

Kant y la Ilustración*

CLAUDIO LA ROCCA

Universidad de Génova

RESUMEN. Este trabajo se propone discutir el concepto kantiano de Ilustración (*Aufklärung*) en un triple aspecto: 1) la noción de *saber* implícita en el uso del lema *sapere aude*, referida no al conocimiento (a una razón técnica), sino a una noción de razón que culmina en la sabiduría (*Weisheit*); 2) la noción de *pensar por sí mismo* (*Selbstdenken*), de la que se muestra su conexión intrínseca con una razón intersubjetiva y comunicativa, no solipsista; 3) la actitud hacia las creencias religiosas tal como se presenta en la doctrina de los postulados de la razón práctica, que señala un límite en la Ilustración kantiana superable con una ulterior formalización.

Palabras clave: Ilustración, razón práctica, Kant

ABSTRACT. The paper addresses Kant's concept of *Aufklärung* with regard to three main points. First, the idea of *sapere* involved in the use of the motto *sapere aude*, which should not be referred to knowledge (to a technical reason), but to a concept of reason culminating in wisdom (*Weisheit*). Second, the notion of *Selbstdenken*, which can be interpreted as having an inner relationship with a communicative and intersubjective (thus not a solipsistic) reason; third, the attitude toward religious beliefs expressed by the doctrine of the postulates of practical reason, which shows a limit in Kant's enlightenment that could be corrected through a further step of formalization.

Key words: Enlightenment, Practical Reason, Kant

La Ilustración es una categoría histórica y cultural: define un período y al mismo tiempo una orientación de pensamiento con contornos móviles, pero en cierta medida identificables. Sin embargo, como sucede con todo intento de fijar conceptualmente una realidad compleja, hay no pocos problemas en relación con la unidad y distinción del concepto, con sus articulaciones internas y, más aún, con los desarrollos sucesivos, con lo que se puede llamar la *Wirkungsgeschichte*, la historia de los efectos de ese fenómeno. Sin duda, hay varias Ilustraciones, hasta el punto de que una tendencia de la investigación histórica más reciente consiste en «encontrar una clave global de interpretación» de este fenómeno «mediante la negación de su carácter general»;¹ y más numerosas aún son las neo-Ilustraciones, es

* Versión castellana de Jorge Navarro

¹ E. Tortarolo, *L'Illuminismo. Ragioni e dubbi della modernità*, Carocci, Roma, 1999, p. 12. Por error, Tortarolo atribuye el artículo de Kant sobre la Ilustración al año 1783.

decir, las diversas renovaciones posibles de una herencia histórica y de pensamiento que no ha dejado de ser actual, al menos como problema.

La Ilustración ha estado en crisis y en discusión desde que se perfiló por primera vez, y desde entonces nunca ha dejado de estarlo. Pronto se empezó a hablar de la «miseria» de la Ilustración, y de ella se ha seguido hablando hasta el siglo XX y nuestros días. Unas veces, a la Ilustración se le reprochan sus *límites* internos, que impidieron que realizara su proyecto (y que eventualmente se podrían superar mediante una reflexión cuidadosa de la Ilustración sobre sí misma, mediante una «Ilustración sobre la Ilustración»); en cambio, otras veces se le reprochan *defectos* originarios e insuperables: por ejemplo, el dominio sobre la naturaleza por parte de una razón esencialmente instrumental, orientada a la autoconservación; el olvido de las dimensiones del mito, de la tradición, de la función positiva de los pre-juicios en tanto que precomprensiones; las pretensiones universalistas, que esconden la violencia de imponer una cultura a las otras; el mito del progreso y del valor emancipador del saber; la incomprensión y represión del fenómeno religioso.

Como he dicho, las Ilustraciones han sido históricamente numerosas y diversas, y no es posible una posición «esencialista» que identifique una sustancia inmutable de este proceso histórico. Sin embargo, la Ilustración se puede considerar (por supuesto, haciendo valer opciones teóricas) como un *proyecto* que, habiéndose presentado históricamente, es susceptible de ser reconsiderado y puesto al día. Un proyecto presupone un modelo, y una discusión sobre la Ilustración hoy requeriría la identificación de un modelo plausible y resistente a las objeciones que el curso de las cosas y del pensamiento han planteado. Por cuanto respecta a Kant, esto implicaría una discusión de su modelo de Ilustración en relación precisamente con todo lo que hace que la perspectiva ilustrada esté constantemente en cuestión.² Pero aquí voy a proponer un camino más breve e «interno», renunciando a la imposible confrontación directa con los posicionamientos anti-ilustrados de los dos últimos siglos y de los tiempos más recientes e intentando confiar al análisis de algunos aspectos centrales de la concepción kantiana de la Ilustración la tarea de mostrar por sí mismos su actualidad. Esto es posible si se consigue elaborar una reconstrucción que libere al modelo kantiano de al menos algunos de los prejuicios que gravan sobre él y más en general sobre el *Projekt Aufklärung* en tanto que parte o núcleo central

² Aunque fuera sumaria, una indicación bibliográfica sobre esta discusión iría más allá de los límites de una nota a pie de página. Véase para una primera orientación *Der Traum der Vernunft. Vom Elend der Aufklärung. Eine Veranstaltungsreihe der Akademie der Künste Berlin. Erste Folge*, Luchterhand, Darmstadt, 1985; *Die Zukunft der Aufklärung*, ed. J. Rüsen, E. Lämmert y P. Glotz, Suhrkamp, Fráncfort, 1988; *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, ed. J. Schmidt, University of California Press, Berkeley, Los Angeles y Londres, 1999. El intento más influyente en la filosofía contemporánea de presentar la Ilustración como un proyecto inacabado se lo debemos a Jürgen Habermas. Véase a este respecto el volumen *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*, ed. A. Honneth, Th. McCarthy, C. Offe y A. Wellmer, Suhrkamp, Fráncfort, 1989.

de lo que Habermas ha denominado el «proyecto inacabado» de la modernidad. Pienso que, entre las diversas Ilustraciones, la kantiana posee una solidez y una fuerza persuasiva que la vuelven particularmente obstinada o resistente. Esto no me impedirá indicar al menos un punto esencial en relación con el cual la propuesta kantiana merece ser «corregida» en seguida para mejorar su consistencia teórica.

El núcleo común de las objeciones anti-ilustradas es cuestionar la función que la razón pretende asumir y poder asumir legítimamente en la valoración y guía de las cuestiones humanas. Los aspectos éticos, políticos y religiosos de la Ilustración son una consecuencia de cierto modo de entender la razón. Por eso, vamos a intentar dar algunas indicaciones sobre el modelo de racionalidad implícito en la visión kantiana de la Ilustración.

1. Saber

Kant dio una respuesta clara y lapidaria (al menos en su intención) a la cuestión de la Ilustración y en particular a la cuestión de su definición en el artículo de 1784 *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Una definición siempre es un camino un poco angosto para abordar una cuestión compleja, y el propio Kant desconfiaba (como se sabe) de las definiciones en filosofía. Pero frente a una cuestión que tenía un alcance «popular» y público mayor que cualquier otra, que obligaba a la claridad más que cualquier otra, Kant eligió comenzar por una definición que contiene tanto una exhortación como un programa. Es un pasaje célebre, citado a menudo, tanto más durante este año de celebraciones, y que sin embargo voy a recordar a continuación porque también nosotros vamos a iniciar nuestro recorrido por él:

«La Ilustración es la salida del hombre de su minoría de edad, de la que él mismo es culpable. La minoría de edad es la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la dirección de otro. De esta minoría de edad es culpable él mismo si su causa no se encuentra en la falta de entendimiento, sino de resolución y de coraje para servirse del entendimiento sin la dirección de otro. Así pues, el lema de la Ilustración dice: *¡Sapere aude!* ¡Ten el coraje de servirte de tu propio entendimiento!»³

En este famoso *incipit*, que ofrece no pocos elementos de reflexión crítica, voy a aislar ante todo lo que paradójicamente no procede del entendimiento del propio Kant, lo cual debería bastar para que planteara algunos problemas. Se trata del lema latino *Sapere aude*. Como se sabe, este lema es una exhortación tomada de Horacio,⁴ y Kant no fue el primero en transformarla en un lema de la Ilustración.

³ *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, Ak VIII 35.

⁴ «¿Por qué, pues, / te apresuras a quitarte lo que te molesta en el ojo, pero / si algo come tu ánimo, dejas pasar un año para curarlo? / Medio camino hace quien empieza. Atrévete a ser / sensato. Empieza.

Como ha mostrado el historiador Franco Venturi,⁵ este lema estaba grabado en una medalla acuñada en 1736 por la *Gesellschaft der Aletophilen*. La Sociedad de los Amigos de la Verdad era una asociación, típica de la época, con un fin cultural: defender y difundir la filosofía de Christian Wolff. En su artículo, Kant traduce el lema de Horacio de una manera conscientemente no literal, adaptándolo al contexto histórico-cultural, pero también al modelo de Ilustración que quería proponer: «*Habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!*», «¡Ten el coraje de servirte de tu propio entendimiento!».

En el centro del pasaje que acabamos de citar y también del sentido en que relee el lema (que Kant considera *tout court* «el lema de la Ilustración») se encuentra claramente el concepto de *Selbstdenken*, de pensar por sí mismo, visto como núcleo esencial de la Ilustración. De este modo se le proporciona a la Ilustración (por decirlo así) un fundamento «formal» que, como se ha anotado a menudo, también contiene aspectos existenciales o éticos, pues el ejercicio de pensar por sí mismo está conectado aquí con un acto de decisión, con un esfuerzo de la voluntad, lo cual incluye virtudes y sentimientos de naturaleza ética. Sin embargo, la apelación al pensamiento autónomo también es uno de los puntos contra los que se pueden dirigir y de hecho se han dirigido ataques que niegan la legitimidad del programa ilustrado. En efecto, a esta exigencia ético-filosófica y al programa que surge de ella se les puede reprochar el distanciamiento radical y consciente respecto de toda herencia, respecto de las tradiciones histórico-culturales y religiosas, pero también otros presuntos errores de fondo, como por ejemplo el solipsismo de una razón sin frenos y prepotente que se cierra frente a otras instancias y somete todas las cosas a un plan de dominio tendente a la mera autoconservación.

Por tanto, es oportuno que nos preguntemos qué modelo de razón está presupuesto y se fomenta en el posicionamiento kantiano ante la Ilustración. Como huella a seguir en un recorrido que nos permita responder a esta pregunta, como señal en dirección a una posible solución, voy a aceptar la «estrecha puerta»⁶ que nos ofrecen esas dos palabras del lema latino y voy a tomar en consideración la nueva traducción o interpretación que Kant propuso de ellas en los últimos años de su vida.

Hay dos pasajes de Kant en los que el lema latino aparece de nuevo y es explicado mediante una nueva «traducción»: estos dos pasajes se encuentran a no

Quien aplaza el vivir rectamente / espera, como el paleta, a que se agote la corriente del río: / pero éste discurre y discurrirá arremolinando sin parar» (Horacio, *Epistulae*, I, 2; trad. de Horacio Silvestre en: Horacio, *Sátiras. Epístolas. Arte poética*, Cátedra, Madrid, 2000, p. 361).

⁵ F. Venturi, «Was ist Aufklärung? Sapere aude!», en: *Rivista storica italiana*, LXXI, n° 1, 1959, pp. 119-128. Véase también L. Firpo, «Ancora a proposito di "Sapere aude"», en: *Rivista storica italiana*, LXXII, 1960, pp. 114-117. La frase de Horacio fue el tema de una pregunta planteada en 1783 por la Academia de las Ciencias de Múnich. Cfr. *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*, ed. N. Hinske, WBG, Darmstadt, 1990, p. 515.

⁶ *Crítica de la razón práctica*, Ak V 163, donde Kant dice que «la ciencia (buscada críticamente e introducida metódicamente) es la estrecha puerta que conduce a la doctrina de la sabiduría».

mucha distancia el uno del otro, en los pliegos 9 y 10 del primer *Convolut* (legajo) de ese conjunto de apuntes de trabajo que Kant escribió en los últimos años de su vida y que fue publicado bajo el inadecuado título de *Opus postumum*. A continuación vamos a ver si en el caso de estas dos nuevas traducciones también se puede hablar de nuevas *interpretaciones*.

Como se sabe, el primer legajo del *Opus postumum* es el lugar en que Kant intenta repetidamente elaborar una concepción de la filosofía trascendental que esté a la altura de los últimos desarrollos de su pensamiento. En el pliego 9, página 2, podemos leer esto:

«<*Sapere aude*> Intenta servirte de tu propia razón para tus verdaderos fines absolutos.»⁷

No voy a insistir aquí en la expresión más cauta («intenta servirte») con que Kant reemplaza las palabras mucho más fuertes («ten el coraje de servirte») que daban voz al lema en 1784. La diferencia de tono puede depender del estado de ánimo de un anciano que tiende mucho más que antes a mirar con comprensión las debilidades de otras personas, atenuando de este modo implícitamente el «maldito adjetivo» (como lo había llamado Hamann)⁸ *selbstverschuldet*, que hemos traducido con la expresión «de la que él mismo es culpable». Prefiero subrayar en seguida, pues esto puede tener cierto significado en el proseguimiento de nuestra argumentación, que la segunda aparente novedad (el uso del término «razón» en vez de «entendimiento») no es propiamente una novedad. Ya en el artículo sobre la Ilustración de 1784 Kant utiliza la expresión «*sich ... seiner eigenen Vernunft zu bedienen*», «servirse de su propia razón».⁹ Y también en el ensayo publicado dos años más tarde *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, donde en una larga nota a pie de página Kant retoma el tema de pensar por sí mismo, habla del acto de «servirse de su propia razón», «*sich seiner eigenen Vernunft [zu] bedienen*».¹⁰

Esto no es irrelevante, pues quien conoce la doctrina kantiana de las facultades del ánimo sabe que el entendimiento y la razón son facultades diferentes que indican, junto a la capacidad de juzgar (*Urteilkraft*), tres aspectos y tres funciones diferentes de la racionalidad humana. Aunque, de acuerdo con lo que acabamos de recordar, no se puede afirmar que la tardía traducción-paráfrasis del *sapere aude* que contiene la referencia a la razón represente una novedad, sigue abierta la cuestión (que es importante para comprender el modelo de racionalidad en juego) de a qué facultad, en sentido estricto, hay que reconducir el «pensar por

⁷ Ak XXI 117.

⁸ J. G. Hamann, carta a Christian Jacob Kraus, en: *Was ist Aufklärung? These und Definitionen*, ed. E. Bahr, Reclam, Stuttgart, 1984, pp. 18-22.

⁹ Ak VIII 38.

¹⁰ Ak VIII 146.

sí mismo»;¹¹ un problema que se plantea más aún si se toma en consideración el hecho de que en la *Crítica del Juicio* Kant parece adscribir lo que él llama ahí la «máxima de la Ilustración» al mero entendimiento, que es otra cosa que la capacidad de juzgar y la razón, a las que Kant atribuye otras máximas.

Mientras que el uso del término «razón» en el pasaje del *Opus postumum* no representa nada nuevo, sí que parece haber un elemento de novedad (al menos por cuanto respecta a la acentuación) en la alusión a los «verdaderos fines absolutos» en la interpretación del *sapere aude*. Ya veremos.

En la página 3 del pliego 10 nos tropezamos de nuevo con el «lema», y de nuevo en un contexto en el que es central la reflexión sobre el estatuto de la filosofía en su relación con la ciencia. Kant escribe:

«Junto a todo saber (*scientia*) del que el hombre racionante se puede servir para su bienestar, conocerse a sí mismo (*nosce te ipsum*) es un mandamiento de la razón que contiene todo: *sapere aude*, sé sabio: una posesión que no se puede obtener si no se está ya en posesión de ella.»¹²

Aquí, el lema de la Ilustración está relacionado directamente no con el pensar por sí mismo, sino sobre todo con el conocimiento de sí mismo: el *gnothi sauton* délfico o socrático también aparece en otro lugar, en relación con el «punto de vista supremo de la razón práctica humana».¹³ Al mismo tiempo, la cita de Horacio es traducida de una manera nueva, tal vez más literal: «*sey weise*», «sé sabio».

No voy a enfatizar el significado de este pasaje, pues los últimos apuntes de Kant (que también contienen algunas anotaciones sobre las sardinas y las tabletas de chocolate) siempre han despertado la sospecha de estar muy condicionados por la avanzada edad del filósofo. Al utilizar de nuevo la vieja cita de Horacio, tal vez Kant ya no pensaba en la Ilustración, y menos aún en los Amigos de la Verdad. Y sin embargo la relación con la Ilustración se puede demostrar (al menos por cuanto respecta al primero de los pasajes del *Opus postumum* que hemos mencionado) gracias a una «reflexión» de los años 1776-1778 en la que Kant identifica explícitamente la grandeza *intensiva* del conocimiento (en relación con los sujetos) con la *Ilustración*, que a su vez es definida como el «conocimiento de lo que pertenece a los propios fines verdaderos y necesarios».¹⁴ En todo caso, la exhortación a la sabiduría que contiene el segundo pasaje (en la nueva traducción

¹¹ Para Horkheimer y Adorno, «“el entendimiento sin la dirección de otro” es el entendimiento dirigido por la razón» (M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer, Fráncfort, 2003, p. 88). Sin embargo, esto se encuentra (como veremos a continuación) en el contexto de una comprensión reductiva del funcionamiento de la razón: «Esto no significa sino que el entendimiento, en virtud de su propia coherencia, ensambla los conocimientos individuales en un sistema» (*ibid.*).

¹² Ak XXI 134, 1-5.

¹³ Ak XXI 121. Cfr. *ibid.*: «El sistema del saber, en la medida en que contiene la dirección hacia la sabiduría, es la filosofía transcendental».

¹⁴ R 2076, Ak XVI 222-223.

del *sapere aude*) no está suspendida en el aire, sino que en ese y en otros lugares está insertada en una densa red de reflexiones que se ocupan de la relación entre filosofía y sabiduría. Por tanto, se puede utilizar esa exhortación al menos como una ocasión para plantear la cuestión de fondo sobre la naturaleza de la racionalidad que se esconde tras el artículo programático sobre la Ilustración, o incluso se puede entenderla como una huella en dirección a otra posible interpretación de su sentido.

Pues en la filosofía kantiana la sabiduría no es un cuerpo extraño ni el fruto de su desarrollo tardío, y mucho menos es un residuo de modos de ver anticuados, aunque la palabra pueda sonar pasada de moda. La sabiduría no es ni siquiera expresión del sueño de una popularización de la filosofía entendida como sabiduría vital, la cual era un motivo importante en parte de la Ilustración alemana. Por decirlo así, la sabiduría tiene un lugar (y es extraño que a menudo no nos demos cuenta) en el centro de la concepción kantiana de la filosofía.¹⁵ En la *Doctrina del método* de la *Crítica de la razón pura*, Kant retoma una distinción característica de la Ilustración (que está presente en Locke y, desarrollada autónomamente, en la Ilustración alemana) entre el conocimiento escolar y el conocimiento mundano. Kant la aplica de un modo peculiar al concepto de filosofía. Me permito recordar brevemente las formulaciones presentes en ese capítulo. A un «concepto escolar de filosofía», que Kant define como «el concepto de un sistema del conocimiento que se busca sólo como ciencia, sin tener otra meta que la unidad sistemática de este saber y, por tanto, la perfección *lógica* del conocimiento»,¹⁶ Kant le contrapone el concepto cósmico o cosmopolita (*Weltbegriff*, *conceptus cosmicus*) de filosofía y añade: «Desde este punto de vista, la filosofía es la ciencia de la relación de todo conocimiento con los fines esenciales de la razón humana (*teleologia rationis humanae*), y el filósofo no es un técnico de la razón, sino el legislador de la razón humana».¹⁷ En un apunte datable entre los años 1769 y 1775, una formulación casi igual es puesta en relación con la sabiduría: «La sabiduría es la referencia a los fines esenciales de la humanidad».¹⁸ Pero para demostrar este nexo no hace falta una reconstrucción que examine el desarrollo de la teoría de Kant, pues la referencia a la sabiduría está expresada claramente en el capítulo sobre la *Arquitectónica* de la *Crítica de la razón pura*, precisamente en el importantísimo pasaje en que Kant resume la articulación y la estructura de la filosofía:

«Así pues, la metafísica tanto de la naturaleza como de las costumbres, y en primer lugar la crítica de la razón que se lanza a volar con sus propias alas (una crítica que ha

¹⁵ Sobre la función del concepto de sabiduría (también en relación con el *Opus postumum*), cfr. C. La Rocca, «La saggezza e l'unità pratica della filosofia kantiana», en: id., *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Marsilio, Venecia, 2003, pp. 217-242.

¹⁶ *Crítica de la razón pura*, A 838, B 866.

¹⁷ *Crítica de la razón pura*, A 839, B 867, Ak III 542.

¹⁸ R 1652, Ak XVI 66.

de ir por delante como propedéutica), conforman propiamente todo lo que podemos llamar *filosofía* en sentido auténtico. La filosofía pone todo en relación con la sabiduría, pero por el camino de la ciencia, el único que, una vez abierto, no se deforma ni consiente extravíos.»¹⁹

«La razón que se lanza a volar con sus propias alas», la razón que *sapere audet*, consiste esencialmente en esta referencia última a la sabiduría, que no es idéntica a la sabiduría misma. En su última filosofía, pero también en el citado legajo primero del *Opus postumum*, Kant desarrolla una idea de filosofía como «esfuerzo hacia la sabiduría que siempre está inacabado»;²⁰ sin embargo, esta concepción ya está presente y es central en el período «crítico». En numerosas lecciones de lógica emerge el tema de la filosofía, entendida en su concepto cósmico, como *doctrina* de la sabiduría, como esa «ciencia» de la que el pasaje que acabo de citar dice que debería *conducir* a la sabiduría.²¹ También en el campo ético (por ejemplo, en la *Metafísica de las costumbres*) Kant contrapone a la doctrina de los deberes, entendida como mera «doctrina del saber» un «principio de la sabiduría»²² que va más allá del mero elemento científico, del mero saber. Así pues, en la filosofía crítica la sabiduría no es simplemente una palabra que indica un arte de vivir, la aplicación de la filosofía a la vida, sino el concepto hacia el cual se mueve la racionalidad crítica en tanto que tal, un concepto que es entendido como un ideal regulativo y no como un modelo de razón ya realizado o realizable.

Si intentamos encontrar una formulación que pueda expresar sin reducciones la compleja estructura de la racionalidad crítica tal como es entendida en el «concepto cósmico de filosofía», tal vez podamos decir: se trata de una razón que pone todo saber (incluido el filosófico) en relación con intereses humanos esenciales, y lo hace sobre la base de una ciencia que consiste «en primer lugar» en la crítica, es decir, en la indicación de un «camino», de un procedimiento metódico y de sus límites. La crítica establece las condiciones de esta racionalidad, que empero no se agota en la crítica misma.

Entonces, el camino de la ciencia que la *Arquitectónica* de la *Crítica de la razón pura* nos muestra no se refiere a un saber empírico (a la ciencia en el sentido actual), sino a la determinación de los límites de la razón humana mediante la adopción de una actitud crítica autorreflexiva. El elemento «científico» presente en esto coincide con lo que Kant llama el momento *sistemático*, pues Kant

¹⁹ *Crítica de la razón pura*, A 850, B 878.

²⁰ Ak XXI 6.

²¹ El nexo entre la filosofía, entendida en sentido cósmico, y la sabiduría está expresado claramente tanto en la *Jäsche-Logik* como en la *Warschauer Logik*, donde se habla de «doctrina de la sabiduría» (cfr. Ak IX 24; I. Kant, *Logik-Vorlesung. Unveröffentlichte Nachschriften. 2. Logik Hechsel; Warschauer Logik*, ed. T. Pinder, Meiner, Hamburgo, 1998, p. 520); véase también *Logik Hechsel* (*ibid.*, p. 292), *Wiener Logik* (Ak XXIV 798) y *Logik Dohna-Wundlacken* (Ak XXIV 698).

²² Ak VI 375.

ve en el sistema (en la unidad orgánica de un saber referida a un fin) el signo distintivo de la auténtica científicidad en la filosofía. Este elemento sistemático no es un fin, sino el presupuesto del despliegue de una racionalidad que pueda desembocar en la sabiduría.

Lo que Kant denomina en la *Arquitectónica* «los fines esenciales de la razón humana» se puede entender también con el término «la destinación del hombre». Los fines esenciales son los que pertenecen necesariamente al «fin final [*Endzweck*]» como *medios* de éste.²³ La concepción kantiana del «fin final» es muy peculiar. Tanto el «fin último [*letzter Zweck*] de la naturaleza», que consiste en la producción de cultura, como el «fin final de la Creación» son concebidos y estudiados ante todo de una manera *puramente formal*. La «cultura» es el proceso de «producción de la aptitud ... para cualquier fin», con otras palabras: condición «formal, subjetiva» de la posición de los fines en general.²⁴ Pero ésta es concebible como fin último de la naturaleza sólo de un modo *condicionado*, dice Kant, sólo en la medida en que el ente cultural, el hombre, se vuelve capaz de darse una referencia a fines (*Zweckbeziehung*) que se baste a sí misma, que no se refiera a fines ulteriores: un fin final, un *Endzweck*. Dicho de otra manera: el hombre es el fin de la naturaleza sólo porque es el ente que en la naturaleza *puede* interpretar la tarea de dar fines, y además sólo *si* consigue interpretar plenamente esta tarea, moviéndose en el horizonte de un fin que no tenga necesidad de fundaciones extrínsecas, ni en la naturaleza ni en un Dios.

La asunción y el desarrollo de esta tarea presuponen unas condiciones materiales que hay que realizar históricamente: en particular, la «sociedad civil» (que es la organización de las relaciones entre los hombres en un todo en el que un poder legítimo se opone a la lesión recíproca de las libertades que entren en conflicto) y el «todo cosmpolita» (que es un sistema de los Estados que impide que éstos se dañen unos a otros).²⁵ La racionalidad formal, en el sentido de prescindir de todo contenido determinado (hoy diríamos: de todo proyecto «ideológico»), que toma sus propios fines sólo de lo que surge de la lógica interna de su propio funcionamiento, acaba por poner y reconocer (y por tanto pretender) unas condiciones también históricas y fácticas de su propio ejercicio.

No debemos pasar por alto (y en mi opinión es un elemento central de la racionalidad ilustrada que Kant delinea) que el fin final en tanto que tal es concebido de una manera completamente formal. El fin final es el hombre en tanto que ente racional y *moral*, es decir, en tanto que principio o «lugar», por decirlo así, de una posición de fines válida universalmente.²⁶ El núcleo vinculante de una concep-

²³ *Crítica de la razón pura*, A 840, B 868.

²⁴ *Crítica del Juicio*, Ak V 431.

²⁵ *Crítica del Juicio*, Ak V 432-433.

²⁶ Véase, por ejemplo, *Crítica del Juicio*, § 84, Ak V 435-436: «Del hombre (y de cualquier otro ser racional en el mundo), en tanto que ser moral, no se puede preguntar para qué (*quem in finem*) existe. Su existencia tiene el fin supremo en sí misma, y a él puede el hombre someter toda la naturaleza en la medida en que sea capaz, o al menos no debe someterse a ninguna influencia de la naturaleza que vaya contra

ción teleológica, finalista, de la razón (como la kantiana), lo que le permite «pretender» la realización de condiciones, convertirse en un *proyecto histórico*, es la pura *posibilidad formal de una donación (libre) de sentido*, como el último horizonte intocable en que toda actuación humana se mueve y se debe mover (y se debe poder mover históricamente). No se identifica así ningún proyecto peculiar de sentido, no se prescribe así ninguna sabiduría particular de vida: lo que una razón ilustrada puede y debe pretender es que subsista la posibilidad del libre proyecto del sentido de la actuación. Y esta posibilidad, dentro de una concepción de la razón esencialmente procedimental y no autoritaria (basada no en axiomas, sino en la lógica interna del proceso racional), está presente en todo ser racional con los mismos derechos (por decirlo así), y por eso hace de todo ser de ese tipo «un fin en sí mismo», según una fórmula kantiana que se malinterpreta a menudo. Mientras que a la racionalidad ilustrada se le reprocha a menudo su carácter sólo instrumental, en Kant el horizonte de todo uso instrumental de la razón, del entendimiento técnico calculador, es la subsistencia (que no se puede funcionalizar ulteriormente y que en este sentido es el fin último) de posibilidades libres de sentido. Lo que va más allá de este horizonte (por ejemplo, una teología moral no formal que establezca postulados, como veremos más adelante) está asegurado en su *posibilidad*, pero no pertenece al horizonte de una racionalidad compartida intersubjetivamente. Mucho menos puede pertenecerle una racionalidad mutilada, meramente técnica, que (por usar una bella expresión de Kant) es «un entendimiento técnico (*Kunstverstand*) para fines diversos, pero no una sabiduría para un fin final».²⁷

Toda forma meramente instrumental del saber está representada por Kant en la figura del «técnico de la razón», al que en el lenguaje de hoy podemos llamar un representante de la racionalidad técnico-funcional. El hecho de que esta forma instrumental de racionalidad, que para Kant también se puede expresar en la forma de un sistema filosófico elaborado lógicamente (la filosofía según su concepto escolar), no represente lo esencial de la versión kantiana del proyecto ilustrado puede parecer evidente después de todo lo que he dicho y hace surgir la cuestión (que considero legítima) de por qué a Kant se le han exigido responsabilidades por una forma de racionalidad ilustrada que nunca propugnó.²⁸

él. Mientras que las cosas del mundo, en tanto que seres dependientes por cuanto respecta a su existencia, precisan de una causa suprema que actúe de acuerdo con fines, el hombre es el fin final de la Creación; [...] y sólo en el hombre, pero sólo en tanto que sujeto de la moralidad, se encuentra la legislación incondicionada por cuanto respecta a los fines, que es lo único que le hace capaz de ser un fin final al que toda la naturaleza está subordinada teleológicamente» (cursiva mía). La limitación introducida con las palabras «al menos» deja claro que para Kant la independencia de la posición humana de los fines respecto de la naturaleza constituye lo esencial de lo que identifica al fin final como tal. La cuestión de la conexión *positiva* entre naturaleza y libertad, que para Kant es central, representa una tarea diferente y ulterior.

²⁷ *Crítica del Juicio*, § 85, Ak V 441.

²⁸ «La ciencia no tiene consciencia de sí misma, es una herramienta. Pero la Ilustración es una filosofía que equipara la verdad al sistema científico. El intento de fundamentar esta identidad, que Kant todavía llevó a cabo desde una intención filosófica, condujo a conceptos que no tienen sentido desde el punto de

En el significativo e interesante bosquejo para el llamado *Jachmannsprospekt*, el breve prólogo de Kant al libro de Reinhold Bernhard Jachmann *Examen de la filosofía kantiana en relación con la semejanza que se le atribuye con el misticismo puro*,²⁹ bosquejo que Dieter Henrich publicó en 1966,³⁰ la filosofía (en tanto que doctrina de la sabiduría) está sustraída a ese dominio «técnico-práctico» al que el saber filosófico puede pertenecer si es instrumento de otro: a la esfera en que toda «habilidad» —como escribe Kant— tiene «su precio» y «puede ser intercambiada como cualquier otro trabajo o mercancía».³¹ Esta racionalidad dependiente de fines prefijados, en última instancia económica, corresponde a ese ámbito que en el artículo sobre la Ilustración de 1784 Kant concibe como el campo del uso «privado» de la razón. A este uso se contrapone la filosofía en el sentido auténtico de la palabra, como —escribe Kant— «doctrina del fin final de la razón humana», la cual posee un «valor incondicionado» que se expresa en la sabiduría como precepto de tender «al menos» hacia ese fin.³² A su vez, esta sabiduría «de abajo hacia arriba» que Kant contrapone en este texto a la mística, la cual pretende proceder «del cielo a la Tierra», es identificable con la autonomía, con lo que está incluido en la exhortación a pensar por sí mismo, que todavía tenemos que entender correctamente. El carácter esencialmente formal del fin final es confirmado aquí por la lacónica enunciación según la cual la razón práctica es «su propio fin final». Así pues, el uso público de la razón es (a diferencia del uso privado) el que no depende de ningún fin prefijado, sino que se mueve en el horizonte de la posición libre de fines.

No creo que la alusión a valores y fines absolutos, entendida de la manera que hemos intentado exponer brevemente, pueda contradecir a ese «coraje, convertido en rutina, de mantener una sobriedad imperturbable» que el filósofo alemán Odo Marquard usó en cierta ocasión como definición de una tradición ilustrada liberada de su propia «miseria» e identificada con el «adiós a los principios»,³³ que es algo parecido a la propuesta filosófica italiana del «pensamiento débil». La

vista científico porque no son meras indicaciones para manipulaciones de acuerdo con las reglas del juego. El concepto de que la ciencia se comprenda a sí misma está en contradicción con el propio concepto de ciencia. La obra de Kant trasciende la experiencia en tanto que mero operar, por lo que hoy la Ilustración reniega de él por dogmático siguiendo sus propios principios» (Adorno y Horkheimer, *op. cit.*, p. 92). Aquí se reconoce que la autocomprensión no puede tener lugar dentro de una racionalidad instrumental, pero al mismo tiempo se atribuye a Kant un fin (la fundamentación de la identidad de la ciencia, entendida en sentido técnico, con la verdad) que siempre le fue ajeno.

²⁹ Prüfung der Kantischen Philosophie in Hinsicht auf die ihr beygelegte Ähnlichkeit mit dem reinen Mystizismus. Mit einer Einleitung von Immanuel Kant, Nicolovius, Königsberg, 1800 (reimpresión por R. Thies publicada por Olms, Hildesheim, 1999).

³⁰ D. Henrich, «Zu Kants Begriff der Philosophie. Eine Edition und eine Fragestellung», en: *Kritik und Metaphysik. Studien*, ed. F. Kaulbach y J. Ritter, De Gruyter, Berlín, 1966, pp. 40-59.

³¹ *Ibid.*, p. 42.

³² *Ibid.*

³³ O. Marquard, «Die Erziehung des Menschengeschlechts. Eine Bilanz», en: *Der Traum der Vernunft. Vom Elend der Aufklärung. Eine Veranstaltungsreihe der Akademie der Künste Berlin. Erste Folge*, Luchterhand, Darmstadt, 1985, pp. 125-133.

autonomía no es sólo la «decisión de no ser gobernados»,³⁴ como Michel Foucault ha entendido la noción de «crítica», sino también la necesidad, percibida por la razón como parte de su propia lógica, de contribuir a la institución de las condiciones de una posibilidad compartida universalmente de configurar libremente las propias experiencias de sentido. Este aspecto formal (pero irrenunciable) de la dimensión de los principios es la fuerza propulsora más importante de un proceso (la *Aufklärung*) que, como dice Kant, «es muy fácil *in thesi*, pero *in hypothesi* es una cosa difícil y lenta de ejecutar».³⁵

2. Pensar por sí mismo

La sabiduría, en tanto que forma culminante de la racionalidad crítica, está conectada estrechamente con los conceptos de autonomía y de *Selbstdenken*, el pensar por sí mismo que hemos visto que es central en la definición de Ilustración. Esto es así no sólo porque el «maestro en el ideal», como Kant llama al sabio, encarna simbólicamente (en tanto que legislador de la razón) la autolegislación moral, sino también porque en el pensar por sí mismo se expresa la característica (propia de la razón ilustrada tal como Kant la concibe) de avanzar constantemente más allá de cada una de las formas en que se fija. En efecto, un rasgo esencial del pensar por sí mismo es la idea fundamental de Kant según la cual ya en el concepto escolar de filosofía (y con más razón en el concepto cósmico) está contenida la referencia a una filosofía entendida en sentido objetivo, como «modelo de la valoración de todos los intentos de filosofar» (según se lee en la primera *Crítica*), que en tanto que tal determina el hecho de que filosofar trascienda a toda filosofía realizada históricamente. Esta «idea de una ciencia posible, que nunca está dada en concreto»,³⁶ tiene su fundamento en el carácter sistemático de la filosofía. En relación con este carácter es posible interpretar correctamente el «pensar por sí mismo» en que se basa la Ilustración. Y además también es posible mostrar que esa subsistencia de las posibilidades de sentido de que nos habla el nombre «fin final» representa una racionalidad que no deriva verdades a partir de un fundamento primero, sino que debe desplegarse en lo que Kant llamó una vez el «gran consejo de la razón humana»,³⁷ a través de un proceso de construcción que por principio es accesible a toda persona.

Si analizamos cómo es concebido en la *Crítica del Juicio* el principio de pensar por sí mismo, el resultado es que no puede consistir en un mero proceso de liberación respecto de los tutores externos y de los prejuicios. Aunque en el

³⁴ M. Foucault, «Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)», en: *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, abril-junio 1990, 2, pp. 35-63.

³⁵ *Crítica del Juicio*, Ak V 294.

³⁶ *Crítica de la razón pura*, A 838, B 866.

³⁷ R 2566, Ak XVI 419.

§ 40 de esa obra Kant llame a la Ilustración «lo negativo» de un modo de pensar, esto hay que entenderlo sólo en relación con el «esfuerzo» excesivo ahí descrito de intentar o pretender saber lo que va más allá de las facultades legítimas del entendimiento.³⁸ Por otra parte, Kant afirma también en ese contexto que la máxima de la razón del modo de pensar coherente (formulada con la regla «pensar siempre en consonancia consigo mismo») se puede «alcanzar sólo mediante la conjunción de las dos primeras» máximas,³⁹ es decir: pensar por sí mismo es la máxima del «modo de pensar ampliado», del que hablaremos más adelante.

Se puede dar un sentido a esta tesis, bastante enigmática y no explicitada ulteriormente, si la entendemos referida a un movimiento global del pensamiento que resulta de la lógica de los dos primeros principios, a los que en realidad hay que considerar incapaces de subsistir autónomamente. El principio de pensar por sí mismo, que se opone a «la dirección de otros» («que prometen con mucha confianza poder satisfacer este deseo de saber»),⁴⁰ degenera necesariamente en «egoísmo lógico»⁴¹ si el escepticismo crítico no se dirige (por decirlo así) contra sí mismo, contra «las condiciones subjetivas privadas del juicio»,⁴² que representan tal vez la forma más peligrosa de heteronomía, pues está ocultada por la apariencia de autonomía. Kant siempre fue consciente (sólo lo digo de pasada) de la opacidad de la relación del sujeto consigo mismo, como en el caso casi paradigmático de la *Gesinnung* o disposición moral, que no es precisamente manifiesta al mismo sujeto agente («un impulso secreto del amor a sí mismo», como Kant la llama en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*,⁴³ puede ser secreto, no consciente). Así, pensar por sí mismo no ha de consistir en examinar y rechazar individualmente los contenidos confiados a la tradición,⁴⁴ sino que se puede desplegar en tanto que tal (en tanto que pensar *por sí mismo*) si el camino que lleva a alcanzar un «punto de vista universal» pasa a través del acto de ponerse «en el punto de vista de los otros». Esta «razón participativa»,⁴⁵ como Kant la

³⁸ *Crítica del Juicio*, Ak V 294.

³⁹ *Crítica del Juicio*, Ak V 295.

⁴⁰ *Ibíd.*

⁴¹ Véase, por ejemplo, *Logik Blomberg*, Ak XXIV 151; *Logik Philippi*, Ak XXIV 427. Sobre el «egoísta lógico», cfr. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Ak VII 128. Sobre este tema en conexión con la libertad de prensa, cfr. N. Hinske, «"...warum das gelehrte Volk so dringend nach der Freiheit der Feder schreit". Pluralismus und Publikationsfreiheit im Denken Kants», en: *Meinungsfreiheit. Grundgedanken und Geschichte in Europa und in den USA*, ed. J. Schwartländer y D. Willoweit, Kehl am Rhein y Estrasburgo, 1986, pp. 31-49.

⁴² *Crítica del Juicio*, Ak V 295.

⁴³ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ak IV 406.

⁴⁴ El movimiento de liberación que la *Aufklärung* tiene en común con la *Kultur* contiene también la *Disziplin*, la «liberación de la voluntad respecto del despotismo de los deseos» (*Crítica del Juicio*, Ak V 432), que son considerados posibles fuentes de juicios y opiniones. En este sentido, «disciplina» no significa la opresión de la naturaleza en nosotros (según la interpretación de Horkheimer y Adorno) porque las pulsiones son consideradas «hilos conductores» (y no «cadenas») y la «animalidad en nosotros» no ha de ser ni menospreciada ni lesionada (*ibíd.*).

⁴⁵ R 2564, Ak XVI 418; cfr. R 2566, Ak XVI 419. Cfr. *Logik Philippi*, XXIV 396-397, donde el «entendimiento participativo» es presentado como un deber lógico y moral.

llama, tiene dos lados. Primero, la máxima metodológica que prescribe la confrontación concreta y fáctica con las opiniones de los demás,⁴⁶ cuya posibilidad libre es la condición irrenunciable requerida por ese lado político de la Ilustración que pretende la libertad del «uso público de la razón» (esta pretensión se basa en la segunda máxima, la de la capacidad de juzgar, confirmando que lo esencial del modo de pensar ilustrado no puede consistir en la máxima del entendimiento tomada aisladamente). El segundo lado de la razón participativa está constituido por la operación de la consideración ya no fáctica, sino trascendental, del posible punto de vista de los otros que está presente en las diversas formas de institución de universalidad vinculantes en el discurso científico, ético y también estético.

Hasta qué punto la máxima metódica del control público es constitutiva de la naturaleza de la racionalidad crítica, que en tanto que tal prevé la inclusión no sólo del principio de intersubjetividad, sino también del *otro fáctico*, es confirmado por la afirmación clarísima y radical de Kant en el artículo ya citado *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* según la cual sin la libertad «de comunicar públicamente los pensamientos» desaparecería por completo «también la libertad de pensar».⁴⁷ En la libertad de crítica, dice Kant en consonancia con esta tesis radical ya en la *Crítica de la razón pura*, «se basa incluso la existencia de la razón».⁴⁸

Se anticipa así en principio la «tercera vía» constituida por una razón comunicativa capaz de ir más allá tanto de la tradición como de la pura relación reflexiva consigo mismo. Nos falta comprender cómo el modo de pensar coherente puede dar cuerpo a esa instancia, lo cual equivale a plantear de nuevo la cuestión de qué significa que la máxima de la razón de «pensar siempre en consonancia consigo mismo» sólo se puede realizar mediante la conjunción de las dos primeras máximas, la del entendimiento y la de la capacidad de juzgar.

Hay que anotar ante todo que la explicación del principio «servirse de la propia razón» que Kant da en el artículo *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*

⁴⁶ Cfr. R 2564, 2565, 2566, 2147, 2159, 2161.

⁴⁷ «Ciertamente, se dice que un poder superior está en condiciones de quitarnos la libertad de *hablar* o de *escribir*, pero no la libertad de *pensar*. Ahora bien, ¿cuánto y con qué corrección *pensaríamos* si no pensáramos en comunidad con otros a los que *comunicamos* nuestros pensamientos y que nos comunican los suyos? Así pues, se puede decir que el poder exterior que les quite a las personas la libertad de *comunicar* públicamente sus pensamientos también les quitará la libertad de *pensar*» (Ak VIII 144).

⁴⁸ «En todas sus empresas, la razón ha de someterse a la crítica; y si lesiona la libertad de la misma mediante una prohibición, se lesiona a sí misma y despierta una sospecha perjudicial para ella. Nada es tan importante en relación con el provecho, nada es tan sagrado como para sustraerse a esta investigación examinadora, que no tiene en cuenta el prestigio de la persona. En esta libertad se basa incluso la existencia de la razón, que no tiene un prestigio dictatorial, sino que su sentencia no es otra cosa que la adhesión de los ciudadanos libres, cada uno de los cuales ha de poder manifestar sin reservas sus reparos o incluso su veto» (*Crítica de la razón pura*, A 738, B 766). O. Höffe («Eine republikanische Vernunft. Zur Kritik des Solipsismus-Vorwurfs», en: *Kant in der Diskussion der Moderne*, ed. G. Schönrich y Y. Kato, Suhrkamp, Fráncfort, 1996, pp. 396-407) se refiere a este pasaje para subrayar la «democratización también de la razón teórica» en Kant, dentro de su operación más general de refutar el reproche de solipsismo que se ha planteado contra Kant.

supera de golpe (pero tácitamente) la aparente distancia entre las máximas primera y tercera. El principio de pensar por sí mismo, dice Kant, «consiste simplemente en preguntarse, ante todo lo que uno ha de aceptar, si uno considera factible convertir en principio general de su uso de la razón al fundamento por el que ha aceptado algo o incluso a la regla que se sigue de lo que ha aceptado».⁴⁹ Con otras palabras: «pensar por sí mismo» consiste en investigar los fundamentos (incluidos los implícitos) por los que he aceptado algo teniendo en cuenta la posibilidad de generalizar esos fundamentos como principios globales del ejercicio efectivo de la propia razón. Esto significa que los fundamentos ocasionales, no transparentes en sus consecuencias y en su alcance, han de poder «resistir» la prueba a que se les somete al pensarlos como posibles instancias de dirección de una conducta *entera* de pensamiento y de vida. La máxima del modo de pensar coherente es, por tanto, la simple radicalización (con la consideración ya no puntual, sino global, del funcionamiento del pensamiento) del pensar por sí mismo. Si esta operación de extensión-generalización del uso de la *propia* razón se extiende al «exterior» e incluye la razón de los demás (mediante el momento participativo-comunicativo de la razón), las tres máximas actúan en unidad. A esta unión alude significativamente un apunte tardío de Kant que dice lo siguiente: «Así pues, toda Ilustración se basa (primero) en la elección por uno mismo de los principios, (segundo) en la universalidad exterior de los mismos y (tercero) en su permanencia».⁵⁰ Está claro que por «permanencia» se entiende la subsistencia y la actuación sin fracturas en un movimiento global de pensamiento: el modo de pensar «coherente». En un apunte breve y sintético, Kant atribuye *los tres* momentos (del entendimiento, de la capacidad de juzgar y de la razón) a la noción de Ilustración como sus fundamentos. Así, no es una casualidad (para enlazar de nuevo con la traducción tardía del *sapere aude* por la que hemos comenzado nuestro recorrido) que en la *Antropología desde el punto de vista pragmático* las tres máximas que hemos considerado sean presentadas como máximas que «conducen» a la sabiduría, es decir, que están contenidas en el «precepto de llegar ahí».⁵¹ La sabiduría misma es vista, en consonancia con la definición de Ilustración, como algo que «ni siquiera en el menor grado» puede ser «infundido» por otra persona, sino que cada cual «ha de hacerla surgir de sí mismo».⁵²

⁴⁹ Ak VIII 146-147. O. O'Neill («Kant's Conception of Public Reason», en: *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des 9. Internationalen Kant-Kongresses. 26. bis 31. März 2000 in Berlin*, ed. V. Gerhardt, R. Horstmann y R. Schumacher, De Gruyter, Berlín, 2001, vol. 1, pp. 35-47) utiliza una traducción de este pasaje que, al hablar de «*the use of reason*», pasa por alto el hecho de que Kant se está refiriendo a «*seines Vernunftgebrauchs*», por lo que entiende estas palabras en dirección a una universalidad *intersubjetiva*.

⁵⁰ R 454 (1785-1788), Ak XV 187. «En el primer caso, se dice que uno está simplemente ilustrado» (*ibíd.*): aquí, la palabra «*simplemente*» (*blos*) indica la unilateralidad y provisionalidad de esta caracterización.

⁵¹ Ak VII 200.

⁵² *Ibíd.*

El pensar por sí mismo que caracteriza al modelo de Ilustración propuesto por Kant es, pese a las apariencias, una racionalidad en contexto: no procede en dependencia de determinados principios, establecidos preliminarmente como autoridad y dotados de un contenido definido (como ha mostrado muy bien Onora O'Neill),⁵³ sino en el horizonte de contextos globales que siguen configurándose ulteriormente gracias a una totalidad proyectada, pero no cerrada. En las lecciones de antropología denominadas *Anthropologievorlesung* Busolt, la máxima de pensar de modo coherente es identificada con tomar en consideración el hecho de que «un elemento siempre está en conexión con otro y en acuerdo recíproco».⁵⁴ Esta máxima requiere ante todo la institución de nexos y la consideración unitaria de los mismos. Esta última representa una tarea, como se dice también en este texto, que «requiere una atención extraordinaria» y además «la experiencia para valorar exactamente la interconexión». La consonancia consigo mismo evocada en la tercera máxima, que también ha sido malentendida por Horkheimer y Adorno como instancia de coherencia formal,⁵⁵ alude más bien a la función que desempeñan las ideas como totalidades presupuestas en el despliegue de la racionalidad, y esto también cuando ellas no son plenamente transparentes, sino que (por usar las palabras de Kant) son «como un germen en el que se esconden, todavía sin desarrollar y apenas reconocibles».⁵⁶ Kant es consciente del hecho de que la dinámica de totalidad presupuesta y de su desarrollo parcial (que es constitutiva de la razón) necesita los dos movimientos que hemos puesto de manifiesto: cuestionar críticamente los contenidos de la tradición y examinar intersubjetivamente los resultados obtenidos.

La filosofía, como idea objetiva «de una ciencia posible», puede convertirse en una instancia de examen y orientación si se ocupa sin reducciones de los intereses de la humanidad que se dirigen a visiones globales y al mismo tiempo pone críticamente límites al «deseo de saber» que la tradición y los numerosos «tutores» que se ofrecen al hombre pretenden satisfacer demasiado fácilmente. Aun sin pensar en el último Kant, que de una manera un poco paradójica creyó poder derivar de la dimensión sistemática de la razón filosófica unos contenidos peculiares,

⁵³ Cfr. O. O'Neill, «Aufgeklärte Vernunft. Über Kants Anti-Rationalismus», en: *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, ed. K.-O. Apel y M. Kettner, Suhrkamp, Fráncfort, 1996, pp. 206-226; «Kant's Conception of Public Reason», *cit.* Sin embargo, O'Neill no tiene en cuenta la función que la concepción del sistema y, por tanto, las ideas desempeñan en la autonomía de la razón: «*The only authority we are left with [...] is that of making the principles of our thinking and acting lawlike, in the sense that we can choose to think and act on principles which could be principles for all (members of a plurality)*» (p. 45). Esto corresponde a las dos primeras máximas, pero deja fuera de juego a la tercera máxima y, sobre todo, a la noción de una razón que es un fin en sí mismo.

⁵⁴ Ak XXV 1482 (invierno de 1788/89).

⁵⁵ «Para la Ilustración, pensar es establecer un orden unitario, científico, y derivar el conocimiento de los hechos a partir de principios, ya sean entendidos éstos como axiomas arbitrarios, ideas innatas o abstracciones supremas. Las leyes lógicas producen las relaciones más generales dentro del orden, las definen. La unidad se encuentra en la unanimidad. El principio de no contradicción es el sistema *in nuce*» (M. Horkheimer y Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, p. 88).

⁵⁶ *Crítica de la razón pura*, A 834, B 862.

podemos recordar aquí el perfil de una racionalidad que en virtud de la referencia constante a la dimensión de lo no funcional y no funcionalizable y de la consideración (controlada críticamente) de las pretensiones totalizadoras de la razón intenta superar todo lo que subsiste sólo fácticamente. Esto no sucede mediante la mera coherencia de una razón que se sobrevalora hasta desembocar en la «idolatría de la razón»,⁵⁷ sino mediante el movimiento doble de independencia subjetiva respecto de la tradición y entendimiento intersubjetivo, orientados ambos hacia las preguntas últimas de una humanidad interesada en un sentido unitario de lo real. Aquí, la tarea de la razón ilustrada no es llenar de respuestas el horizonte de posibilidad del sentido que nos interesa a todos, sino conservarlo como la forma, como el espacio libre para experiencias individuales de sentido.

3. Religión

Lo que acabamos de decir plantea el problema de la relación no con las cuestiones metafísicas en general, sino con la función que el propio Kant atribuía a al menos dos elementos de la vieja *metaphysica specialis*: a las nociones de alma y de Dios. En algunos momentos, estas dos nociones parecen asumir la función de garantes de un sentido unitario, en una metafísica completamente renovada y fundada en la razón práctica, pero que intenta cerrar de algún modo (y de un modo, repito, completamente peculiar y cuyo carácter novedoso no debemos olvidar) parte del espacio de las preguntas en favor de respuestas definidas. A este respecto, pienso que el modo en que Kant lleva a cabo una parte de su proyecto de racionalidad ilustrada presenta unos límites que reclaman una «corrección» (tal vez no central, pero importante) de los contornos de la racionalidad tal como Kant los traza. Es un tema que merecería mucho más espacio, pero que aquí no puedo dejar de mencionar brevemente para evitar malentendidos sobre el sentido todavía actual del proyecto kantiano de razón ilustrada.

La filosofía crítica establece en sus diversos ámbitos formas de discurso independientes, dotada cada una de su propia lógica interna, por lo que no se mezclan entre sí, sino que cada una define un dominio determinado y peculiar de la experiencia humana. Distinguir los diversos «juegos lingüísticos» e indicar sus límites es una tarea central de la perspectiva crítica y una exigencia irrenunciable de la razón ilustrada. Hay condiciones que determinan respectivamente el conocimiento científico, la experiencia estética y la orientación ética como posibilidades humanas compartibles y, en principio, universales. Una vez reconocidas como tales, esas condiciones confirman en el plano teórico esa «peculiar diferenciación de las esferas de valor»⁵⁸ que Max Weber ha descrito como rasgo distintivo de la

⁵⁷ Cfr. J. Habermas, *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*, Suhrkamp, Fráncfort, 2003, p. 181.

⁵⁸ Cfr. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Fráncfort, 1986, p. 137.

modernidad. Para el proyecto ilustrado, la diferenciación crítica de ámbitos de validez es mucho más esencial (y también esto es una contribución decisiva de Kant al desarrollo de un modelo maduro de Ilustración) que la mera contraposición entre razón y superstición. No la exaltación de la razón *tout court*, sino la indicación de las razones de las diversas lógicas de discurso, entrecruzables pero no superponibles, con sus respectivos límites, es la contribución clarificadora que una racionalidad ilustrada debe ofrecer a lo que se puede llamar la «reorganización de la cultura», salvaguardando las formas de experiencia no racional. Una razón monológica es más bien un obstáculo para la Ilustración, pues a fin de cuentas favorece la producción o la perduración de una Babel de incomprensión entre discursos, como la que Kant creyó reconocer en la situación de la metafísica antes de la intervención de su crítica. Cuando los discursos científico, ético, jurídico, religioso y estético pretenden moverse en terrenos iguales y con lógicas iguales, nacen la opacidad y la incomprensión. Naturalmente, se puede discutir el modo en que Kant estableció las condiciones de las diversas formas de discurso, y sin embargo todavía me parece defendible la idea de que las formas de experiencia poseen modos de universalidad diferentes, pero válidos respectivamente. En tanto que instancias intersubjetivas, accesibles para todo el mundo, estas condiciones de validez también sirven de piedra de toque de los contenidos de la tradición, de medios legítimos y tal vez indispensables de la Ilustración.

La Ilustración es para Kant también, pero no en primer lugar, liberación respecto de los tutores en asuntos religiosos. A su vez, el discurso religioso está liberado en Kant de la amenaza que constituye el saber (no hace falta recordar la famosa frase «tuve que eliminar el saber para dejar sitio a la fe» del *Prólogo* a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*),⁵⁹ pero al mismo tiempo se le exige que deje de plantear pretensiones dogmáticas. El lenguaje religioso ya no se puede considerar el lenguaje de un saber. No se puede pasar por alto la naturaleza completamente peculiar que las ideas religiosas (en la forma que Kant les da mediante la doctrina de los postulados de la razón práctica) asumen en el contexto del pensamiento kantiano: dejan de ser afirmaciones sobre entes suprasensibles (que se atribuyen una verdad comparable a la de cualquier otra aserción) y se convierten en ideas orientadoras para la actuación humana y para la dimensión de «esperanza» que su sentido realizado parece implicar. Kant intenta muchas veces describir este carácter separando del saber a los postulados que asumen la existencia de Dios y del alma, pero intentando integrarlos en una dimensión de algún modo «teórica». Por ejemplo, Kant escribe que «la palabra *fe* se refiere sólo a la *guía* que una idea me ofrece y a la influencia subjetiva sobre el fomento de mis acciones racionales, lo cual me liga a esa idea aunque yo no esté en condiciones de explicarla desde una perspectiva especulativa».⁶⁰

⁵⁹ *Crítica de la razón pura*, B XXIX.

⁶⁰ *Crítica de la razón pura*, A 827, B 855.

Pese a estas cautelas y a la transformación de los objetos suprasensibles en meros principios de orientación, la crítica kantiana de la religión parece detenerse aquí a medio camino. La doctrina de los postulados representa el intento (que probablemente Kant consideraba no exitoso o no conducido de una manera suficientemente ambiciosa, como demuestran los tardíos intentos de desarrollo de estos temas en el *Opus postumum*) de derivar de formas de la razón y en particular de su sistematicidad unos contenidos, aunque sean de naturaleza muy particular.⁶¹ Kant habla en general de «ciertas posiciones teóricas» (en el sentido del concepto ontológico de *positio*, de posición de existencia) que se pueden alcanzar por el camino de la primacía de la razón práctica. De este modo, la fe racional no se limita a indicar unas dimensiones necesarias de la búsqueda del sentido ligadas a la exigencia de un sentido realizado para la actuación mundana, sino que se convierte en una «traducción secularizada» (por usar una expresión de Habermas),⁶² pero en realidad secularizada sólo a medias, de contenidos de fe positivos, históricos. Al nivel de una crítica ilustrada que permite (debe permitir) considerar toda experiencia religiosa como una posibilidad de igual categoría sólo se puede colocar una formalización ulterior de los postulados de acuerdo con la cual éstos consisten simplemente en la exigencia de que el ejercicio concreto de una actitud moral implique algún tipo de confrontación conceptual con las dimensiones representadas por la mortalidad y por el curso fáctico de las cosas en el mundo (las dos fuentes de tensión espiritual que la asunción kantiana de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios como garantes de un destino sensato del mundo quería resolver y que siguen representando dimensiones que plantean cuestiones absolutas a todo sujeto agente). La razón debe reconocer la posibilidad y la necesidad de una confrontación positiva con lo que es radicalmente contingente y que, como ha escrito Hermann Lübbe, «no es por principio integrable en el sentido de la actuación»,⁶³ con lo que se escapa a lo que una conducta racional puede pretender comprender y dominar. Sin embargo, la razón no tiene la capacidad de superar mediante «ciertas posiciones teóricas» esta contingencia que trasciende el sentido de la actuación, de hacerlo de una manera vinculante

⁶¹ Una interpretación profundizada y un desarrollo del planteamiento kantiano en dirección a una «doctrina ampliada de los postulados» se encuentra en R. Langthaler, *Kants Ethik als «System der Zwecke»*, De Gruyter, Berlín y Nueva York, 1991.

⁶² J. Habermas, «Glauben und Wissen», en: id., *Zeitdiagnosen*.

⁶³ H. Lübbe, «Religion nach der Aufklärung», en: id., *Philosophie nach der Aufklärung*, Düsseldorf y Viena, 1980, p. 79. Lübbe ve en la definición de la religión como «praxis para hacer frente a la contingencia» una referencia a esa función de la religión que es «resistente tanto a la Ilustración como a la secularización» (p. 72). La contingencia específica de la religión sería la que no es integrable *por principio* en el sentido de la actuación: por ejemplo, nuestra existencia, la existencia del mundo, etc. Sin embargo, Lübbe no propone una solución completamente convincente a la cuestión que surge de las pretensiones de verdad de la religión. De una religión abierta a las instancias ilustradas tal vez se pueda esperar una mayor sensibilidad para las peculiaridades del lenguaje religioso que le impida entenderse como un «afirmar» (cfr. p. 83). Aquí, el vínculo que Kant establece entre el lenguaje religioso y el lenguaje moral todavía puede dar indicaciones útiles.

intersubjetivamente: por eso, ha de dejar esta tarea, mediante un paso ulterior hacia la formalización, al «vivir por sí mismo», al *Selbstleben* de cada individuo.⁶⁴

El propio Kant se mueve en ocasiones en esta dirección, pero de manera irresuelta. Esto sucede, por ejemplo, donde (en la *Crítica de la razón pura*) concibe la certeza moral que conduce a la afirmación de la existencia de Dios como algo que sólo se puede declinar en «primera persona»: la formulación correcta para la lógica de esa fe sería «yo tengo la certeza moral» y no «es moralmente cierto».⁶⁵ Por tanto, esa fe no alcanzaría el status de comunicabilidad universal.⁶⁶ A diferencia de la ley moral, la fe moral sólo parece posible y sensata en conexión con el «acto» moral efectivo, personal.⁶⁷ Tiene su lugar en lo que Kant llama el hombre «según las leyes morales» (el que actúa sobre la base de ellas) y no en el hombre «bajo las leyes morales»⁶⁸ (el que está vinculado por principio a ellas), el cual sólo se puede describir (con una «descripción» que asume fuerza normativa)⁶⁹ por la filosofía crítica en su estructura universalmente vinculante.⁷⁰ Una convicción adquirida sobre una base moral no es comunicable, por lo que es entendida como «la condición de un propósito objetivamente necesario» y «presupone la disposición [*Gesinnung*] moral».⁷¹ Si tomamos en serio este status de la fe moral, en el

⁶⁴ En un estudio más amplio (*Religion nach der Aufklärung*, Styria, Graz, 1986), Lübbe discute de nuevo y desde una perspectiva muy interesante (en la que aquí no podemos detenernos todo lo que merecería) la «cuestión de la verdad» de la religión (cfr. en particular pp. 240 y ss.). Sólo puedo anotar que lo que Lübbe propone como criterio de diferenciación entre religión y superstición (que es la medida en que «la orientación religiosa» es «útil a la vida», es decir, si esa orientación «nos vuelve aptos para una vida buena o no»; p. 251) se puede poner en relación con una interpretación «moral» de la religión en sentido kantiano, la cual puede atribuirse una capacidad de orientación subjetiva con más razón que la verdad de «contenidos confesionales formulados mediante proposiciones» (p. 251).

⁶⁵ *Crítica de la razón pura*, A 829, B 857.

⁶⁶ *Crítica de la razón pura*, A 823, B 851. Cfr. ya por ejemplo la R 2459, Ak XVI 378: «Crear es una convicción suficiente subjetivamente, pero no por razones lógicas objetivas, por lo que no se puede comunicar universalmente». R 2461: «La fe es un tomar-por-verdadero a partir de razones suficientes interiormente, pero no exteriormente» (Ak XVI 380). Cfr. también formulaciones más maduras, como R 2486: «Un tomar-por-verdadero a partir de razones meramente subjetivas es persuasión. A partir de razones objetivas y subjetivas, si bien aquéllas no son suficientes sin éstas, es fe» (XVI 389). Véase también la R 2488: «La fe es una convicción que no es comunicable (debido a las razones subjetivas)» (XVI 391).

⁶⁷ Se podría decir: como un momento de la sabiduría, entendida como autonomía realizada, que va más allá de toda doctrina.

⁶⁸ *Crítica del Juicio*, § 87, Ak V 448.

⁶⁹ Cfr. S. Bacin, *Il senso dell'etica. Kant e la costruzione di una teoria morale*, tesis doctoral, Scuola Normale Superiore di Pisa, 2004.

⁷⁰ R 2627 (Ak XVI 442): «Lo que es cierto bajo el presupuesto de buenas convicciones morales es cierto moralmente; de ahí que sólo sea suficiente subjetivamente y no para todo ser con entendimiento. Así que debo decir: *Tengo la certeza moral*»; R 2631: «Sólo se puede decir: *Tengo la certeza moral*; pues la certeza moral expresa simplemente que el juicio es de conciencia» (XVI 443).

⁷¹ R 2492, Ak XVI 393 (cursiva mía): «El tomar-por-verdadero suficiente subjetivamente lo es o en absoluto o hasta ahora (suficiente de acuerdo con lo que sé). Lo segundo concierne a la fe histórica; lo primero, a la fe moral. ¿Cómo puedo saber si siempre será suficiente? Porque es la condición de un propósito necesario objetivamente. ¿A qué se debe que no pueda comunicar esta convicción? A que presupone la disposición moral» (Ak XVI 392-393).

nivel filosófico-transcendental no podremos afirmar sino la *posibilidad* de esta actitud de fe, iluminando sus razones profundas, sin poder *anticipar* sus contenidos concretos con una pretensión vinculante universalmente.

La formalización ulterior de la razón que se consumaría así no se traduciría en una «renuncia al sentido»,⁷² como han escrito Horkheimer y Adorno, sino en la apertura del espacio libre y pacífico de la búsqueda humana del sentido.

⁷² *Dialektik der Aufklärung*, p. 100.