivos no puedan nunca dejar de tener lugar como experiencia del hombre. Esto alcanza a todas las facultades aunque en las críticas haya sido la “razón”, con toda la ambigüedad y amplitud que pueda ser entendida, la que ha sido objeto de esta clase de consideración. Porque, ¿qué otra cosa es la dialéctica transcendental sino el producto necesario de la intromisión de lo antropológico?, ¿no es la dialéctica transcendental, al fin y al cabo, una suerte de antropología de la razón pura?

Las facultades juegan un juego transcendental o práctico o estético, pero

también tienen una condición antropológica y fáctica que podremos reconocer en las estribaciones de aquellos juegos. En todas las críticas se puede encontrar en algún momento el ejercicio fáctico de las facultades. La presencia de este ejercicio es reconocida como una presencia empírica que no puede dejarse a cargo de la psicología empírica aunque incomode a la crítica, que es la que ve concernida por ella. En las facultades, en el juego de las facultades (en lo que Kant llama en algún lugar *Ausübung*: EEKU, AA 20: 245), este ejercicio se revela una fuerza que es capaz no sólo de rendir una representación o una síntesis, sino también a ella misma como fuerza que puede ejercitarse y domeñarse. Por eso, volviendo sobre la primera Crítica, ¿por qué si no recordar a cuenta de la paradoja del sentido interno que tenemos un poder, en el sentido de una capacidad que ejercemos y ejercitamos, de atención, que sería el rendimiento metafísico-antropológico que discurre en paralelo al rendimiento transcendental-formal de la aprehensión?⁶ (KANT, KrV, B 156-7, nota).

2 EL FONDO ANTROPOLÓGICO-PRAGMÁTICO DE LA *BEANTWORTUNG*. ILUSTRACIÓN Y HEAUTOCRACIA DE LA RAZÓN

4. El comienzo de la *Beantwortung* ubica la ilustración en el horizonte de un juego entre facultades. El uso, *Gebrauch*, es este juego. Para empezar, el uso debe entenderse en sentido transitivo, porque es la razón la que se sirve del entendimiento. Además, en este uso se decide nada menos que la facultad, el poder, o la no-facultad, *Unvermögen*, digamos el impoder, de la razón. La ilustración decide la existencia misma de la facultad en tanto

que poder, su actividad. Ahora bien, como es sabido, la ilustración tiene como punto de partida la minoría de edad, que es el impoder de la razón entendida en relación al uso (o a cierto uso, como veremos).

El negocio de la ilustración *no* es el conocimiento. Si bien las facultades implicadas en el juego de la ilustración, la razón y el entendimiento, participan en el mismo, significativamente no encontramos referencia alguna a la intuición. En realidad, el ejercicio que importa no es el del entendimiento, que es la facultad del conocimiento en sentido amplio (KANT, Anth, AA 07: 138), sino el de la razón. Para subrayar que se trata de la actividad de la razón en tanto que razón, lo que quiere decir que *no* se trata del trabajo del entendimiento, Kant emplea el verbo *rässonieren*, que es un término totalmente infrecuente en la obra de Kant. Kant ha utilizado el verbo *vernunftlen* para referirse al uso lógico de la razón (luego volveremos sobre este extremo); por su parte, *rässonieren* tiene una connotación antropológica, precisamente como la facultad específica del ser del hombre, que ha sido distinguido como el *animal rationale* (por ejemplo, en Anth, AA 07: 321-2). En este sentido puede decirse que la *Beantwortung* se abre con lo que podríamos llamar un *proemio antropológico* en el que se decide el ser del hombre como dueño de la razón (al proemio sigue el cuerpo del texto, que es expresamente político). En realidad, el texto entero viene marcado por un cuño antropológico, toda vez que lo que se dilucida es el problema de cómo gobernarnos a nosotros mismos (o quizás, mejor, el de cómo no ser gobernados),⁷ primero en el juego interno de las facultades, luego en el juego del Estado (en lo que se va a revelar no como una trasposición sino como la debida localización del juego, cuyo verdadero y único *locus* es el exterior).

En cualquier caso, si el trabajo de la razón no tiene que ver con el conocimiento, ¿con qué entonces? El trabajo mentado en este razonar es el de pensar.⁸ En otro texto, muy próximo a la *Beantwortung*, *Was heisst: "sich im Denken zu orientieren?"*, Kant se ocupa expresamente del pensar y se refiere al mismo como un ejercicio que queda más acá del "uso de experiencia", *Erfahrungsgebrauche*. Kant recalca que esta posición, vamos a decirlo así, *más atrás* de la experiencia no convierte al pensar en una nada. Entendido como "pensar sin más", *überhaupt*, el pensar tiene todavía consistencia. Esto es así porque el pensar revela un particular troquel, una forma, que no guarda vínculo alguno con el objeto. Ya en la primera Crítica sabemos que hay una *synthesis intellectualis* no específicamente cognoscitiva (KANT, KrV, B 151). Comprendida como una acción del entendimiento en tanto que no conoce, el pensar sin más alberga la consistencia de las reglas del "puro concepto del entendimiento" (KANT, WDO, AA 08: 133). Sea como fuere (en la sección siguiente abundaremos en esta idea), este pensar sólo puede darse vinculado a un cierto uso. Para empezar, decimos, está vinculado al "uso lógico". En *WDO* comienza señalándose que el uso empírico no es el único uso. *Hay reglas* que no se compadecen con el conocimiento, como en algún momento sí quedo estipulado (KANT, KrV, A 126). El hecho fundamental es *que hay usos*: el "uso especulativo", el "uso teórico", el "uso práctico" (todos ellos aparecen en *WDO*), aunque también, como decimos, el "uso lógico". La noción de uso muestra que las reglas, que todas las reglas están vinculadas a las facultades y a sus acciones; que las reglas no tienen lugar si no es en y por mor de una actividad de la razón, que es las que les otorga el sentido (o, en su caso, también sinsentido). El pensar sólo tiene lugar en la medida en que

se *hace uso* de los conceptos (KANT, WDO, AA 08: 136-7). En realidad, la vida de las facultades no consiste en otra cosa que en este uso, que podrá ser logrado o malogrado (la división entre analítica y dialéctica coincide *grosso modo* con esta diferencia), pero es claro que el uso de las facultades es el índice de su animación.

5. Considérese que el pensar como ejercicio propio de la razón es un movimiento o, si se quiere, una actividad que está orientada a fines. El uso revela asimismo una estructura de finalidad y, así, el ejercicio de las facultades tiene lugar en y como acciones, *Handlungen* (recuérdese la presentación fenomenológica del entendimiento como facultad de "juzgar", que es la acción-uso específico de los conceptos — KANT, KrV, A 68-9/B 93-4—, y también en *WDO* se habla del pensar en general como de una *Verstandeshandlung*). Podemos reconocer esto mismo en la *Beantwortung*. Es un lugar común el hecho de que la ilustración, la ilustración como proyecto, está vinculada a la filosofía y por ende al trabajo de los fines de la humanidad (nos referimos a la definición de KANT, KrV, A 839/B 867), que también tiene su referencia expresa en el texto (KANT, WA, AA 08: 39), precisamente en punto a su decurso. En el *Opus postumum* nos encontramos con una reformulación del lema que hace expreso este sentido: "<Sapere aude> Intenta servirte de tu propia razón para tus verdaderos fines absolutos." (KANT, OP, AA 21: 117). Porque, al fin y al cabo, la ilustración nunca ha dejado de ser un proyecto y una forma de racionalidad, una forma de teleología⁹, con lo que habría que unir al cuño antropológico, el histórico. Sin embargo, no nos interesa el fin de este proyecto sino el medio. Concretamente, qué clase de actividad es el pensar.

Si nos fijamos en la letra de este texto, en ningún momento se especifica cuál sea el trabajo del entendimiento, *Verstand*, reservándose el término “pensar” para la razón y su actividad específica para cuando entra en juego tras el proemio, que es donde aparece mentado por primera vez el término *Vernunft*. De hecho, el término *denken* apenas aparece en el texto. Cuando lo hace, significa el ejercicio de la razón que piensa por sí misma (KANT, WA, AA 08: 36), lo que quiere decir que se ejerce y que lleva adelante el uso del entendimiento (genitivo subjetivo). Kant abunda en el ejercicio de la razón, en su uso así como en la actividad de razonar, porque es importante la estructura o forma de transitividad, el hecho de que el ejercicio de la razón tiene lugar como un juego en el que también toma parte el entendimiento como la facultad que usa o de la que dispone la razón. Pero aquí no acaba el sentido del uso.

La noción de conducción o guía, *Leitung* también nos pone ante un juego de facultades que bien puede ser considerado como un movimiento. Como todo movimiento, la ilustración debe tener un sentido u orientación. Kant se sirve aquí de la noción de salida, *Ausgang*, para indicar algo del sentido de ese movimiento, a saber, que ante todo consiste en el abandono de un lugar. Fenomenológicamente hablando, la ilustración es un movimiento reconocible, primero de todo, por lo que deja atrás. Kant ha dilucidado en *WDO*, también *more phenomenologico*, la orientación como “[...] encontrar a partir de una de las regiones dadas del mundo (nosotros dividimos el horizonte en cuatro regiones) las restantes, sobre todo el poniente, *Aufgang*” (KANT, WDO, AA 08: 134). Para poder distinguir tales regiones, es decir, para poder reconocer significativamente las diferencias **en** el mundo hace falta una

representación de la diferencia que no sea relativa, tal y como sucede con las diferencias objetivas, e.e., en el espacio. La diferencia tiene que ser una representación subjetiva, un sentimiento lo llama Kant. Una tal diferencia es la distinción entre izquierda y derecha. En el caso de la ilustración, definida como salida, por tanto en el punto contrario del poniente, nos encontramos también con una diferencia subjetiva, la de la incapacidad, que hace las veces de índice del punto de partida la salida (que aquí es interpretado intensivamente, como una fuerza >0). La idea de que uno mismo es culpable, su condición de *selbstverschuldete*, significa fenomenológicamente que el hombre reconoce esa su incapacidad, que el hombre *siente* esa su incapacidad, que reconoce como punto de partida. Ahora bien, lo mismo que en la diferencia entre izquierda y derecha, para que podamos habérmolas en general con la diferencia tienen que poder reconocerse ambos términos. Aquí, donde lo diferencial es una cuestión de grado, el grado de una facultad, o el grado de un poder, tanto da, la incapacidad se revela como una privación, pero como una privación que tiene ciertamente un grado. Es una privación que tiene alguna realidad y que sólo en esa medida, positivamente queremos decir, puede ser reconocida. Este grado, positivo aunque devaluado, es la minoría de edad. Pensemos que una falta, *Fehler*, de la mera naturaleza sería “no culpable”, *unverschuldeten* (KANT, KrV, A 551/B 579, nota). En efecto, la naturaleza ha absuelto, *frei gesprochen*, de la conducción de otros al hombre (KANT, WA, AA 08: 35), que dispone de su capacidad de pensar, entendiendo el pensar, como hemos dicho recién, como el rendimiento propio de la razón. La minoría de edad es una falta de la naturaleza. Es una incapacidad que es imputable. Más aún, si hay algo así como

minoría de edad, si el hombre siente esa su incapacidad, ello se debe justamente a que revela la imputabilidad misma. La minoría de edad revela que hay un uso del entendimiento y, por consiguiente, que hay una fuerza que no es ejercida. El análisis fenomenológico del fenómeno de la ilustración apunta a la facultad como juego dinámico. En realidad, la carencia es una carencia en *la fuerza de la voluntad*, una carencia de la voluntad como fuerza de la vida o, si se quiere, como la fuerza de la entera Facultad de desear (para el vínculo entre la vida y la Facultad de desear cf. KANT, KpV, AA 05: 9, nota). La imputabilidad no es rigurosamente moral, pues no se trata de una acción. Estamos ante una particular imputabilidad, digamos *la imputabilidad de un esfuerzo*, que nos ubica con justeza en el terreno de la antropología.

Las facultades que conciernen a la ilustración son las *Gemütskräfte*. Esto explica que sea el coraje, *Mut*, lo que va a reactivar el juego venido a menos que es la minoría de edad, porque la minoría de edad es un juego del ánimo mismo, *Gemüt*. Es un juego en el que unas partes obran sobre otras.¹⁰ La salida que es la ilustración traduce la distinción subjetiva que nace de una voluntad que se apercebe tanto de su propia fuerza y por ende de su capacidad para promover el pensar propio, pero también de la fuerza contraria. En realidad, *todo son fuerzas*. La pereza es una propensión, *Hang* (KANT, IaG, AA 08: 219), que es una inclinación convertida en habitual, lo mismo que el prejuicio (KANT, KU, AA 05: 294). La minoría de edad es algo que ha llegado a ser querido, *lieb* (KANT, WA, AA 08: 36), por consiguiente el objeto de un goce. Por lo mismo, la libertad, que aquí funciona como la fuerza contraria a estas formas de debilitamiento, es una propensión del hombre (KANT, Päd, AA 09: 442). La

orientación que destella en la ilustración nace así de *la distinción o reconocimiento subjetivo de la diferencia entre dos inclinaciones contrarias*, la inclinación a la *actividad*, que se concreta en la máxima de pensar por uno mismo (y luego en el uso público de razón), y la inclinación a la *pasividad*, que se concreta en la minoría de edad (y, en cierto modo —un modo que habrá que determinar—, en el uso privado de razón). En efecto, la pereza y la cobardía no son sólo carencias del ánimo, que es como se presentan en la *Beantwortung*; constituyen también tendencias contrarias a la fuerza vital, que aquí se decide en punto al pensar, no lo olvidemos. Si se quiere, son tendencias genuinamente inerciales que contravienen y agotan aquélla (incluso, según desarrolla Kant en la *Anth*, conforme a fin: KANT, Anth, AA 07: 276; luego volveremos sobre este extremo). En este sentido la minoría de edad, que da nombre al estado general de estas carencias, constituye un fenómeno antropológico o antropológico-fundamental; en todo caso, un fenómeno que no está vinculado al tiempo ni a la causalidad de la naturaleza (como Kant recuerda expresamente tanto en *WA* —AA 08: 35— como en la *Anth* —AA 07: 208-9), sino a la facultad de pensar entendida como fuerza que reobra sobre otras fuerzas que actúan como resistencias.

6. Por sujeto de la ilustración ha de entenderse tanto el sujeto agente de la ilustración como el sujeto necesitado de ella. Toda vez que es uno y el mismo sujeto el que está concernido por ambas posibilidades, la de la actividad y la de la pasividad, el sujeto es *ambiguo*. El sujeto de la ilustración es el sujeto antropológico, “el yo del hombre”, como lo llama Kant (Anth, AA 07: 134)¹¹. Concretamente, se trata de un particular doblez, el del “doppelte Ich” del comienzo de la *Anthropologie* (en otro lugar Kant habla

de una “*doppeltes Bewusstsein*”, aunque no vamos a detenernos en esto), que es de cuño antropológico (KANT, KrV, B 578). El hombre es un sujeto que es capaz de habérselas consigo mismo, es decir, es un sujeto que al mismo tiempo es objeto. La noción de uso, lo mismo que la de utilizar o servirse de, nos sitúa en una gramática de la transitividad que abre o desdobra al hombre, que hace las veces de sujeto y de predicado. La ilustración se sitúa así claramente en el *respecto pragmático* de la antropología, como algo de “eso que él [el hombre] [...] hace de sí mismo” (KANT, Anth, AA 07: 119). Como vamos a ver en el segundo respecto de la ilustración, el político, esto sólo será posible en la medida en que el hombre se conciba como un ser genuinamente social (la minoría de edad sólo es posible porque hay un “otro” irreductible y es también otro el que va a hacer posible la salida de la minoría de edad, para empezar, quien lanza la imprecación que hace de lema de la ilustración).

El juego pragmático se puede jugar en los dos sentidos de la actividad, es decir, el hombre puede siempre hacer o dejar hacer. Tal es el juego que descubre la *Beantwortung*. Ahora bien, el juego —tal es nuestra tesis— es un juego dinámico. Con frecuencia, la ilustración es explicada como un trabajo que guarda relación con la filosofía práctica. Pensemos, sin embargo, que ya sólo el que la libertad práctica sea un hecho la aleja de lo que desde el principio Kant declara como un ejercicio y un esfuerzo. Porque, ante todo, y esto es fundamental, la ilustración no es asequible como un hecho; la ilustración no es, vamos a decirlo así, *scibile*. Kant reconoce expresamente que la ilustración no tiene que ver con el conocimiento (WDO, AA 08: 146-7). La ilustración está dada, sí, pero está dada como un fin (está dada, y lo está esencialmente,

in *Hypothese*, como dice en la KU, AA 05: 294, nota), que es la clase de representación que se aviene a su condición de trabajo y esfuerzo. La libertad de la ilustración no es, o todavía no es, la libertad práctica. El nivel antropológico en que se ubica la ilustración la aparta del cumplimiento de la ley moral aunque no de su preparación (la ilustración podría incluirse acaso en una metodología de la razón práctica). Por eso, hablando en términos dinámicos, la libertad se presenta como una resolución, *Entschliessung*, de la voluntad. En el mundo, la libertad se presenta como un acontecimiento, *Eräugnis* (cf., p.e., KANT, KrV, A 450/B 478), que es una interrupción en el curso del tiempo, mientras que a la ilustración, como dice Kant en la *Beantwortung*, le corresponde el curso del tiempo, que es la historia (el tiempo epocal; KANT, WA, AA 08: 40).

El vínculo entre la *Aufklärung* y la filosofía práctica es un lugar común.¹² La autonomía, en efecto, está en el horizonte de la ilustración, pero sólo si se entiende la libertad más allá de su condición de hecho de razón. Porque la autonomía también es *autocracia*, que es “[...] la facultad de alcanzar incluso *aquí, en la vida terrena*, lo concerniente a la condición formal de esta facultad, [...] a pesar de todos los impedimentos que las influencias de la naturaleza puedan producir en nosotros como seres sensibles” (KANT, Fort, AA 20: 295; destacado nuestro).¹³ En el juego de la ilustración la autonomía, lo mismo que su contrario, la heteronomía (que en la KU está vinculada expresamente como antagonista de la máxima de la ilustración —AA 05: 294), deben entenderse en un sentido amplio, como la capacidad de darse uno a sí mismo sus propias leyes, no como la capacidad específica de darse a sí la ley moral. El sí mismo del “auto”, lo mismo que el otro de “hetero”,

son pronombres que se refieren al sujeto del uso de razón (genitivo objetivo) en general, uso que debe comprenderse en el respecto antropológico-pragmático.

El genuino cuño antropológico de este texto, y el planteamiento que arranca desde las primeras líneas, ubica el problema de la ilustración en el trabajo y consecución de una suerte de *heautocracia* de la razón. Esto nos pone en la pista del problema de la virtud, en el que no podemos detenernos. Digamos tan sólo que el problema no es que no haya razón o pensar en absoluto. El problema no es que falte en absoluto fuerza o poder y que uno mismo no pueda ser su propio señor, *Herr*. El problema está en el vínculo que guarda esta fuerza con uno mismo, que uno mismo decida vincularse con esa fuerza a favor de sí mismo, que es lo mismo que decir, a favor de la vida.¹⁴

3 EL MECANISMO EN EL USO LÓGICO DE RAZÓN. RESPECTO LÓGICO-METAFÍSICO DE LA ILUSTRACIÓN. CONSECUENCIAS PARA EL USO PRIVADO Y LOS PREJUICIOS

7. En *WDO* Kant reconoce que, cuando se deja fuera todo lo sensible, las percepciones primero y las intuiciones puras después, aún queda una “regla del pensar en general” (KANT, *WDO*, AA 08: 133). Este ejercicio de abstracción revela una particular forma, un troquel, que es lógico. Más aún, Kant reconoce que así es como se ha “constituido” la lógica general (*WDO*, AA 08: 133).

Tomemos los usos público y privado desde este punto de vista estrictamente lógico. En el uso público se cifra la recta actividad de la facultad de pensar. Esto quiere decir que la Facultad de pensar produce sus representaciones. Específicamente, y

manteniéndonos, insistimos, dentro de este uso lógico *sensu recto*, hablamos de actividad lógica de la razón en relación a dos clases de trabajos o rendimientos. Por una parte el entendimiento lleva a cabo las operaciones lógicas que unifican la multiplicidad de representaciones posibles (comparar, abstraer y reflexionar son estas operaciones: KANT, *Log*, AA 09: 94). La actividad lógica del entendimiento consiste en producir conceptos. Por otra parte, y como condición previa al trabajo lógico del entendimiento, tiene que habilitarse lo que Kant llama “campo del entendimiento” (KrV, B 685), pues para que el entendimiento pueda producir conceptos el campo tiene que ser, si puede decirse así, *lógicamente susceptible*. La actividad lógica de preparar, *bereiten*, el campo para la unidad de los conceptos corresponde a la razón (KANT, KrV, B 685). La razón produce en su actividad lógica *ideas* (y en una operación lógica que Kant también llama reflexión). Las ideas habilitan la proximidad de la multiplicidad de los conceptos que tiene el entendimiento; concibe el concepto superior que los subsume. En este sentido las ideas preparan el campo, habilitando subsunciones cada vez más amplias. La razón produce por tanto *fnes lógicas*, que es lo que a la postre son las ideas. Pero, recuérdese, los usos la facultad de pensar en general son dos. Kant llama a estos dos usos o procederes lógicos en la primera *Crítica uso apodíctico y uso hipotético* de la razón (KrV, B 674-5). También los atribuye, en la *KU*, al Juicio determinante y al Juicio reflexionante (KANT, *EEKU*, AA 20: 211-2; *Log*, AA 09: 130-2). Conviniendo en que se trata de usos lógicamente equivalentes, lo propio de la determinación consiste en la subsunción de la representación bajo la regla. Por su parte, la reflexión es dar con la representación de la unidad, con el concepto

o con la regla, para una cierta representación o representaciones dadas.

Pero lo que nos interesa es el uso apodíctico que tiene lugar en los juicios determinantes. El uso apodíctico consiste en aplicar la representación al caso, esto es, consiste en subsumir el caso, que está dado, bajo la regla, que también está dada. Es, pues, una operación que sólo puede ser derivada y constrictiva. Mientras que la de la reflexión produce el fin libre de determinación, en el uso apodíctico está sometido al concepto superior que rige la subsunción y, así, la modalidad de los juicios apodícticos es la necesidad (KANT, KrV, A 75/B 100). En ello se muestra algo más que un troquel lógico. Cuando se trata de enfrentar cualesquiera conocimientos con su regla se pone en movimiento una suerte de mecanismo, un *automatismo lógico* vamos a llamarlo.

8. Por eso, porque el concepto está ya dado y porque la subsunción funciona mecánicamente, el uso determinante es “*en sí mismo cierto*” (KANT, KrV, B 674). No en vano este uso también es llamado apodíctico, lo que quiere decir que la verdad del juicio está en el acto mismo de predicación. De hecho, la verdad está asegurada por la forma misma del juicio, pues lo único que rinde este uso lógico es la proposición, *Satz*, que es el juicio que afirma la subsunción del caso bajo la regla.¹⁵ En el uso hipotético o reflexionante, en cambio, el concepto se encuentra en una posición precaria. Los fines son nada más que conceptos ensayados, *versucht*, sobre los casos para ver si estos se siguen de ellos (KANT, KrV, B 675). La verdad del juicio hipotético está proyectada (KANT, KrV, B 675) o anticipada (KANT, Log, AA 09: 74-5), es decir, ante todo no está dada. Por eso en lugar de la certeza hay provisionalidad o suspensión de la verdad (que no debe confundirse con la negación de la

verdad, que es la suspensión escéptica)¹⁶. Esta provisionalidad, sin embargo, no tiene que ver con la forma lógica de los usos de razón, ni con el modo de verdad correspondiente. Tiene que ver con la voluntad.

Porque, ¿qué es lo que sucede, desde el punto de vista de la voluntad, en los juicios? La voluntad, claro es, no produce los juicios. Sin embargo la voluntad sí ejerce “[...] una influencia, *Einfluss*, sobre el entendimiento” (KANT, Log, AA 09: 73). La voluntad puede promover, *abtreiben*, el trabajo del entendimiento o puede retenerlo, *abhalten* (KANT, Log, AA 09: 74). La voluntad ejerce un influjo sobre el uso y lo hace en su condición dinámica, en tanto que es uso y, por ende, actividad y fuerza. En el caso de los juicios apodícticos el uso queda restringido al interior del juicio, que está asegurado como *Satz*. En ellos se produce una suerte de retención (luego Kant hablará de *Zurückhaltung*). Concretamente la función queda cerrada sobre sí misma, limitándose a la determinación que tiene lugar cabe el propio concepto (A es B). En los juicios apodícticos la acción de juzgar se limita a la necesaria subsunción del predicado bajo el concepto, que derrama su necesidad sobre él. Pues bien, esta operación, que es una función interna,¹⁷ supone una menor exigencia para la facultad de pensar. En la subsunción (o en la derivación), que es la operación apodíctica por excelencia, el pensar no hace nada más que reiterarse. La subsunción expresa de hecho el movimiento lógico del análisis (o derivación), cuyo principio, como es sabido, es el principio de identidad. El concepto reverbera en el juicio apodíctico, siendo esta particular iteración la que garantiza desde el punto de vista de la verdad esa certeza, pero también la que explica que el pensar aquí apenas suponga movimiento o actividad

alguna, siendo más bien una suerte de automatismo. En este caso la voluntad retiene la acción de ir tras la verdad (Kant habla de *Nachforschung* en Log, AA 09: 73), es decir, contiene la acción lógica limitando la verdad —la verdad de la identidad, que es morosa— al espacio interno del concepto. La función lógica opera como una máquina. Esto es lo que sucede en el uso privado de razón. Por eso la actividad de la razón en este uso (si es uso, hay actividad) puede ser llamada obedecer pues lo único que se hace es ejecutar la regla, no decidirla. Cuando, en cambio, tiene lugar el uso reflexionante o hipotético es porque el concepto queda suspendido hasta no se examinen otros conceptos que podrían corroborarlo y que hay que buscar. En este caso, cuando la razón hace un uso hipotético del concepto —esta es otra forma de decirlo— el concepto no está decidido y se expone a la comparación. La voluntad promueve entonces la investigación de la verdad, mientras sostiene problemáticamente el juicio. En este juicio no hay certeza. Tan sólo hay cautela, que es la firmeza de la voluntad en no dar su asentimiento a un juicio hasta tanto no disponga de razones suficientes para afirmarlo. La cautela consiste en la resolución o decisión de no cesar en la búsqueda y es la virtud de la investigación.

9. Esta consideración de la lógica como troquel metafísico y dinámico de la facultad de pensar arroja luz sobre el juego entre el uso público y el uso privado de razón. Este uso nos sitúa en el texto de la *Beantwortung*, en la parte que hemos caracterizado como genuinamente política. El uso público de razón, dice Kant, es libre, *frei*, (WA, AA 08: 37). Esto, en el contexto del gobierno, *Regierung*, que define esta parte (las ocasiones en que aparece este término son KANT, WA, AA 08: 37, 40, 41), significa que es un uso *no regido* por ninguna

clase de reglamento o disposición que no haya emanado de la razón de los gobernados. De hecho, público guarda relación con pueblo.¹⁸ Sea como fuere, no es la libertad de la autonomía, porque las disposiciones en juego son reglamentos de instituciones del estado o del estado mismo, en cualquier caso disposiciones civiles.¹⁹ La libertad de la razón consiste más bien en que decide el propósito de esa su actividad en relación a estas o aquellas instituciones del Estado. Al hacerlo rige el uso que compete al entendimiento y cumple cabalmente con que el sentido que tiene *rässoniren*: el sometimiento pleno del entendimiento a la razón en conformidad consigo misma (y por eso su actividad se expresa retóricamente como un pleonismo). Cuando la razón hace un uso pleno, si puede decirse así, de sí misma su uso es libre. Piénsese que la razón, cuando la consideramos dentro del juego de las fuerzas de representación, es la facultad rectora de la Facultad de desear o *Begehrungsvermögen (loci varia)*. Por eso aquí el uso propio de la misma, allí donde se decide como tal facultad, no es otro que aquel en el que ella misma propone los fines, *Zwecken*.²⁰ En su uso privado, en cambio, la razón simplemente cumple órdenes o deberes (Kant habla de *Befehle* y *Pflichten*, que no de meras reglas).

Ahora bien, esto no significa que la razón no entienda tales fines. Debemos tener muy presente que el uso público y el uso privado no se oponen contradictoriamente. Los dos usos se compadecen perfectamente y por eso Kant insiste en que el uso privado es necesario. Otra cosa es que el uso privado inhabilite a la razón para pensar sus propios fines, que es lo que está en juego en el uso público, según acabamos de decir. Si el uso privado merece ser tal uso, esto es, un uso-de-razón (y no, por ejemplo, un abuso o

Missbrauch), ello se debe a que la razón, aún cuando no proceda decidiendo lo que hay que hacer, pues sólo tiene que cumplir o aplicar las reglas (sólo tiene que obedecer), comprende la necesidad de regular el funcionamiento de la institución que sea el caso. Dicho de otra manera, el uso privado *no es un uso ciego*. En el uso privado la razón funciona como ejecutora, o como trasmisora, tanto da, de reglas. El uso apodíctico de razón, donde se trata sólo de aplicar la regla, es el parangón lógico del uso privado. Sin embargo, esto no significa que no haya finalidad en absoluto; la noción misma de regla supone siempre utilidad o finalidad (la regla es, vamos a decirlo así, un concepto en uso). Lo que no se hace en el uso privado es decidir fines. Más aún, el uso privado es una actividad que sólo puede tener lugar en desconexión con el uso público, o con la actividad de razonar, tanto da. Por todo lo cual, sin embargo, no de ser una actividad propia de la razón ya que también tiene lugar conforme a leyes.

En realidad, lo razonable del uso privado de razón tiene mucho que ver con la condición fáctica de los fines que se propone la razón en su uso público; con el hecho de que el uso privado constituye una operación necesaria para su realidad (de los fines). Es algo parecido a lo que sucede entre los prejuicios y el uso en general del entendimiento, donde los primeros asientan y revelan un soporte material, si puede decirse así, del entendimiento, que va a ser también el apoyo para que la razón se sirva de aquél. Comencemos con lo primero. Kant compara el uso privado con un mecanismo. En realidad, el uso privado aglutina, como una suerte de máquina, una técnica, lo que quiere decir que está al servicio de una determinada finalidad (KANT, WA, AA 08: 37). Un mecanismo es un conjunto de elementos o miembros, *Gliedern*, pasivos,

ciertamente, pero que están articulados por la unidad de un fin, que es la que da sentido a su movimiento. En general, decimos que un movimiento es mecánico cuando está limitado a un orden de causas materiales que dibujan un curso de contactos entre las partes. Ahora bien, en un mecanismo hay técnica (el mecanismo que está en juego aquí es el de un instrumento o *Werkzeug*), lo que quiere decir que las partes están ordenadas por una finalidad (incluso el “asador” de la KpV, AA 05: 97 sirve a una finalidad) que va más allá de esta proximidad. Kant está pensando en una república, que en alemán se dice *gemeinen Wesen*. Ahora bien, el mecanismo solo no hace justicia a esta entidad. La comunidad política comprende mecanismos pero es otra cosa, es un organismo. Por un lado, los miembros de la república funcionan como partes de un mecanismo, que es cuando sirven a una determinada función o puesto; este puesto puede ser estatal (estos son los puestos de que habla Kant en la *Beantwortung* cuando se refiere al uso privado), pero que, en cualquier caso, tiene que compadecerse con la sociedad, es decir, tiene que ser civil. El estado es entonces una suerte de cuerpo con órganos. Sin embargo, los miembros de la comunidad no son sólo órganos. En tanto que ciudadanos que deciden fines, en ese preciso respecto decimos, son miembros del cuerpo social pero no son meros órganos, es decir, no son instrumentos. Por eso Kant dice al final de la *Beantwortung* que los hombres no son máquinas, *Maschinen* (WA, AA 08: 42). Como conjunto articulado de hombres libres, la república es también, al mismo tiempo queremos decir, un cuerpo sin órganos.²¹

10. En un respecto lógico, los prejuicios revelan algo de lo mismo. Kant dice que los prejuicios son enunciados o aseveraciones, *Satze*, pero no juicios, pues no suponen

discernimiento. Los prejuicios, también puede expresarse así, mantienen al pensar encadenado. Los prejuicios son fórmulas, *Formeln*, esto es, enunciados rutinarios que se repiten y que sirven sobre todo a la simplificación, funcionando a modo de mecanismos del pensar (KANT, Log, AA 09: 77). Los prejuicios son instrumentos, *Werkzeuge*, u órganos (aquí es donde aparece la expresión) de un uso, o de un abuso, de las dotes naturales. Ahora bien, Kant dice que este uso es razonable, *vernünftig*. Es un uso racional y lo es, precisamente, en lo que tiene de mecanismo.

En la *Beantwortung* Kant condena los prejuicios y a quienes los inculcan, pues constituyen conductores o riendas, *Leitbände*, que privan a la gente de la libertad de pensar por sí mismos (WA, AA 08: 36). En el texto de *WDO*, sin embargo, encontramos una economía favorable del prejuicio. Kant distingue allí entre dos modos contrarios al pensar por uno mismo; uno es la superstición y otro el delirio. En la economía del delirio no hay absolutamente nada que pueda tener que ver con la razón, constituyendo, si puede decirse así, la auténtica nada del pensar. En la de la superstición, en cambio, el prejuicio se muestra favorable a la razón, a la que aporta algo.

La superstición, dice Kant, es el prejuicio en su máxima expresión (KU, AA 05: 294). La superstición consiste en la creencia de que el entendimiento no es legislador y de que la naturaleza no está sometida a sus reglas. Toda vez que estas reglas son esenciales al entendimiento (KANT, KrV, A 126), la superstición supone la anulación del entendimiento como facultad activa. Ahora bien, ¿significa esto que se anulan todas las reglas o la superstición sólo anula lo que compete a la actividad del entendimiento?

Dicho de otra manera, el estado, *Zustand*, de una razón pasiva ¿es la muerte misma de la razón o hay todavía algo que se sostiene en él? El texto de *WDO* arroja luz sobre esta cuestión al explicar el mecanismo de la superstición en oposición a ese otro antagonismo del pensar por uno mismo que es el delirio. Según el texto de la *KU* (nos referimos a aquel en el que se opone superstición a ilustración, que constituiría su liberación, *Befreiung*, específica), la superstición nace de la pretensión de conocer lo sobrenatural. La superstición es, pues, la pretensión del hombre de conocer “por encima de su entendimiento” (KANT, *KU*, AA 05: 294). Pero en *WDO* Kant sitúa a la superstición como un paso que sobreviene a otro previo, éste sí verdaderamente destructivo para todo uso de razón. Este primer momento es el delirio. En el delirio la Facultad de conocer es impostada por lo que Kant llama genio, cuya operación específica es la *inspiración*. Proporciona un modo de intuición, un dato interno, aquí la inspiración, *Eingebung* (en otros lugares, el presentimiento *Ahnung*)²². La inspiración es un modo de receptividad, pero una receptividad que suplanta al pensar, al que anula porque hace innecesario su trabajo (la inspiración, podría decirse así, es una figura de la intuición intelectual, donde desaparece la diferencia entre intuir y pensar). Sea como fuere, lo que importa de esta impostura es que en ella encontramos una suerte de negativo de la *Aufklärung*. La ilustración es un esclarecimiento del juego entre actividad y pasividad que se da necesariamente en todo conocimiento. La inspiración, y el modo de conocimiento que sostiene, el delirio o fanatismo, es todo lo contrario, tiene lugar ante una presencia saturada que no admite disminución ni distinción alguna, que es lo que Kant llama *Erleuchtung*, iluminación

(WDO, AA 08: 145). Ahora bien, el delirio se opone a la ilustración también en otro respecto. Los conocimientos recibidos por medio de la inspiración son reservados y no pueden compartirse.

Por eso, toda vez que la intuición es insostenible, pronto se dará paso al testimonio. Esto supone abandonar lo dado interna y privadamente en favor de los hechos. Porque los hechos son datos que pueden comunicarse y compartirse, que es cuando se convierten en *tradición*, *Tradition*. Por eso la superstición, a diferencia de la inspiración, sí puede reducirse a una “forma legal”, *gesetzliche Form* (KANT, RezHerder, AA 08: 45). Mientras que el delirio está siempre en el aire, la superstición, por medio de la tradición, puede articularse en obligaciones compartidas que son para la razón un estado de reposo o *Ruhestand*. Por eso decimos (limitándonos a este texto de WDO, quede claro) que en la superstición se alberga algo que es favorable a la razón, un uso que es pasivo pero que no es absolutamente carente de ley, pues hay un sometimiento a una determinada forma. Esta forma es la del mecanismo, la forma de la permanencia y transmisión de la fórmula, o, si se quiere expresar en términos del ánimo y del vocabulario de las disposiciones, la forma del respeto, *Achtung*, que aquí debe entenderse en un sentido *more antropologico*. Esto se puede reconocer en los prejuicios y por eso aunque se los prejuicios se puedan convertir en cinchas que atan, también pueden servir como riendas que alguien dirija, que es lo que se dice que tiene que hacer el gobierno con los miembros del estado. Pues bien, esto es, nos parece, lo que subyace al uso privado de razón, como una genuina economía de la razón (KANT, WA, AA 08: 37).

En la ilustración está en juego la *calidad* del uso de la razón. No hablamos de que la

razón esté o no en absoluto presente, pues no podría haber nunca una privación absoluta de la misma (esto sólo tiene lugar en y como enfermedad). Se trata siempre de algo que ella misma pierde o cede pero siempre en tanto que razón viva. En el fondo de la minoría de edad hay, podemos decirlo así, una impostura de la propia razón (la idea de que ella misma es culpable lo deja claro desde el principio). En la superstición el uso de la razón no es absolutamente carente de ley, porque en la superstición la razón se somete a las leyes “que otorga algún otro” (KANT, WDO, AA 08: 145), aunque sea la ley de los hechos, en lo cual, ciertamente, la razón sólo puede mostrarse pasiva (y no, como en relación a sus leyes, donde se muestra activa y pasiva a un tiempo). En la superstición, lo mismo que en cualesquiera formas de uso pasivo, la razón cede en la medida en que desaparece como legisladora. Ahora bien, la razón *de suyo sólo puede tener lugar sometida a leyes*: “[...] sin ley ninguna nada puede impulsar su juego por mucho tiempo” (KANT, WDO, AA 08: 145). En ello tenemos otra indicación de que el uso privado no se opone contradictoriamente al uso público.

4 ILUSTRACIÓN Y GOBIERNO. LA ILUSTRACIÓN COMO MODO DE PENSAR REPUBLICANO

11. En la economía lógica de la facultad de pensar hemos dado con una forma que es fáctica y *a priori*. Esta forma nos ha permitido comprender el juego entre el uso público y el uso privado de razón. Sin embargo, algo de esto encontramos en otra distinción, que aparece mucho después, en *Zum ewigen Frieden* (el texto es de 1795): la distinción entre la forma de soberanía, la *forma imperii*, y la forma de gobierno, o *forma regiminis*.²³

Esta distinción también va a arrojar luz sobre el sentido y la economía del mecanismo que queremos poner a la vista como la esencia del uso privado de razón.

Como hemos apuntado, en la segunda parte de la *Beantwortung* el tema es el del gobierno. La cuestión de cómo gobernarse a uno mismo es el tema del proemio antropológico, pero es sólo cuando se introduce la distinción y mutua comparecencia de los dos usos de razón que vamos a encontrar expresamente la cuestión del gobierno. Cuestión donde el problema no es quién gobierna, sino *cómo* se gobierna. Esto es, el problema es la administración de los dos usos de razón.

En *ZeF* se dice que en la *forma imperii* está en juego el poder, *Gewalt* (luego habla de *Macht*), que es el poder que es objeto de ejecución, el poder que rige (y así el imperar es lo mentado por el término *regieren*, regir). El *poder* y su *ejecución* son cosas que pueden ser detentadas, lo que significa que, según quién sea el que lo detente, las posibilidades de este ejercicio son al menos tres, según el número de los gobernantes (estas posibilidades se compadecen con los momentos de la cantidad). Cuando quien gobierna es uno hablamos de monarquía; cuando son algunos, de república; y cuando son todos, de democracia. Ahora bien, el poder detentado (y con el poder la cantidad) no agota el sentido del estado. Todavía se puede hablar de otra cosa, el *régimen*, que es el “modo en que se hace uso”, *Gebrauch*, de ese poder (en este caso se trata del operador de la reflexión, esto es, de la relación). El régimen mienta el orden de los gobernados. El régimen convierte a un conjunto desestructurado, a un muchos, *Menge*, en una comunidad (aquí se decide la cualidad del cuántos), que es el pueblo, *Volk*. Pero esto no es todo. Lo que habilita algo así como un estado es la forma o la unidad de ese

pueblo, que Kant cifra en la voluntad general, *allgemeine*.

Kant dice que hay dos regímenes posibles, el republicano y el despótico. En el régimen republicano se separan la voluntad y la universalidad, mientras que el despótico no hay tal separación (en realidad en este régimen no hay universalidad). Repárese en que mientras que el poder sólo puede ser fragmentado, pudiéndose administrar diferencias en punto a la cantidad, el régimen tiene que ver más bien con la unidad del estado, con los modos en que el estado puede constituir una unidad. Esto parece abocarnos a una contradicción, pues, en principio, ¿cómo puede haber un modo de ejercicio del poder detentado por algunos que, sin embargo, se haga cargo de la voluntad general?, o, por el contrario, ¿cómo puede haber un modo de detentar el poder que tenga a muchos como sujeto y que, sin embargo, pueda no avenirse a la voluntad general? Pero las posibilidades no se dejan combinar aleatoriamente. La distinción entre poder y régimen no admite todas las intersecciones; concretamente, el poder democrático no puede avenirse al régimen republicano. A esta desavenencia esencial la llama Kant, utilizando una expresión inédita, *Unform*, no-forma, o anti-forma, que revela al mismo tiempo la buena figura, la verdadera posibilidad de avenencia entre poder y régimen.

La constitución republicana es la *única* forma de régimen viable. Para empezar, sólo la constitución republicana contribuye a la formación de un Estado o *civitas* (que es como, al principio de este texto, se recuerda el origen y sentido del estado — KANT, *ZeF*, AA 08: 352). El modo republicano, y sólo él, se compadecce con una voluntad general. ¿Por qué? Lo que se decide no es esta o aquella acción sino la forma misma de la

universalidad; se decide la voluntad misma de acordar leyes. El acto de la voluntad general no es un acto ejecutivo; no se trata de la voluntad de la voluntad, si puede decirse así. Lo que quiere la voluntad es el estado, la comunidad misma. En cierto modo, también podríamos expresarlo así, es una *voluntad de forma*. Por eso este acto tiene que ser específico, que es lo que en el régimen republicano se expresa como separación de poderes. El acto ejecutivo, en cambio, no afecta a la voluntad. El acto ejecutivo quiere de otra manera porque no considera a los otros, no quiere poniéndose en el lugar de cualquier otro, sino que tan sólo tiene en cuenta al sujeto que detenta el poder, quiere desde sí mismo. Es decir, no tiene en cuenta la generalidad como objeto, o como fin, tanto da, que es una consideración de carácter formal, y se limita a tener, *inne haben*, el poder, que sólo atiende a los efectos que emanan de quien lo detenta y al curso que pueden o no pueden seguir (atiende a las resistencias, según la definición de poder de KANT, KU, AA 05: 260). Un modo de gobierno despótico es, en cambio, una no-forma, porque la ejecución lleva la *realidad de lo concreto* a su consumación (el que detenta este poder es el *Vollstrecker*, que es quien extiende algo completamente) y no deja resquicio a pensar la posibilidad, que es donde se ubica la operación de legislar entendida como la voluntad de lo universal. Por eso Kant dice que un gobierno despótico lleva a cabo una ejecución arbitraria, *eigenmächtige, motu proprio*, sin contar con la voluntad, que sería la fuerza de lo general en cuanto tal. En realidad, el régimen determina y da forma a la ejecución. Esta determinación es la legislación; o, si se quiere, el derecho. La forma republicana, la forma en general, consiste por tanto en separar la legislación y su poder de generación de leyes de la ejecución de las mismas. Es la

forma en cuanto tal, como decimos, porque es la única que habilita el uso del poder, que es lo mismo que decir que *el poder todavía guarde distancia con el hacer*. Esta es la clave.

La forma de un régimen demanda por tanto la condición de representativa, *repräsentativ* (KANT, KU, AA 05: 260). Esta representatividad significa al menos dos cosas. Por una parte, el régimen republicano demanda que la voluntad sea pública, *öffentlich*. De este modo se garantiza que la voluntad sea ella misma universal. La publicidad, como dice Kant en otro momento, asegura la pretensión jurídica, ya que sólo lo justo tolera ser publicitado. La publicidad asegura la resistencia, *Widerstand*, de los otros en caso de injusticia, que es lo mismo que decir que asegura la universalidad de la norma (KANT, *ZeF*, AA 08: 381). Lo que se opone a una voluntad pública es, dice Kant, una voluntad privada, *Privatwille* (*ZeF*, AA 08: 352), que aquí debe entenderse como la voluntad que no se pone en el lugar de cualquier otro, que es lo que también significa la representatividad. Sólo la representatividad asegura la separación entre el poder ejecutivo y la legislación. Es decir, el representante es aquel que tiene a la vista la voluntad general en cuanto general, porque se hace cargo de las voluntades que no son la suya propia en un ejercicio que tiene que ver con el pensar y no con el actuar. Por eso Kant defiende que el poder esté en manos de los menos, ya que cuanto menor sea el número de los soberanos o señores, *Herrscher*, tanto más será la representación, *Repräsentation* (la condición de representantes), de los mismos (KANT, *ZeF*, AA 08: 353). El representante es un sujeto distanciado de sí mismo. Esta distancia, y este espacio de desubjetivación, si se nos permite decirlo así, es el de la publicidad. Y, en esa medida, el del lenguaje y también en

el del pensar. El llamarse o *decirse* el Príncipe a sí mismo “servidor” abre ya una distancia mínima que podrá hacer pensar en un modo de gobierno republicano, casi analógicamente (la idea de que aquí está el espíritu, *Geist* — KANT, ZeF, AA 08: 352— republicano apunta a esto, aunque no podemos detenernos en este extremo). En sí misma, la palabra supone una formalidad no unitaria, aunque todavía no pluralista, según expresión de la *Anthropologie* (KANT, Anth, AA 07: 130). Sea como fuere, lo que importa es que esta distancia se gana justamente por medio de la palabra, que constituye un rendimiento señalado de la facultad o fuerza de representación en general o, por qué no, del pensar. Al poner la palabra en la *publicidad* ya se está, de alguna manera, ganando la *distancia del pensar*.

Pero, además, esta distancia tiene que ver con la particular naturaleza de la operación de pensar las leyes, que es una operación de muy otro calado que la de ejecutarlas. En este texto Kant presenta un parangón entre ambas y la forma del silogismo, que habrá que vincular con la tesis del troquel lógico que hemos expuesto más arriba. Así, dice Kant, el sujeto en la premisa mayor no se compadece con el sujeto en la premisa menor. En la mayor tenemos un universal mientras que en la menor tenemos un individuo. El legislador se corresponde con la posición de la mayor, pues él es quien produce la regla, mientras que la posición del gobernante se corresponde con la de la premisa menor, es decir, con la subsunción del caso bajo la regla. El despotismo no se compadece con la forma de la representatividad, que es la forma de la universalidad, ya que sólo sabe subsumir, no sabe producir la regla ni sabe ponerse en lo universal. ¿Y qué es la posición de la regla sino la posición del universal? Por eso la democracia es necesariamente despótica,

es una anti-forma de régimen de gobierno, toda vez que en ella no hay representantes (KANT, VAZeF, AA 23: 171) ni por ende universalidad. Respecto a lo primero, el poder democrático tiene como único sujeto el muchos desestructurado, la masa; en este sentido la democracia es una olocracia (KANT, VAZeF, AA 23: 171). La democracia está formada por un todos, *Alle*, que, como dice Kant, no son todos, pues al no aceptar ninguno la representación de otro, no podrá ser nada más que un todos parcial. Configuran una unidad, *Unio*, pero no una sociedad, *Gesellschaft* (*ibidem*). Todo lo contrario de un todo unánime, pues nadie acepta otra posición que no sea la propia; el despotismo es por ello arbitrario o *eigenmächtig*, pero nunca unánime, *einstimmig*, pues nadie se considera más que como mandatario. Pero sobre todo, en segundo lugar, importa la pérdida de la universalidad por la no-representatividad del proceso. La democracia constituye una forma de gobierno en la que no hay régimen pues falta justamente la unidad de las leyes que las habilita como figuras de universalidad. La democracia es un puro ejercicio del poder, una ejecución múltiple y disgregada, en la que *no se piensa* nada; en ella no hay representantes que guarden distancia con los demás, habilitando así las leyes y la universalidad, sino sólo ejecutantes. En ella se da la imposible comparecencia a la vez de quienes mandan y quienes obedecen.

12. La *Beantwortung* bien puede considerarse como un texto que introduce *avant la lettre* algunas de las cuestiones que aquí se han puesto en juego. Para empezar, Kant propone al príncipe que de libertad para que se habla de los asuntos de religión y le propone que considere que la libre discusión no entra en contradicción con la obediencia. En realidad, le requiere para que abandone

tales cuestiones y se limite a gobernar. Ahora bien, aunque pudiera parecer que se pide libertad para el uso público en un ámbito que no tiene que ver con el gobierno y sus mandatos, en realidad se está proponiendo desvincular todo mandato en general, el gobierno y la ejecución de las leyes, en fin, el poder ejecutivo mismo, de cualquier discusión pública sobre cualquier asunto. Por eso la propuesta inicial de dar libertad para discutir de los asuntos de religión vendrá seguida de la propuesta de dar libertad para discutir las leyes mismas, esto es, para pensar la legislación y el régimen mismo de gobierno (KANT, WA, AA 08: 41). En el fondo, Kant está proponiendo al príncipe el inicio de *la transición de un régimen despótico a un régimen republicano*, y lo hace estipulando la diferencia entre pensar y hacer (así termina el texto, en KANT, WA, AA 08: 41-2).

La diferencia pensar/hacer es una diferencia *tout court*, si se nos permite decirlo de este modo. En ella tenemos el trasunto de la diferencia entre despotismo y republicanism, o entre poder ejecutivo y pensar. El pensar sólo podrá ganar su propia libertad, que es la libertad para proponerse fines, tal y como rinde, en efecto, el uso público de razón, sólo podrá haber libertad de pensar si hay libertad civil, lo que quiere decir, si hay una libertad restringida por el derecho. Por eso lo que se opone a la libertad de pensar y la anula es el poder en ejercicio, el puro actuar, pues en él, tomado en sí mismo, no hay pensar. En la *Beantwortung* Kant apunta esto, cómo la libertad de actuar ahoga el espacio para el pensar, que necesita del uso público y de su actividad característica, que es la discusión por medio de escritos, esto es, que necesita de la restricción de la censura, sólo gracias a la cual ganará la libertad de la confrontación con el pensamiento de otros. Esta restricción en

el actuar no significa que no pueda haber en algún momento un actuar libre; lo que significa es éste no podrá llegar hasta tanto no se haya dado cuenta de la verdadera libertad, que es la libertad del pensar, la cual se cifra, contra lo que pudiera parecer, en una *confrontación real y fáctica entre pensamientos*. La libertad de pensar se sostiene sobre una libertad civil que es de muy otra naturaleza que la de la mera libertad de actuar, que es la libertad de imprenta (como sabemos, en *WDO* se explica que la coacción civil es la censura). En cierto modo, toda libertad de acción es despótica hasta tanto la acción no sea reconocida como parte de un cuerpo social, que es lo que va a suceder cuando la acción sea pensada, esto es, cuando sea propuesta como universal. Pero para poder ganar esto, decimos, hay que habilitar la libertad de pensamiento y la discusión libre y abierta, la libertad civil, que constituiría un modo o *régimen de pensar* genuinamente *republicano*.

El uso privado de razón no es, pues, despotismo, pues se compadece con el uso libre y republicano, aunque participe del mecanismo y de su troquel lógico. El verdadero despotismo, el que se opondría de todo punto al republicanism de la ilustración, es descrito al final de la *Beantwortung* como esa libertad de acción sin pensar, esto es, como un hacer que no tiene una finalidad previamente discutida y acordada por medio de la razón. El uso privado, que Kant reconoce como mecánico, no es el del mecanismo de los súbditos, que harían las veces de los menores de edad (éstas son las máquinas de las que se habla al final), sino que se trata del uso de la libertad de acción debidamente limitada por la legislación. Es decir, se trata del único modo de vida de las instituciones de una república, el modo que se hace cargo de la necesidad de separar el hacer del pensar. En ello encontramos un uso

pasivo, en efecto, así como el funcionamiento de la subsunción, pero no entendida como la presencia absoluta del sujeto que actúa, sino, antes al contrario, como la aplicación del reglamento al caso por parte de un sujeto que se reconoce formando parte del estado. Por eso decimos que no se trata de una acción sin más, que es lo que sería una acción arbitraria. El poder que hay en el uso privado no es otro que el de la institución y el Estado, un poder basado en la organización y en la búsqueda de un fin común. No es una ejecución sino más bien un uso, positivamente entendido, del poder. Un uso que busca la constitución de una comunidad política gracias al acuerdo en punto a las finalidades. Pensemos que el uso público es un ejercicio genuino de pensar en el sentido de que constituye un trabajo de posición de la universalidad, o de posición de la forma de la ley, tanto da. Y que lo es justamente porque razonar se comprende como una actividad desubjetivada, una actividad en la que los partícipes aceptan la ley, y con ella, la posibilidad de dar su voto, o de aunar su voz, a una mejor propuesta. La verdadera república de la razón es la del mundo de los escritos y de los lectores; la república en la que todos los que participan son y lo hacen como representantes de la razón misma. Pero vayamos por partes.

13. Nótese que en el uso público se demanda una particular forma de representación. En *ZeF* Kant contrapone la voluntad pública con la voluntad privada, dejando claro que público es el trabajo de la legislación. Esto es así no sólo porque sea común, sino porque tiene que publicarse. Por eso hace falta un principio de la publicidad, que responde al hecho de que la justicia encuentra su verdadero poder en el conocimiento de la ley. En realidad, la justicia recibe su medida de la ausencia de resistencia por parte de los sujetos de las leyes.

La publicidad es *conditio sine qua non* de la resistencia toda vez que distancia al sujeto de la ley misma y de su obediencia al ponerla en otro ámbito, que es el ámbito de la discusión en común. Porque este ámbito es un espacio no despótico en el que lo único que puede hacerse es pensar.²⁴ Pues bien, la posibilidad de que haya legislación, entendida en este preciso sentido, es una forma de representación, pues supone ceder el ejercicio del pensar a la comunidad misma. Por eso habría todavía que considerar qué son los doctos desde el punto de vista de esta representación, pues, ¿no constituyen al fin y al cabo una élite, otra forma de despotismo, sólo que un despotismo del conocimiento?

Aquí nos encontramos con uno de los problemas de la ilustración. La ilustración como tarea y como trabajo político sólo puede tener lugar de arriba abajo (KANT, SF, AA 07: 92). Pero la ilustración es un trabajo cuyo espacio es el de la educación, lo que significa que necesita tanto de los escritos como de la publicidad de los escritos, que es el único modo en que el uso público de razón podrá tener algún efecto. Debemos tener en cuenta que la publicidad del uso público no sólo afecta a los que participan en la discusión sino también a todos aquellos que pueden leer. El uso público tiene unos partícipes, que usan activamente su razón, pero también unos espectadores que, aunque no en el mismo sentido, se sirven igualmente de su razón toda vez que leen y por tanto entienden eso que está siendo participado por los doctos. El mundo de los lectores, *Leserwelt*, no es sólo un mundo de espectadores; es también un mundo de intérpretes que tienen uso de la razón, en el sentido, cuando menos, de que no son menores de edad. Así, aunque el uso público de la razón está restringido a los doctos, “*en cuanto doctos*” (KANT, WA,

AA 08: 37), todavía alberga una posibilidad en su demanda de libertad de pluma, que es justamente la de abrir y quedar franco a la interpretación. ¿Y cuál es el margen de un intérprete?.

Para explicar esto tenemos que volver sobre la cuestión del número, que se ha revelado fundamental a la hora de comprender el republicanismo. Importa que sólo puede haber una comunidad política, un estado o *cives*, en la medida en que haya una legislación. La virtualidad representativa del poder ejecutivo habilita el reconocimiento de la comunidad como unidad. Sólo en tanto que sujeto de derecho, el muchos puede reconocerse como unidad política, como un conjunto de ciudadanos o como un muchos vinculado. Por una parte es claro que el muchos de la oclocracia es el de los sujetos con prejuicios. Este devenir del ejercicio del poder es descrito por Kant en la *Beantwortung* al referirse a lo que podría pasar si en una sociedad sólo se ilustraran los doctos (o algunos doctos) que pretendieran sacar de la minoría de edad a los que son muchos más. Entonces los prejuicios y los prejuiciosos se volverían contra ellos, revelándose como una masa o turba, *Haufen*, carente de pensamiento, *gedankenlosen* (KANT, WA, AA 08: 36). La masa querría someterles al yugo, *Joch*, de los prejuicios del que ella es incapaz de liberarse. Indirectamente, Kant sugiere que esto sería una forma de despotismo toda vez que el prejuicio constituye una forma de yugo, o también de rienda, *Leitband*, que dirige a cada uno sin permitir nada más que la concurrencia de acciones —el yugo, al fin y al cabo, es común— y no la discusión libre, que es la concurrencia de pensamientos. El prejuicio constituye una forma de sujeción que inhibe la razón en su libertad para discutir, como decimos, pero también para

interpretar. En suma, el prejuicio inhibe a la razón para pensar. En esto se revela que el mecanismo del prejuicio es una forma de aislamiento. Por eso, aunque la comunidad de los que usan de la razón sea una comunidad restringida, la publicidad abre el uso de la razón de un modo formalmente irrestricto (el mundo es ese ámbito formal) en el que los muchos y los pocos no conforman una oposición absoluta, sino que, si puede decirse así, se diluyen en un ámbito en el que la cantidad deja de ser relevante. El ámbito en el que el número se vuelve irrelevante es el ámbito de la razón, que es un ámbito en sí mismo irrestricto, lo que vale tanto para los doctos, que en la discusión se tendrán que plegar a él, como para los lectores, que asistirán a ese particular triunfo de la posición de lo universal como un triunfo propio. Por lo mismo, el republicanismo que demanda el uso de razón tolera perfectamente que haya un uso privado y ya no puede plantearse en términos de cantidad, pues se trata de dos funciones distintas de una y la misma razón, funciones que se mantienen debidamente separadas aunque contribuyendo a uno y el mismo fin común.

En el mismo sentido trabaja el hecho de que el uso privado se hace en representación del estado. Recuérdese que hemos visto que la democracia es despótica toda vez que no acepta la representación. El estado tal y como lo propone Kant, se levanta sobre la diferencia entre quienes ejecutan las disposiciones y órdenes, que hacen las veces del poder ejecutivo, y quienes las dictan y deciden, que hacen las veces del poder legislativo. El funcionario ocupa un puesto civil, una oficina, que se la “ha sido confiada” (KANT, WA, AA 08: 37). Como dice más adelante, está llevando a cabo un “encargo ajeno”, *fremden Auftrag* (WA, AA 08: 38),

un trabajo en el que está “comisionado”, *angestellter* (WA, AA 08: 38). Todo esto hace que el ejercicio del uso privado de razón sea un ejercicio en el que el funcionario hace las veces y representa al pueblo. Ahora bien, esto lo hace no cuando legisla, sino precisamente cuando actúa y cuando ejerce su poder. En la república el poder se ejerce por delegación. Lo que, en cambio, no puede ser delegado es la legislación misma, en la que se da esta particular duplicidad de productores e intérpretes de fines y disposiciones en donde es la publicidad la que funciona como forma adecuada de una discusión de las finalidades que van a convenir a todos.

RESUMEN: En el texto de la *Beantwortung* la ilustración aparece vinculada a la libertad del uso público de razón. Sin embargo, esta libertad va acompañada del mecanismo, de la misma manera que el uso público de razón va de consuno con el uso privado. En este trabajo queremos dar cuenta de algunos aspectos de este mecanismo así como de su necesidad para esa misma libertad, que va a revelar la esencial condición pragmática de la ilustración. El mecanismo como condición necesaria –y, en esa medida, una condición metafísica– del ser del hombre (que es activo y pasivo a un tiempo), del uso lógico de sus facultades (que puede ser reflexionante y determinante) y de la forma de gobierno (que puede ser republicana y despótica).

PALABRAS CLAVE: Libertad. Mecanismo. Uso público/privado de razón. Pragmático, activo, pasivo.

ABSTRACT: In the *Beantwortung* the Enlightenment is related to the freedom of the public use of reason. However, this freedom cannot be separated from mechanism, as well as the public use of reason cannot be separated from the private use. In this paper we want to show some aspects of this mechanism and of its very need for freedom itself, which will reveal the essential pragmatic condition of the Enlightenment. The mechanism is ultimately –and therefore metaphysically– a condition of the being of man (which is active and passive at the same time), of the logical use of his faculties (which can be reflective and determinative) and of the form of government (which can be republican and despotic).

KEYWORDS: Freedom. Mechanism. Public/private use of reason. Pragmatic. Active/passive use of reason.

REFERENCIAS

BAXLY, Anne Margaret. Kant's Account of Virtue and the Apparent Problem with Autocracy. IN: INTERNATIONALEN KANT-KONGRESSES, 9., 2001, Berlin. *Akten...* Berlin: Walter de Gruyter, 2001. p. 63-71 v. 4.

BRANDT, Reinhard. *Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*. Hamburg: Felix Meiner, 1999.

CRONIN, Ciaran. Kant's Politics of Enlightenment. *Journal of History of Philosophy*, [S.l.], n. 41, p. 51-80, 2003.

DELIGIORGI, Katerina. The Public Tribunal of Political Practical Reason: Kant and the Culture of Enlightenment. IN: INTERNATIONALEN KANT-KONGRESSES, 9., 2001, Berlin. *Akten...* Berlin: Walter de Gruyter, 2001. p. 148-155. v. 4.

FOUCAULT, Michel. *Una lectura de Kant: introducción a la Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Siglo XXI, 2010.

_____. ¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*). In: _____. *Sobre la ilustración*. Madrid: Tecnos, 2003. p. 3-52.

_____. *Historia de la sexualidad: El uso de los placeres*. Madrid: Siglo XXI, 1987.

HENRICH, Dieter. Zu Kants Begriff der Philosophie. Eine Edition und eine Fragestellung. In: KAULBACH, Friedrich; RITTER, Joachim. (Hg.). *Kritik und Metaphysik: Studien*. Berlin, Walter de Gruyter, 1966. p. 40-59.

HUNTER, Axel. Kant und das Projekt einer Metaphysik der Aufklärung. In: KLEMMER, Heiner F. (Hg.). *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*. Berlin: Walter de Gruyter, 2009. p. 68-81.

KANT, I. *Kants Gesammelte Schriften* herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bände I-VII. Druck und Verlag von Georg Reimer. Berlin, 1910-17. Bände VII-XXVIII. Walter de Gruyter, Berlin und Leipzig, 1923-72.

_____. *Immanuel Kant's Menschenkunde: oder philosophische Anthropologie*. Friedrich Christian Starke (Ed.). Leipzig: [s.n.], 1831.

NAVARRO, Juan Manuel. Kant: sendas de la libertad. In: ECHEVERRÍA, Javier. (Ed.). *Del*

Renacimiento a la Ilustración II. Madrid: Trotta, 2000. p. 277-308.

LA ROCCA, Claudio. Aufgeklärte Vernunft – Gestern und Heute. In: KLEMME, Heiner F. (Hg.). *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*. Berlin: Walter de Gruyter, 2009. p. 100-123.

_____. Kant y la Ilustración. *Isegoría*, Madrid, n. 35, p. 107-127, jul./dic. 2006.

RUFFING, Margit. Inwiefern Philosophie per se praktisch ist. Versuch einer Antwort im Ausgag von Kant. In: BROESE, Konstantin; HÜTIG, Andreas; IMMEL, Oliver; RESCHKE, Renate. (Hg.). *Vernunft der Aufklärung: Aufklärung der Vernunft*. Berlin: Akademienverlag, 2006. p. 139-146.

SCHOLZ, Oliver Robert. Kants Aufklärungsprogramm: Rekonstruktion und Verteidigung. In: KLEMME, Heiner F. (Hg.). *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*. Berlin: Walter de Gruyter, 2009. p. 28-42.

NOTAS

1 Este trabajo se ha hecho en el marco del Proyecto de Investigación *Naturaleza humana y comunidad (II): H. Arendt, K. Polanyi y M. Foucault. Tres recepciones de la Antropología política de Kant en el siglo XXI* (FFI2009-12402).

2 Jesús González Fisac es Profesor Asociado de la Universidad de Cádiz. Se ha especializado en la filosofía de Kant, así como en la de Ortega, Foucault y Butler. Pertenece al grupo de investigación de la UCM *Metafísica, crítica y política*. Su trabajo doctoral versó sobre la diferencia metafísico/transcendental en la primera *Crítica*. Tiene artículos sobre Kant publicados en volúmenes colectivos y revistas especializadas, como *Enrahonar* o *Lógos*. Se ha ocupado del vínculo entre la antropología y la historia, con especial atención en el problema de la ilustración.

Jesús González Fisac is at present Associate Professor of Philosophy at the University of Cádiz. His doctorate dealt with the metaphysical/transcendental difference in the *Kritik der reinen Vernunft*. He has specialised in Kant's Philosophy, as well as in the Philosophy of Ortega y Gasset, Foucault and Judith Butler. He belongs to the Research Groups "El problema de la alteridad en el mundo actual" of the University of Cádiz and "Metafísica, crítica y política" of the University Complutense of Madrid. He has published essays on Kant in several Journals and he is currently working on the relationship between anthropology and history, with a special focus on the kantian interpretation of the phenomenon of *Aufklärung*

3 Cf. KANT, KrV, A 478/B 506.

4 Uno de los problemas de interpretación de la antropología kantiana es el de su relación con las *Críticas*. Aunque el trabajo de Foucault no está fundamentado filológicamente (Foucault no dispuso de todas las lecciones), constituye una lectura muy sugerente que vamos a dejar nada más que indicada. En efecto, Foucault (2010, p. 84) ha propuesto una "lejana proximidad" entre las *Críticas* y la *Antropología*. El hombre, dice, aparece "oscuramente" como el objeto de las preguntas críticas (p. 86). Por su parte, Brandt (1999, p. 16) ha señalado que la pregunta por el hombre no está en ninguno de los cursos de antropología. Pero esto sólo quiere decir que no es la pregunta cuya respuesta sería la antropología en sentido pragmático. Otra cosa es que, de acuerdo con los particulares objetos de la Crítica y sus tratamientos, la pregunta misma sea una pregunta impertinente, en lo cual, como dice Kant, la ausencia de respuesta ya sería una respuesta, que es lo que sostenemos aquí.

5 Tomamos la expresión de Foucault, que se ha referido con ella a la relación de dominio de uno respecto a sí mismo, la *enkrateia* de sí. Cf. Foucault (1987, p. 68 ss).

6 De la relevancia de la paradoja del sentido interno como fenómeno metafísico-antropológico, así como sobre el trasfondo antropológico de la segunda edición de la primera *Crítica* nos hemos ocupado en el trabajo "La paradoja del pensar o el inopinado lugar de la antropología en la filosofía trascendental", presentado en el Congreso Internacional *Kant: teoría y praxis. Cuestiones kantianas y problemas contemporáneos*, celebrado en Bogotá (Colombia) en noviembre de 2012. Está en proceso de publicación.

7 Foucault (2003) apunta a que uno de los ejes de la crítica, de la crítica como actitud de la modernidad, se ancla en la resistencia a la gubernamentalidad. Como un ejercicio de desujeción que podrá en cuestión —tal es el alcance del significado de *crítica*— el gobierno del sentido de las Escrituras, y por eso la crítica "es históricamente bíblica" (FOUCAULT, 2003, p. 9), el gobierno de los hombres bajo el derecho, que es donde encontramos "el problema del derecho natural" (FOUCAULT, 2003, p. 9), y, por último, el gobierno de la verdad y de la ciencia, donde veremos aparecer "[...] el problema de la certeza frente a la autoridad" (FOUCAULT, 2003, p. 10). La Rocca (2006) insiste en que Kant no deja de presentar la ilustración como una contribución positiva. Lo que sucede a nuestro juicio es que la ilustración no se decide sólo en punto a proyecto (*infra*) cuanto al modo mismo de su ejecución, digamos en punto a los obstáculos y a la forma de superarlos, que es donde habría que reparar cuando abordamos este cuño antropológico.

8 Aunque el entendimiento también ha sido reconocido como facultad de pensar (KANT, KrV, A 126), de entre todos los nombres para su actividad específica, es la de facultad discursiva, de los juicios o de las reglas la que mejor le conviene (para esto cf. También KANT, KrV, A 126). En cualquier caso, las acciones propias del entendimiento le vinculan con el conocimiento, que es precisamente lo que no guarda un vínculo, al menos unívocamente, con la actividad de pensar. La distinción en KANT, KrV, A 311/B 387 entre el pensar por conceptos, que merece el nombre de *verstehen*, y el pensar por inferencias, que corresponde a *begreifen*, es la más precisa, aunque es claro que el pensar queda más bien de

parte de la razón, y así aparece reiteradamente en la Dialéctica trascendental (cf., p.e., KANT, KrV, A 397).

9 Para el vínculo de la ilustración con una racionalidad teleológica, relacionada con el concepto de filosofía cf. La Rocca (2006; 2009).

10 Ruffing (2006) insiste en que el horizonte de la *Aufklärung* es algo previo y de mayor calado que el saber o que el entendimiento (que sería la facultad propia de aquel). La ilustración constituye el fortalecimiento de un todo, el de la concurrencia de “Vernunft, Wille und ‘Gemüt’” (2006, p. 139). El fortalecimiento o, como dice, la animación, *Ermütigung*, de este particular todo.

11 En realidad, nuestra tesis es que la *Beantwortung* es un texto genuinamente antropológico. Por eso las referencias a este texto, publicado en 1798, van a ser tan constantes como inevitables. Como es sabido, Kant no dejó de impartir nunca, al menos desde el comienzo de la década de 1770, cursos de antropología, que bien pueden considerarse como el trabajo que acompaña *soto voce* al proyecto crítico.

12 Ruffing (2006); La Rocca (2006) (que insiste en que el fin de la racionalidad ilustrada es un “fin moral”; cf. p. 115-116); Scholz (2009).

13 Sobre la realización y materialización de la libertad puede consultarse el trabajo de Navarro (2000) sobre el concepto de libertad, que recuerda la necesidad de pensar la libertad en un marco “fáctico y a la par histórico-político” (p. 284). Más próximo a la cuestión de la ilustración está el trabajo de Baxly (2001) sobre la vinculación entre la virtud y la autocracia, que sería la materialización subjetiva, si puede decirse así, de la libertad y que nos sitúa en el nervio mismo de la ilustración. Conforme a nuestra tesis, la *Beantwortung* plantea un particular trabajo antropológico-político que se juega precisamente en el terreo del dominio de nosotros mismos, que es el terreno de la virtud.

14 Es cierto que el problema de la virtud remite a la moral. La virtud es un tópico estoico, pero un tópico *práctico y no antropológico*. La recusación del estoicismo a cuenta de su concepto de virtud aparece en el seno de la dialéctica de la razón práctica (para esto cf. KANT, GMS, AA 04: 410 ss.; KpV, AA 05: 111 ss., 126-128). Para Kant la virtud estoica se comprende en relación al “mero uso de las fuerzas naturales” (KANT, KpV, AA 05: 128, nota; destacado del autor). El reproche de Kant a la moral estoica es que en ella, en su concepto de virtud, se ha “entremezclado”, *vermischt*, la antropología, lo que la desacredita, digamos *de iure*, como ejemplo de una metafísica de las costumbres (KANT, GMS, AA 04: 410). Pero lo que está en juego en el problema de la ilustración no es la moral sino la antropología. La noción de virtud en juego es otra. Concretamente se trata de ganar la fortaleza de un hábito, *Fertigkeit*, para lo cual hay que vencer la pasividad y facilidad de lo que Kant llama presteza, *promptitudo*, en la *Anthropologie* y que se decide en relación a la Facultad de conocer (ϕ) (para esto cf. KANT, Anth, AA 07: 146 ss.). Este juego de fortalecimiento de la razón y del uso de la razón en el conocimiento, pero en el conocimiento que compete a la antropología, que es el conocimiento del mundo y de la sociedad, el que está en juego en la ilustración.

15 Para la distinción entre *Satz* y *Urteil*, cf. KANT, ÜE, AA 08: 193-4.

16 Cf. KANT, Log, AA 09: 74-5.

17 En las Lecciones de Lógica Kant hace la distinción entre un “uso interno” de la razón, que consiste en la derivación, y un “uso externo”, que consiste en la comparación (KANT, Log, AA 09: 58; subrs. original), que anticipa las distinciones de apodíctico/ hipotético y determinante/ reflexionante.

18 Cronin (2003, p. 55, nota) recuerda que en tiempos de Kant es corriente asociar, tal y como hacen Lessing o Schiller, público y pueblo. Pero a la connotación de *öffentlich* debe añadirse, sin embargo, la de estado, tal y como Kant refiere expresamente en la *Beantwortung*.

19 Cf. supra.

20 Cf. Igualmente KANT, KU, AA 05: 294.

21 En el texto llamado *Jachmannsprospekt* Kant distingue entre el fin propio de la filosofía, que es la sabiduría, el saber sin precio o que no constituye medio alguno, y aquel otro saber que tiene un precio y que “[...] puede ser intercambiado con cualquier otro como cualquier otro trabajo o mercancía” (HENRICH, 1966, p. 42). Este otro conocimiento ha sido equiparado al uso privado de razón (LA ROCCA, 2006, p. 117; 2009, p. 107), que haría las veces del conocimiento condicionado y sometido al cambio como mercancía. Sin embargo, el uso privado está vinculado muy estrechamente al funcionamiento de las instituciones, por tanto está allí donde se trata siempre de negociar los fines públicos. Mediatizar el uso privado y restringirlo a la gestión de los medios no es lo mismo que mercantilizarlo. Por otra parte, el propósito de la ilustración no es sin más práctico sino ante todo político o político-antropológico, por lo que la insistencia en los “fines esenciales” de la razón no debe hacer olvidar que *el hombre es medio esencial*, porque inalienable, de toda consecución de fines.

22 Cf. KANT, VT, AA 08: 397.

23 Para lo que sigue cf. KANT, ZeF, AA 08: 351 ss.

24 Se ha planteado (DELIGIORGI, 2001) que el uso público de razón y el principio de la publicidad que le acompaña apuntan en última instancia al principio formal de todo acuerdo de que sólo puede recibir la conformidad de los participantes del mismo cuando están debidamente informados del mismo. Pero el alcance del uso público no está tanto en su virtualidad contractual sino más bien en su condición formal, que apunta a la propia metafísica de la razón como facultad lingüística.

Recibido / Received: 16.9.2012

Aprovado / Approved: 12.10.2012

