

El disenso como derecho originario de la Humanidad en Kant

Eugenio MOYA

Universidad de Murcia

En 1978, ante la Sociedad Francesa de Filosofía, Foucault se hacía cargo de lo que él llama en la conferencia “*el lugar de toda filosofía posible*”: la actitud crítica¹. Su reflexión se centró en lo que entiende como una cierta manera de pensar y actuar que acontece en Occidente moderno, a partir de los siglos XV-XVI, muy ligada y en oposición al proceso de *gubernamentalización*. En efecto, si a partir del siglo XV se puede decir que ha habido una verdadera explosión del arte de gobernar a los hombres, su cuerpo, la familia, las ciudades, los Estados y hasta el propio espíritu, multiplicándose todas las *technai* políticas, enfrente y como contrapartida, o más bien como compañera y adversaria a esas artes de gobernar, emerge la actitud crítica, una manera de desconfiar de aquéllas, de recusarlas, de limitarlas, de encontrarles una justa medida, de transformarlas, de desplazarlas; una actitud moral y política, una manera de pensar, etc., que Foucault llama “*el arte de no ser gobernado de tal manera*”, el *arte de la inservidumbre voluntaria*, el de la *indocilidad reflexiva*. Es, en todo caso, el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder, y al poder acerca de sus discursos de verdad.

Foucault destaca que su definición no es muy diferente de la que Kant daba de *Aufklärung*. No así de “crítica”. Y es que Kant, para Foucault, restringió la idea de crítica al conocimiento y sus límites.

¹ Foucault, Michel, “Qu’est-ce que la critique? Critique et Aufklärung”, *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 84/2 (1990) 35-63.

¿Es certero el juicio de Foucault? Para evaluarlo, hay que tener en cuenta dos aspectos. Primero, Kant es pionero en tomar conciencia de la verdad como problema; de hecho, su trascendentalismo le hace transitar desde la verdad como correspondencia a la verdad como *consensus gentium*. Segundo: el filósofo alemán es consciente de que el logro de la verdad epistémica presupone siempre un espacio público y libre. O sea, la verdad no es impolítica.

La verdad como problema

En la Lógica trascendental de la *Crítica de la razón pura* (A 58-59 / B 82-83) Kant aborda el problema de la verdad. Reconoce que ofrecer una definición nominal de la misma como *correspondencia* entre mente y realidad aporta bastante poco hasta que no definamos previamente los dos términos que hacen posible la supuesta adecuación. Es consciente de que su trascendentalismo le conduce a una modificación nada desdeñable de la idea de *adaequatio*, pues si el objeto del conocimiento es, en parte, un constructo de los esquemas formales del sujeto, la adecuación entre la mente y la cosa hay que entenderla como la conformidad o concordancia de aquello que se conoce (el objeto fenoménico) con las condiciones aprióricas de la mente (intuiciones y conceptos puros) que hacen todo conocimiento posible.

En todo caso, como llega a la conclusión de que la verdad no se decide nunca fuera del ámbito del sujeto (trascendental), plantea al final de la *Crítica de la razón pura* (A 820-821 / B 848-849) y en el § 40 de la *Crítica del Juicio* una idea que va aparecer también en el campo de la moralidad: *un juicio es verdadero de un modo objetivo cuando “es válido para todo ser que posea razón”*, o sea, si es capaz de provocar el asentimiento potencial de todos los otros, una fórmula que anticipa la tesis de Peirce de que la verdad es la opinión destinada a ser el punto de coincidencia final (*ultimate opinion*) de todos los que investigan.

Verdad y esfera pública

El principio de universalización asume el papel de criterio para medir la verdad de nuestras creencias o la bondad de nuestras máximas morales. Es el *nosotros* (incluso como especie biológica) y no el *yo* donde en último término se decide la verdad. Por eso, las reivindicaciones de verdad o justicia necesitan siempre para ser satisfechas de un espacio público y libre. Y es que, como para Foucault, la crítica supone también, para Kant, no tomar como verdadero lo que una autoridad nos dice que es verdad, o por lo menos no aceptarlo si uno mismo no considera como buenas las razones que se dan para ello. En el opúsculo *En torno al tópico: tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica*, defiende que los súbditos han de poder presentar públicamente su opinión sobre las leyes del gobierno, “pues admitir que el gobernante supremo ni siquiera puede equivocarse o ignorar alguna cosa sería imaginarlo sobrehumano, dotado de inspiración celestial”².

² Kant, Immanuel, AA.. VIII, 304 (*Teoría y práctica*, ed. de Rodríguez Aramayo et al., Tecnos, Madrid, 2006, p. 46). Las obras originales de Kant se citarán según la edición de la Academia (Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, vols. I-XXII: Preussische Akademie der Wissenschaften, vol. XXIII: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, vols. XXIV-: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, 1900-). La única excepción a esta norma es la *Crítica de la razón pura*, que, según lo usual, se citará con las letras A y/o B (según se trate de la primera o segunda edición) y el número de la página correspondiente.

En el mismo sentido, en una célebre nota que aparece en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* escribe que

Nuestra época es, de modo especial, la de la crítica. Todo ha de someterse a ella. Pero la religión y la legislación pretenden de ordinario escapar a la misma. La primera a causa de su santidad y la segunda a causa de su majestad. Sin embargo, al hacerlo, despiertan contra sí mismas sospechas justificadas y no pueden exigir un respeto sincero, respeto que la razón sólo concede a lo que es capaz de resistir un examen público y libre.

No es una reflexión puntual del prólogo. De hecho, en la Doctrina trascendental del método manifiesta:

También forma parte de esta libertad el exponer a pública consideración los propios pensamientos y las dudas que no es capaz de resolver uno mismo, sin por ello ser tachado de alborotador o de ciudadano peligroso. Esto entra ya en el derecho originario de la razón humana, la cual no reconoce más juez que la misma razón humana común, donde todos tienen voz. Como todo perfeccionamiento del que nuestro estado sea capaz tiene que derivar de esa voz, tal derecho es sagrado e irrestringible³.

Subrayo la expresión kantiana: *existe un derecho originario de todos participar con su voz (o pluma) a la razón humana común*. La libertad de palabra y con ella el disenso son, por ello, constitutivos de la Humanidad. Exigencias del propio derecho natural.

Las distancias entre el criticismo kantiano y el foucaultiano resultan finalmente muy cortas. Y es que en ambos –lo mismo que sucede con Apel, Habermas o Rawls, todos de fuerte filiación kantiana– la *voluntad de razón* es siempre el compromiso de remover todas las coacciones externas e internas que impiden la formación libre de la opinión y el ejercicio efectivo de la crítica. Como sostuvo Arendt⁴, el pensar, aunque sea hecho en soledad total, supone la existencia de otros sujetos que, vía la imaginación, se hacen presentes con sus puntos de vista; todos los cuales son cotejados y contrastados con el propio.

Latour comenta en *La esperanza de Pandora* que los griegos inventaron la democracia y la demostración, pero fueron incapaces de hacer composibles una y otra⁵. Por eso, la primera tentativa de Platón fue presentar a la filosofía (también podríamos decir a la ciencia – en el fondo, a la verdad) *como sustitutivo de la política*. Sólo quienes con ocasión del hábil manejo de las letras y los números son capaces de salir de la caverna disfrutan de lo eterno, oyen y ven lo ideal, saben, conocen la verdad, pueden y deben gobernar⁶.

Con la mayoría, escribía Platón, ni tan siquiera hablo (*Gorgias*, 473c-474a). Hay que obedecer al que sabe (*Apología* 29b; *Critón* 44 c-d; *Eutidemo* 6e; *Teetetos* 179a). En el individuo democrático el alma, que no conoce la jerarquía de la razón, los deseos y apetitos crecen sin medida (*República*, 559c-e). Además, no es la multitud o los acuerdos quienes

³ *Crítica de la razón pura*, A 752 / B 780.

⁴ Arendt, Hannah, “Verdad y política” (publicado originalmente en 1967), en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona, 1996, pp. 347-402.

⁵ Latour, Bruno, *La esperanza de Pandora*, Gedisa, Barcelona, 2001, p. 261.

⁶ Aquí la igualdad geométrica y la gramática jugaban su papel: del mismo modo que su más estricta observancia hacían posible una buena demostración o un buen discurso, nadie debe atribuirse mayor proporción que la que le ha tocado en suerte ni alterar el orden de las cosas: la Ciudad es justa porque cada parte cumple su función en ella; y los ciudadanos son justos en la medida de su participación justa en una Ciudad justa (*República*, 519e-520a). No es extraño, por ello, que en la educación del *príncipe* las materias esenciales sean las argumentativas: el cálculo y la dialéctica (*República*, 522c).

pueden determinar qué sea la verdad o la justicia (*Gorgias* 472a), sino ellas mismas en cuanto son reconocidas por la razón. Lo que sucede es que el camino hacia la verdad (después del “olvido”) no está abierto a todos; sólo los mejores (los racionales) pueden recorrerlo (*Fedro* 276e; *Leyes* 951b-d, 961a).

Lo relevante de las asimetrías –de las desigualdades– es que tienen su fundamento en la naturaleza humana –en último término, en el orden del ser–, pues el hombre es siempre microcosmos⁷. *La República* (415 a-b) es un diálogo claro en este asunto:

Pero escucha ahora el resto del mito. «Sois, pues, hermanos todos cuantos habitáis en la ciudad –les diremos siguiendo con la fábula–; pero, al formaros los dioses, hicieron entrar oro en la composición de cuantos de vosotros están capacitados para mandar, por lo cual valen más que ninguno; plata, en la de los auxiliares, y bronce y hierro, en la de los labradores y demás artesanos...

Desde sus conferencias en los años 50, Arendt considera fundacional el mito de la caverna para la filosofía política (en sí misma un oximorón) de Occidente. Y no le falta razón. La tradición hegemónica en Occidente ha creído casi sin excepciones que lo más pernicioso es convertir el *populus* (los hombres de bronce) en medida de lo verdadero y justo. La *polis* debía ser *organizada* en sus estructuras políticas siguiendo el modelo geométrico, jerárquico; o sea, en función de la pertenencia o no al selecto club de la alta cultura. Se dio carta de naturaleza, así, a una Constitución epistémico-política basada en dos principios fundamentales:

1. La verdad no es asunto del *demos*.
2. La ciencia debe ser siempre el sustitutivo final de la *politica*.

Según esa norma, solo la verdad protege a la *polis* de la fuerza, de la guerra civil. Como sostuvo Arendt⁸, Platón descubrió que la verdad, o las verdades evidentes, eran susceptibles de ejercer un tipo de coacción sobre el espíritu de los hombres que, aunque no tenga necesidad de la violencia para ser efectiva, es más fuerte que la persuasión y la argumentación. Quizás por ello, Popper, que siempre consideró a Platón el primer enemigo de la sociedad abierta, escribió:

¿Cómo resuelve Platón el problema de la eliminación de las guerras de clases? Si hubiera sido un progresista, se le hubiera ocurrido la idea de una sociedad igualitaria, desprovista de clases; en efecto –como puede verse en su propia parodia de la democracia ateniense–, existían ya fuertes tendencias igualitaristas en Atenas. Pero su tarea no consistía en construir un Estado para el futuro, sino en reconstruir un estado pretérito, a saber, el padre del Estado espartano, que no fue por cierto una sociedad sin clases. Muy al contrario, existía en este estado el régimen de la esclavitud y, en consecuencia, el estado platónico perfecto se basa en la más rígida distinción de clases. El estado perfecto es un estado de castas. El problema de la eliminación de las guerras de clases se resuelve, no mediante la abolición de las clases, sino mediante el otorgamiento a la clase gobernante de una superioridad tal que no pueda ser enfrentada.⁹

⁷ Son interesantes aquí las reflexiones de Andree Hahmann en su trabajo “Wird mit der Vier erts alles gut? Platon über Gerechtigkeit und Einsein”, en Brandt, Reinhard (Ed.), *Die Macht des Vierten. Über eine Ordnung der europäischen Kultur*, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 2014, pp. 61-82.

⁸ Arendt, Hannah, “Verdad y política” (publicado originalmente en 1967), en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona, 1996, pp. 347-402

⁹ Popper, Karl Raimund, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, pp. 57-58.

Ego(t)ismo y razón común

No se trata de mero inclusivismo. Ni de empatía. Tampoco de reemplazar el punto de vista propio por el ajeno. Eso no sería más que reemplazar un prejuicio por otro. Y el juzgar supone siempre para Kant un pensamiento ilustrado y crítico, un pensamiento no tutelado, que sea capaz de poner en duda, de someter a examen, también, su propio juicio. El pensar extensivo o con *mentalidad amplia e inclusivista* implica pensar por uno mismo pero buscar el asentimiento del “gemeiner Menschenverstand” (*gemeinschaftlicher Sinn; sensus communis*).

Arendt acierta. El error de Arendt radica en que basa su lectura de la filosofía política de Kant en el juicio estético. Sin embargo, las conexiones entre verdad y política se dan, como estamos sugiriendo, desde el mismo plano epistémico. En efecto, tal y como se señala en el § 2 de la *Antropología en sentido pragmático*, a la hora de construir nuestros juicios podemos proceder de dos formas: mediante el egoísmo o mediante el pluralismo. El egoísmo, que siempre es una clase de arrogancia, puede ser lógico, estético o práctico.

El *egoísta lógico* tiene por innecesario contrastar el propio juicio apelando al entendimiento de los demás, sin percatarse de que necesita este *criterium veritatis externum*. El *egoísta estético* es aquel al que le basta su propio gusto, aislándose con su propio juicio, aplaudiéndose a sí mismo y buscando sólo en sí la piedra de toque de lo bello. Finalmente, el *egoísta moral* es aquel que reduce todos los fines a sí mismo, que confunde lo bueno con lo que le conviene.

Si nos centramos en el ego(t)ismo lógico, podemos señalar a Leibniz, Fichte o Hegel, tal y como ha denunciado Santayana en *Egotism in German Philosophy* (1916), como auténticos paradigmas. El primero, contrario a las lecciones de la experiencia, “enemigo del sensualismo de Locke”, declaró que *el alma no tiene ventanas*. Fue incapaz de concebir ninguna acción transitiva entre sujeto y mundo, ni entre sujetos entre sí; con lo que el mundo en su totalidad no dejó de ser nunca una *picture of the mind*¹⁰. No fue el caso de Kant. Su mente había estado más abierta a las influencias de la psicología inglesa¹¹. Y aunque su giro trascendental situó al yo y sus representaciones en el centro del proceso cognoscitivo, nunca aceptó el sorprendente principio del egotismo dogmático según el cual nada puede existir a menos que yo sea capaz de conocerlo¹². Y es que Kant en sus manuscritos había dejado escrito que “Hay un mundo. Ni el *idealismo* ni el *egoísmo* transc[endent]al pueden suprimir la realidad objetiva de las representaciones sensibles, ni, por consiguiente, la experiencia”¹³.

Reparemos en la expresión de Kant: ni el idealismo ni el *egoísmo trascendental* pueden suprimir el valor objetivo de la experiencia, una expresión que dirige contra aquellos que como Jacobi o Fichte vieron su idealismo trascendental como *la más perfecta realización del principio cartesiano del “cogito ergo sum”*. Fichte afirmó que “no sólo la yoeidad es todo, sino, a la inversa, que todo es yoeidad”¹⁴. Hegel defendió que para la razón la forma y contenido del conocimiento es una y la misma cosa¹⁵. Pero Kant está en las antípodas. Para el de Königsberg es preciso, pues, distinguir entre *la gramática trascendental de la mente*, a

¹⁰ Santayana, George, *El egotismo en la filosofía alemana*, p. 66.

¹¹ Id., p. 67.

¹² Id., pp. 81-82

¹³ *Handschriftlicher Nachlass*, AA XXI, 53.

¹⁴ Fichte, Johann Gottlieb, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, Anthropos, 1989, p. 147.

¹⁵ Hegel, George Wilhelm Friedrich, *Enciclopedia* § 467 (*Werke*, t. VII, pp. 335-336)

todas luces correcta, y la quimera de los *sistemas trascendentales del mundo*, que acaban hipostasiando metafísicamente las categorías subjetivas.

En todo caso, lo interesante para la evaluación de las interpretaciones de Foucault y Arendt es que Kant apuesta decididamente por el pluralismo, una manera de pensar y conducirse que, tal y como señala en el § 40 de *La crítica del Juicio*, tiene en cuenta siempre el entendimiento común, “el modo de representación de los demás para atener su juicio, por decirlo así, a la razón total humana”.

La verdad como pupila de la libertad

Es la misma tesis que podemos encontrar en sus lecciones de *Lógica*. Evidentemente, Kant no está proponiendo, tal y como dijimos al abordar su definición de verdad como *consensus gentium*, comparar nuestros juicios con otros juicios reales. Kant, como los neokantianos contemporáneos (Apel, Habermas...) no define la verdad por el asentimiento fáctico, sino que sólo sería verdadero el juicio capaz de provocar el asentimiento potencial de todos los potenciales interlocutores (reales y posibles). Relevante es, en este sentido, la Reflexión 2564 (posiblemente de 1769)¹⁶, pues anticipa fórmulas contemporáneas y lo aleja del monologismo que siempre se ha visto en su obra. Señala que el juicio de los otros es un criterio externo de verdad y que resulta necesario, por ello, conducir nuestros juicios conforme a una razón participativa (*theilnehmende Vernunft*) y comunicativa (*mitteilnehmende Vernunft*; dialógica, diría Habermas), que implica: pensar por uno mismo; pensar teniendo en cuenta el juicio de otros y, finalmente, tener el derecho a dar a conocer o hacer públicos los propios juicios.

Podríamos concluir, por ello, que la verdad como *consensus gentium*, como *unanimitas votorum*, que es la fórmula que utiliza en la Reflexión 2566 (1775-76), depende siempre del encuentro con los otros en la esfera pública, de su derecho al disenso. Como escribe en esa Reflexión 2566,

Los otros (*die Andere*) no son aprendices, tampoco son jueces, sino colegas, en el gran Consejo de la razón humana (*Rate der Menschlichen Vernunft*) y tienen *votum consultativum*, y *unanimitas votorum est pupilla libertatis. Liberum veto*¹⁷.

Me atrevo a decir, desde esta perspectiva, que para Kant *la verdad es pupila de la libertad*. Aquélla depende de nuestro derecho al disenso, del voto libérrimo en ese gran Consejo de la razón humana.

Derrida, en *Du droit à la philosophie*, reservó a *El conflicto de las Facultades* kantiano un protagonismo especial, pues para él representó un punto de inflexión claro a la hora de plantear las relaciones de la ciudadanía (representados por la filosofía) con el Poder (representado por prácticas institucionales de clérigos, médicos y juristas)¹⁸. La cuestión se plantea en relación con la censura; esto es, el problema ilustrado de las relaciones verdad/libertad, en las que Kant apela al poder de la verdad: esto es, al espacio público de una “crítica que dispone de la fuerza” (la expresión está en el Prólogo a la primera edición de *La religión en los límites de la mera razón*). La pretensión kantiana es definir ese poder de la

¹⁶ AA. XVI, 418-419

¹⁷ AA XVI, 419-20

¹⁸ Este texto pertenece a una serie de cuatro conferencias impartidas por Derrida en Toronto en 1984. Traducción española en Paidós.

verdad, no como un contra-poder, sino como un “no-poder”. En palabras de Derrida, Kant quiso delimitar la legitimidad de la razón de Estado como razón censurante, oponiéndole un no-poder: el de la razón pura (pública y libre). Un conflicto que se institucionaliza en la disputa entre las Facultades de Leyes y Teología (también Medicina) y las Facultades de Filosofía, pero que trasciende la esfera académica pues exige reconocer la libertad de pensamiento, expresión y opinión como pilares de una ciudadanía activa y de una esfera pública crítica. Pero, como he mostrado, finalmente encontramos en toda su obra esa vinculación de verdad y libertad. En este sentido, escribe en la Doctrina trascendental del método y más concretamente en “el uso polémico de la razón” (A 738-739 / B 766-767):

La razón pura tiene que someterse a la crítica en todas sus empresas. No puede oponerse a la libertad de esa crítica sin perjudicarse y sin despertar una sospecha que le es desfavorable. Nada hay tan importante, desde el punto de vista de su utilidad, nada tan sagrado, que pueda eximirse de esta investigación comprobadora y de inspección, de una investigación que no reconoce prestigios personales. Sobre tal libertad se basa la misma existencia de la razón, la cual carece de autoridad dictatorial. Su dictado nunca es sino el consenso [*Einstimmung*] de ciudadanos libres, cada uno de los cuales tiene que poder expresar sin temor sus objeciones e incluso su veto.

Aunque parezca paradójico, Kant, en mi lectura, anticiparía fórmulas rortianas. Vendría de hecho a establecer la siguiente máxima: “Preocupémonos por la libertad, que la verdad se cuidará de sí misma”¹⁹. La verdad podemos entenderla, incluso al modo kantiano, como una instancia normativa capaz de alentar un proceso inacabable, nunca definitivamente conseguido, que no puede ser monopolio de nadie y sí obligación de todos, en cuanto ciudadanos libres con derecho originario de disenso. Por eso, la ilustración presupone pensamiento autónomo, pero también el derecho a hacer un uso público de la propia razón.

A la libertad de pensar se opone; *en primer lugar*, la coacción civil. Es verdad que se dice que la libertad de hablar, o de escribir, puede sernos quitada por un poder superior, pero no la libertad de pensar. Pero, ¿cuánto y con qué rectitud pensaríamos si no pensáramos, por decirlo así, en comunidad con otros, que nos *comunican* sus pensamientos y a los que *comunicamos* los nuestros? (*Allein wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl denken, wenn wir nicht gleichsam in Gemeinschaft mit andern, denen wir unsere und die uns ihre Gedanken mittheilen, dächten!*)

Por consiguiente, bien se puede decir que el poder externo que priva a los hombres de la libertad de *comunicar* públicamente sus pensamientos los priva también de la libertad de *pensar*, y ésta es el único tesoro que todavía nos queda en medio de todas las cargas civiles y también lo único que puede aportar un remedio contra todos los males inherentes a esa condición.²⁰

¹⁹ Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 195. El subrayado es nuestro.

²⁰ Kant, Immanuel, *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, AA VIII, 144.

