

Lo común en Kant

(Comentarios al margen del texto de Kersting)

“Commonness” in Kant

(marginal notes on Kersting’s text)

José Luis VILLACAÑAS
Universidad de Murcia

Recibido: 26/06/2008
Aceptado: 14/07/2008

Resumen

El concepto de “comunidad” en Kant es mucho más complejo de lo que un pensamiento político apresurado nos sugiere. De las dos posibles acepciones que dicho concepto comporta, *communio* y *commercium*, referidas respectivamente a una comunidad sustancial predominante sobre el individuo y a una interacción recíproca entre individuos en sí mismos sustanciales, Kant se decanta por la segunda de ellas. Sin embargo, de ello no puede deducirse que la posición kantiana sea asimilable sin más a la de los defensores del liberalismo, enfrentados a las posturas comunitaristas. Kant aspira también a la formación de una esfera de lo común en la cual quedarían englobadas las nociones de justicia, verdad, belleza y bondad. Sin embargo, dicha esfera común no preexiste a la interacción entre los individuos en el marco de la sociedad civil; por el contrario, se conforma a partir de los encuentros morales exitosos en ese mismo marco. La posición de Kant podría ser definida como un republicanismo crítico, que aspira a la formación de lazos de civilidad entre los ciudadanos al tiempo que somete a crítica las formas dogmáticas de expresión de la comunidad. Este tipo de comunidad dinámica de seres racionales establece sus nexos mediante la formación de un sentido común capaz de fundamentar los consensos, sin lo cual la racionalidad crítica sería una actividad puramente destructiva.

Palabras clave: Kant, *communio*, *commercium*, liberalismo, comunitarismo, republicanism, comunidad, individuo, sociedad civil, vínculo social, sentimiento, razón práctica, acción, sentido común

Abstract

Kant's notion of community is more complex than what is suggested by a hasty political thought. In the alternative between the two possible meanings of this notion, *communio* and *commercium* (respectively referring to a predominant substantial community and a reciprocal interaction among individuals substantial in themselves), Kant advocates for the latter. However, we cannot deduce from this that the kantian stance should be equated without further ado with that of those who defend liberalism, as opposed to the communitarians. Kant aims also at the formation of a sphere of commonness which encompasses the concepts of justice, truth, beauty and the good. Nevertheless, such a sphere doesn't preexist to the interaction of individuals in the context of civil society; on the contrary, it springs from the successful moral encounters in that same context. Kant's stance could be described as critical republicanism, one that aims at the formation of civil links among citizens at the same time that criticizes all forms of dogmatic expression of community. Such a type of dynamic community of rational beings establishes its links through the construction of a common sense able to lay the foundations of consent. Without this, critical rationality would be a purely destructive activity.

Keywords: Kant, *communio*, *commercium*, liberalism, communitarianism, republicanism, community, individual, civil society, social link, sentiment, practical reason, action, common sense

1. *El lugar peculiar de Kant.* He sido invitado a preparar un ensayo acerca del concepto de "Comunidad" en Kant. Como siempre agradezco la invitación como una especie de seguro de fidelidad a Kant. El año pasado estuve con ustedes también en este escenario. Entonces me esforcé, creo, en mostrar que las dificultades de la Ilustración eran mucho más profundas que las que los textos kantianos habituales suelen señalar. Al abordar el problema de la "comunidad", desde luego, podemos insistir en que este concepto es mucho más complejo de lo que un pensamiento político apresurado nos sugiere con sus dualidades más bien exageradas.

La condición de mi intervención implica que me aproxime al pensamiento de la comunidad de Kant a través de una respuesta a las dos ponencias de los Prf. Kersting y Pirni. No sabría hacer tal cosa. Las dos conferencias son muy elabora-

das y se mueven en el ámbito de la mejor *Kant-Forschung*. Me permitirán entonces que aborde el problema desde una comprensión más libre. Mi planteamiento no consistirá en asegurar el pensamiento de Kant, sino más bien en preguntarnos qué podemos rescatar del pensamiento de Kant sobre la problemática de la comunidad. Y mi punto de vista es que las propuestas kantianas, y su sentido para el presente, no pueden ser analizadas al margen de una comprensión histórica *a parte ante* y *a parte post*. En este sentido, su noción de comunidad jurídica, como *res publica*, y de "ethische gemeines Wesen" como *Reich der Zwecke*, sólo presta su sentido completo si identificamos las formas políticas y religiosas de las que Kant desea separarse, de la misma manera que su sentido de la dignidad humana sólo alcanza su sentido real cuando se acaba con el sentido estamental de las dignidades, que todavía siguen vigentes hasta Puffendorf. Para ello, lo primero que debemos hacer es definir qué sentido de comunidad no cuadra en Kant.

2. *No cargar a Kant con su futuro*. Lo primero que debemos asegurar es algo obvio. Kant no se mueve en el horizonte de la comunidad sustancial. Comunidad, para bien o para mal, ya es para nosotros siempre una traducción de lo que Tönnies llamó "Gemeinschaft". Ahora no puedo repetir lo que en otras ocasiones he dicho de este problema clásico, que ya recibió la crítica de Max Weber¹, y que de forma directa lleva al famoso libro de Theodor Lipp², clave para comprender los intentos de reconstrucción comunitaria a través de la doctrina de integración simbólica del famoso jurista alemán Rudolf Smend, quien lideró el pensamiento conservador de la República de Weimar³. Este mundo, que ha sido estudiado por Domenico Losurdo, en su libro *La comunitá, la guerra, la morte*, tiene en algunos pasajes de *Ser y Tiempo* su expresión más rotunda. Este mundo asentado en la pertenencia, en la mística sublimada de "Blut und Boden", que tiene todavía su vigencia en algunos rincones de España, no podrá aludir a argumentos kantianos para defenderse.

Kant no pertenece a este mundo. De forma igualmente clara podemos decir que no pertenece a esto que ha sido llamado la posterior reacción comunitarista al liberalismo de Rawls, Dworkin, Ackermann y demás. Debemos decirlo desde el principio: cuando Kant habla del *gemein Wesen*, lo traduce, cuando lo hace, por la noción de *res publica*. Cuando prefiere dar la base social de esta formación jurídico-política, habla de *bürgerlicher Gesellschaft*. Por tanto, el sentido de Kant es organizar una *res publica* sobre la sociedad civil que ha caracterizado de forma liberal. La

¹ «Tönnies versus Weber. El debate comunitarista desde la teoría social». In Francisco Cortés, Alfonso Monsalve (ed.), *Liberalismo y comunitarismo. Derechos humanos y democracia*. Valencia, Edicions Alfons el Magnanim, 1996, 19-55.

² *Das Ende des Gemeinschaft*. Analizado en mi ensayo *Conflicto y Poder en Carl Schmitt*, Madrid, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.

³ Cf. "Decisiones sobre el mito: el caso *Metrópolis*", In J. A. Baca Martín y A. Galindo Hervás, *Cine y perspectiva social*, Diputación de Almería, Almería, 2004, pp. 19-49.

sociedad civil se basa en un general antagonismo y supone la voluntad privada de cada uno⁴. La res publica se funda en una idea racional de contrato originario, como regla práctica necesaria de la legislación; y en un ideal del reino de los fines como arquetipo o *res publica noumenon*. Pini ha ofrecido los textos oportunos para distinguir entre regla o idea práctica (contrato originario) y arquetipo o ideal (reinos de los fines). Esa regla práctica necesaria funda una voluntad común y pública que, en el horizonte final, puede pensarse caminar hacia un reino de fines. Hace mucho tiempo que Kersting llamó la atención de que entre el paradigma del liberalismo y el propio del comunitarismo, convendría situar la doctrina del republicanismo⁵. Sin embargo, la apelación al republicanismo no define una posición suficientemente nítida. Como ha mostrado Janet Coleman⁶, el republicanismo clásico puede ser compatible con el comunitarismo en sentido Tönnies. De hecho, el republicanismo antiguo tanto como el actual –como parece evidente en el caso de Carl Schmitt– puede aceptar un concepto de homogeneidad sustancial y derivar de él poderosas armas de censura, coacción, presión y exclusión, de naturaleza no liberal, pues tiende a ver al diferente en algún aspecto existencial como enemigo en sentido político. Este peligro lo conoce el pensamiento liberal, y por eso pone en marcha estrategias para redefinir el republicanismo compatible con el liberalismo. Bruce Ackerman es de los más notables autores en este sentido. Habermas en el fondo no ha hecho otra cosa en su intensa obra. Como es natural, esta exigencia implicaba herramientas anti-comunitarias. Lo importante es que esta exigencia implica algún pacto con el liberalismo.

Y así es. Muchas de las acusaciones que el comunitarismo sustancialista lanza contra el pensamiento liberal, pueden dirigirse contra Kant, desde luego. El pensamiento de Kant, incluso cuando se expresa en términos que parecen sugerir el reconocimiento de estructuras comunitarias, se abre camino a través del derecho, no de la comunidad ética. Kant no comprende que pueda darse algo parecido a una comunidad efectiva al margen del Estado⁷. Y además no comprende que pueda darse una forma de Estado salvo en referencia a la razón y al derecho racional. Por lo demás, no es posible para él un Estado que no tenga como norma la invocada en el contrato originario⁸. Este contrato es alguna forma de transformar la voluntad privada y

⁴ *Idee*, Ak, VIII, pág. 22.

⁵ W. Kersting, “Liberalismus, Kommunitarismus, Republikanismus”, en K. M. Opel, M. Kettner, (Ed) *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt, 1992, págs. 127 y sigs.

⁶ Janet Coleman, “El concepto de república. Continuidad mítica y continuidad real”, *Res Publica*, 16, 7, 2005, pág. 22-49.

⁷ Es la forma general del Estado, según debe desplegarse según los principios del Derecho, la que sirve de hilo conductor y de norma a toda “unificación real” que produzca “un ser común”. AK, VI, 31.

⁸ Sólo el contrato originario (*Ursprünglicher Vertrag*) puede fundar entre los seres humanos una constitución jurídica y fundar un “*gemein Wesen*”. En efecto, este contrato cambia “*jedes besondern und Privatwillens in einem Volk zu einem gemeinschaftlichen und öffentlichen Willen*”.

particular en una voluntad común y pública, en una voluntad unificada de un pueblo entero –*vereinigter Wille eines ganzes Volks*– cosa que solo puede realizarse a través de la legislación jurídica (*bloss rechtlichen Gesetzgebung*) que produce. Pero como los liberales, Kant acepta que todo esto se debe fundar sobre lo que Kersting en su propio título expone: sobre “widersinnischen Köpfen”⁹, sobre seres humanos dotados de un entendimiento que les induce al enfrentamiento y la competencia, sobre una sociedad civil liberal.

Todos estos filosofemas son muy despreciados por las estrategias del pensamiento comunitarista, como es sabido. Las objeciones más fuertes que se vienen haciendo a este liberalismo proceden de la impactante reseña que hiciera del libro de John Rawls uno de los mejores discípulos de Leo Strauss, Allan Bloom. Identifico allí el origen del neo-aristotelismo que luego desplegó Alasdair MacIntyre¹⁰. La clave de esta objeción reside en que el liberalismo, al canalizar la vida en común de la gente a través del derecho, no está en condiciones de distribuir sino bienes materiales, dinero, instrumentos, disponibilidad al consumo de los bienes de mercado. Carente de toda idea acerca de la *vida buena*, el liberalismo no puede afectar a las condiciones profundas de la humanidad. Por mucho que disponga de una justicia distributiva, sólo puede distribuir bienes abstractos, capaces de ser gestionados por agencias centrales, no esos bienes que se conquistan por la reflexión socrática. Con ello, el libro de Rawls queda denunciado como el caballo de Troya para sostener el mercado por medio del Estado, imponiendo aquello que el mercado considera bueno, diluyendo en los contratos privados de consumidores los vínculos más elaborados de participación en valores materiales comunes. El mercado como acuerdo formal sustituye así a la pertenencia que implica compartir valores. Lo que acaba desapareciendo son las formas de vida concretas, asentadas sobre dimensiones culturales compartidas y tradicionales, formadoras del mundo de la vida en el que los seres humanos se hallan ya desde siempre, al margen de su voluntad. En cierto modo, la imagen que se deriva del liberalismo es que lo único ontológicamente relevante son los sujetos individuales, lo que en cierto modo cuadraría con la sencilla afirmación kantiana de que cualquier comunidad se debe fundar sobre el *commercium der Sustanzen*.

Sabemos la acusación que el comunitarismo lanzó sobre el liberalismo desde siempre. Mientras él se reservaba la aspiración a la organicidad, dejó para el liberalismo el esquema más rústico del mecanicismo. El modelo del mecanicismo es tan dominante en el pensamiento de la *Gemeinschaft* en Kant como en Hobbes. En realidad, los dos autores comparten la pretensión moderna de que no hay concepto de razón al margen del concepto de naturaleza. Esta dualidad es constitutiva del pensa-

⁹ Ak. XXIII, 135.

¹⁰ Bloom, A. *Gigantes y enanos. Interpretaciones sobre la historia sociopolítica de occidente*, Buenos Aires, Gedisa, 1991. A. Mac Intyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame, 1981.

miento moderno desde Spinoza. Kersting lo ha puesto de manifiesto al citar el pasaje de la *Grundlegung* en la que se habla de la “ley del antagonismo en toda comunidad” [*Gesetz des Antagonismus in aller Gemeinschaft*]¹¹, tanto como Pirmi, que nos ha recordado los textos en los que el “reino de los fines” en la historia es el ideal necesario para realizar lo que podemos hacer, de la misma manera que la teleología en el reino de la naturaleza permite explicar lo que es¹². Desde el mismo momento en que la categoría de comunidad se concreta en el pensamiento de la relación recíproca en las “Analogías de la Experiencia” de la *KrV*, que en A 211 se reconoce como *Grundsatz der Gemeinschaft*, ya se comprende que la *res publica* jurídica debe asumir la ley de igual acción y reacción de los cuerpos y aplicarla al antagonismo, dependencia y *Weschselseitigkeit* propios del comercio de los arbitrios libres¹³. Kersting ha hablado de una *Reziprozitätsgrammatik* y ha recordado el modelo Newton. Sin embargo, creo que está en lo correcto cuando afirma que la *Rechtslehre* no es una *Sozialphysik*. Por eso ha subrayado que se trata de una *Isomorphie*, una igualdad estructural, formal, entre cosas completamente diferentes.¹⁴

3.- *Communio y commercium*. Eso diferente consiste en que en la formación de la comunidad jurídica no interactúan cuerpos en el espacio, sino seres racionales. La comunidad jurídica no se puede hacer de espaldas a la subjetividad de los seres humanos y de sus arbitrios. Aunque algunas expresiones de Kersting parecen sugerir que el derecho es más bien una estructura sistémica, creo que se puede afirmar sólo que, de forma concreta y en el juicio de actuaciones concretas, ha de operar como un “*nicht-intentionales Prozess*”. En su origen y fundación implica una “*rechtliche Gessinnung*”, concepto al que dediqué algunos análisis en mi *Res Publica*. Esta dimensión es esencial al republicanismo, que no tiene una doctrina propia de la *Verwirklichung* del derecho, pero sí de su fundación. Kant, en un texto que nos recuerda Kersting, no exige que toda la vida de la libertad se limite y se vincule al

¹¹ Ak. IV, 563.

¹² “La teleología considera la naturaleza como un reino de los fines, la moral considera un posible reino de los fines como un reino de la naturaleza. En el primer caso el resgo de los fines es una idea teórica para la explicación de lo que existe. En el segundo es una idea práctica mediante la cual puede convertirse en real lo que no existe a través de nuestro hacer u omitir, y así lo pone en conformidad con esta misma idea”. *Fundamentación*, IV, 436. Sin duda esto queda en relación con el pensamiento de un mismo legislador de la naturaleza y de la moral, que asegura así el bien supremo. *Fundamentación*, IV, 439.

¹³ Kersting en pag.-. 4: “*Im Vernunftrecht hat Kant nun diese Reziprozitätsgrammatik der physischen Welt in den mundus intelligibilis der Freiheitsverhältnisse übertragen, um ihre Grundstrukturen lesbar zu machen*”

¹⁴ “Eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen”, Ak, IV, 357-8. Luego dice Kersting en la pág. 4: “*Die normative Ordnung des Handelns wiederholt das transzendentalphilosophische Bewegungsmuster der Dinge in Raum und Zeit*”.

derecho¹⁵ –de ahí que requiera un juez de las acciones, no de las intenciones–, pero sí reclama que el origen del derecho republicano sea un acto práctico, libre y destinado expresamente a legislar una ley que sea aceptada por todos los sujetos racionales.

Esta dimensión de sujetos racionales que tienen los sujetos republicanos es así central no tanto para la realización del derecho, sino para la legitimidad del derecho; no tanto para la obediencia concreta, sino para su consideración de derecho justo. Con este argumento en la mano, un kantiano también se adheriría a las acusaciones de Leo Strauss y de Bloom, pero no por ello se dejaría llevar por su deriva comunitaria –por lo demás, inviable en Leo Strauss. Pues, frente a lo que nuestro Estado de bienestar ofrece, todo lo que distribuyen las agencias centrales desde sus estrategias liberales de justicia carece de sentido normativo final si no implica distribución de autonomía –*Selbstständigkeit*-. Como sabemos, la autonomía no sólo alberga cuestiones materiales, sino aquel tipo de condiciones materiales que posibilita la condición moral básica de ser fin en sí mismo, con su exigencia de libertad y de igualdad. Por lo tanto, Kant apoyaría la objeción de Bloom a Rawls. Si el criterio de justicia se levanta sobre el criterio de eficacia, sólo puede distribuir producción material de bienes y entonces la estructura igualitaria de la sociedad que se promueve es sencillamente la igualdad económica. La mejora en la autonomía humana implica mejoras en las competencias a la hora de elevarse a fin en sí mismo y definir así lo que implica una vida buena, en todas sus esferas de acción. Por tanto, una justicia no monocentrada y compleja, a lo Walzer. Implica, en último extremo lo que ya hemos olvidado, la mejora de las prestaciones de inteligencia y de moralidad en los seres humanos, que es lo que se resume en el concepto de autonomía.

Podemos ir un punto más allá y esquivar algunos peligros derivados de esta diferencia misma. Cierto, las relaciones se dan entre seres dotados de subjetividad. Pero esto implica problemas porque todavía, con ser seres subjetivos, que tienen la causa de su relación en su propio interior, no hemos dicho lo suficiente. Propongo comentar por extenso el pasaje central que Kersting cita y que debe ser el punto de partida: “Das Wort Gemeinschaft ist in unserer Sprache zweideutig, und kann soviel als *communio*, aber auch als *commercium* bedeuten”¹⁶. Entonces Kant aseguró que empleaba el sentido de comunidad en el segundo sentido. Lo que caracteriza la visión kantiana de las cosas, forjada en la tercera analogía de la experiencia, consiste en disponer los encuentros humanos entre *alter* y *ego* al imperativo categórico, que es el principio de *commercium* entre las sustancias morales. El imperativo categórico aplica la tercera analogía de la experiencia a las relaciones entre los seres morales. Una vez más vemos isoestructura, pero de cosas completamente diferen-

¹⁵ Ak. VI, 231. “Gesetz, welches mir eine Verbindlichkeit auferlegt, aber ganz und gar nicht erwartet, n och weinger fordert, dass ich ganz um dieser Verbindlichkeit meine Freiheit selbst einschränken solle”.

¹⁶ *KrV*, A213/B260.

tes. Una mínima fenomenología nos permitirá comprobar la diferencia. Pues todo supone que la subjetividad viene marcada por la racionalidad, no por otra cosa. Se trata de seres inteligentes y por tanto de seres que nunca podrán anular completamente el criterio propio. En esa condición de que todo lo que sea motivo de acción ha de pasar por una aceptación interior, propia del ser inteligente, se concentra el núcleo indisoluble de la sustancia moral. Por eso somos sustancias morales y por eso los encuentros morales no acaban jamás en fusión, sino que mantiene siempre su nivel de relación entre dos, *ego* y *alter*. Para un encuentro reglado por el imperativo, *ego* necesita comprender, y en algún modo compartir, los valores materiales en los que *alter* encuentra su condición de fin en sí, y ha de disponerse a cooperar con él en la obtención y éxito. Indudablemente esta disposición de *ego* a ser un medio de *alter*, debe implicar la reciprocidad de *alter* respecto a *ego*. La condición es por tanto que esos encuentros han de ser parciales, pues han de permitir que los dos, *ego* y *alter*, decidan de forma autónoma sobre su condición de fines en sí. Esta visión de las cosas no la aceptan los comunitaristas. En general, ellos tienen una visión reducida respecto a la visión liberal y se agarran a ella para poder indisponerse contra los liberales con buena conciencia. Las lamentaciones de los comunitaristas llegan con ello a la raíz, a eso que se supone que está siempre en la raíz. Así denuncian la visión tenebrosa del ser humano con la que cuentan los liberales. En el fondo, siempre, tras la mirada del liberal está el estado de naturaleza hobessiana, esa larvada guerra potencial de todos contra todos. Sobre esto, ya eliminan toda posibilidad de que los agentes liberales asuman el imperativo categórico y se comporten como seres racionales. Su argumento es que nadie puede disponerse de esa convergencia incluso mínima de los fines materiales de la acción, si no se parte de la forma ontológica de la comunidad. Y con ello sugieren que los agentes humanos no se pueden disponer a ser racionales si no son antes sentimentales, afectivos, irracionales. Tras todo comunitarismo emerge siempre la figura del hacerse cargo en común que procede de la *Sittlichkeit* hegeliana, alternativa respecto al individuo egoísta propio del liberalismo. Kersting dice de forma aceptable en este sentido que la “*Sittlichkeit ist weder Entstehungsvoraussetzung noch Erhaltungsbedingung einer rechtlicher Zustand*”¹⁷. Entiendo esto en el sentido de que una comunidad ética no es necesaria para fundar un derecho justo.

Sin duda, Kersting tiene razón al decir que todo este debate comunitarista resuena ante nosotros como un “*déjà vu*” y al proponer que este debate encierra algo así como un renacimiento¹⁸. En realidad, lo que está en juego es la metacrítica de la razón pura que lanzó Hamann contra Kant: la racionalidad humana tiene supuestos materiales de sentimentalidad, de buena disposición, de buena voluntad si ha de

¹⁷ Kersting, artículo aquí discutido, pág. 9.

¹⁸ Kersting, *Filosofía política del Contractualismo moderno*, Plaza y Valdés, 2001, 274.

encaminarse a la formación de acuerdos. Sólo una base ontológica de acuerdos compartidos, genera otros acuerdos compartidos. Y estos vínculos se forjan en sistemas de pertenencia comunitaria, esto es, aquellos que imponen al ser humano una especie de obediencia previa, incondicional, aquello que dispone a la buena voluntad, para Hamann la condición trascendental de toda razón. En esta gama concreta de buena voluntad no entra esa consideración de la dignidad humana que nos dispone a una cooperación con cualquier otro hermenéuticamente apoyada. Ese sentimiento general de pertenencia a la condición humana no parece vinculante para el comunitarista ni para Hamann. Su idea es que se debe compartir algo más que la condición humana para cooperar con un ser humano. Así, supone que la disposición a cooperar con *alter* tiene más probabilidad de adecuarse al imperativo categórico –respetar su carácter de fin en sí- cuando se dan ciertas premisas fácticas y existenciales. Entre ellas un punto originario de fusión de las subjetividades, en una “*Gemeinschaft (communio) der Apperzeption*”, en una “*subjektive Gemeinschaft*”, como dice Kant en KrV, B. 261/A, 214, que ya antes de cualquier normatividad se llama, se cree y se vive como “nosotros”.

No un kantiano, sino el propio Kant respondería que esta comunidad subjetiva todavía tiene que descansar en un fundamento objetivo [“*auf einem objektiven Grunde beruhen*”] y que este no puede ser otro que el efectivo *commercium* real de sustancias morales, que es la única *reale Gemeinschaft*, en el cual se configura un *compositum reale* y no uno subjetivo e imaginado. Intentaré explicar esto. Alguien que fácticamente se ve subjetivamente en la situación de compartir premisas de pertenencia todavía puede no ponerlas en acto. Por lo tanto, para encaminar la cooperación se debe atender esencialmente a lo incondicionado en el ser humano, a su libertad, a ese núcleo indisoluble de su inteligencia libre que le ofrece el único motivo suficiente para cooperar. Hay evidencias sociológicas de que determinados sistemas de pertenencia y de participación en valores materiales concretos –en modelos hermenéuticos de la acción- nos inclinan o predisponen a producir acciones cooperativas exitosas, pero aunque así fuera estadísticamente, aún quedaría el amplio campo, igualmente evidente, que no se dispone a ellas desde su hábito, inclinación, sentimiento o uso social. Sin duda la libertad viene favorecida por ciertos requerimientos de la sensibilidad, pero no neutralizada. Y entonces parece que el problema racional –qué debo hacer en esta situación concreta- siempre se debe plantear. En realidad, tarde o temprano se presenta. La clave de todo por tanto es ésta: la comunidad subjetiva de apercepción sólo puede fundarse sobre la comunidad real de interacción, no a la inversa. Los sentimientos de pertenencia, como explicaré luego más detenidamente, se sostienen sobre los encuentros morales exitosos, no a la inversa. Las críticas de Kant a la *communio* religiosa como comunidad subjetiva y su rechazo de que en ella se pueda fundar una *gracia eficaz*, expresadas de forma rotunda en la Observación general a la *Religión dentro de los límites de la mera*

razón, nos permiten comprender que toda la estructura del argumento aspira a asegurar la conquista histórica de la *ortopraxis* frente a la ortodoxia, que desde los erasmistas hasta Lessing pasando por los metodistas se viene reclamando como eje central de la modernidad.

4. *Kant antes que Weber*. Para mostrar que la *communio* ha de basarse en un *commercium*, y no a la inversa, podemos exponer el argumento moral de forma más precisa. Con ello, se pueden disolver muchos equívocos de Kant. Frente a las viejas formas de enfrentar a Hegel y a Kant, que subraya la materialidad de una ética comunitaria frente a la universalidad kantiana, propongo argumentar con Kant a la contra del principio comunitario, pero manteniendo la distancia del principio de universalidad. Este en el fondo dice que los deberes de cooperación alcanzan a todo el que se presente con la dignidad del ser humano. Sugiero que subrayemos el asunto de la presencia y que mantengamos el esquema de la tercera Analogía de la Experiencia. La ley de igual acción recíproca de los cuerpos es universal, pero sólo vive en los choques concretos de los cuerpos. Lo mismo sucede con su concreción en el imperativo. No sabemos a priori quién es *alter*, pero siempre sabemos que es uno. Esto es: el principio de universalidad en el fondo es el mejor complemento del principio de concreción. Como comprendió el viejo profesor Nathan Soderblom, preceptor de Henrik, uno de los personajes más intensos de los guiones de Ingmar Bergman en el film *Las buenas intenciones*, el imperativo kantiano tiene un preciso complemento en este otro: “Sé concreto”. Es verdad que no siempre los personajes de Bergman cumplen la tercera recomendación, spinoziana, de “sé alegre”. Sabemos que el cine nunca presenta personajes perfectos, sino aproximados. Pero Ackerbloom es uno de ellos. Lo que hace el imperativo categórico es que ninguna situación concreta puede ser dejada de lado ante la evaluación racional. Ninguna puede presentar una coartada contra la acción social. Así interpreto esta tesis de la primera página de Kersting: “*Gesellschaft bildet das zugleich metaphysische und faktische Apriori menschlichen Lebens, das sich seinerseits als wesentlich auf Gesellschaftlichkeit angelegt verstand*”. La cuestión kantiana reside en que ninguna acción social pueda esquivar interrogarse por el imperativo categórico. En él se realiza una acción que predispone a los seres humanos a cooperar como medios recíprocos en relación con fines que cada uno se ha forjado desde su inteligencia, autonomía y libertad. La consecuencia es que esos *fines en sí* no pueden ser comunes, ni son objetivos, ni vienen dados por una estructura ontológica. No son derivados de una comunidad. Que fuera de otra manera chocaría contra la condición racional misma del ser humano. Esta impide la fusión de la *communio* como punto de partida por razones trascendentales. Esto es lo que se establece desde Worms, cuando Lutero invocó la sencilla razón como condición de adhesión libre a un *nosotros* de comunión. El ser humano no puede entregar lo que sea su fin supremo en manos de nadie. No es bueno ni sano, dijo Lutero. Esa es la consecuencia de la condición inteligente.

Cooperación concreta de medios, carácter último propio del fin en sí: esto es lo que otorga a toda acción social su dimensión libre. Por eso hay que hacerla, no padecerla. De ahí que no pueda ser dada, sino realizada. Se pertenece a lo que se hace en la práctica. No sólo se desprende de la argumentación formal acerca del principio universal de autonomía, sino más bien desde los supuestos trascendentales últimos acerca del ser humano. Propongo situar las cosas en el terreno de la antropología trascendental, en ese lugar en el que según Kant se deben abordar las convergencias que una razón adecuada traza entre los fundamentos de las tres grandes *Críticas*. Por tanto, en ese discurso que Kant no estableció y que ha llevado a Reinhard Brandt a hablar de la Cuarta Crítica de Kant¹⁹.

Y es aquí dónde Kant sugiere que no somos seres racionales, sustancias morales. En ese terreno, Kant afirma que somos seres racionales sensibles. Y este es el principio máximo de su antropología filosófica, el principio por el que Kant se reconcilia con la realidad. Tanto es así que la sensibilidad acaba connotando y operando retroactivamente incluso sobre el sentido de la libertad, de tal manera que, como comentó por extenso Claudio La Rocca, se puede hablar de pasiones de la libertad, determinaciones sensibles de la libertad realizadas desde un sentido de la libertad personal misma, en la soledad que se niega a regular el *commercium* por el imperativo²⁰. Los seres humanos, por tanto, no sólo han de entrar en *commercium*, sino que posiblemente no puedan sentirse completos y reunidos si no atienden de alguna manera esa otra dimensión subjetiva, la sensibilidad. Si esta no se determina desde el *commercium* mismo, se determinará desde el intérprete despótico de una *communio* sublimada, o desde ese especial descarrío hacia la locura que es la pasión solitaria. Orientará nuestro argumento preguntarnos si no reganaremos alguna dimensión de *communio* adecuada de esta forma. Y en efecto, creo que sí.

La consecuencia de la condición racional del ser humano es muy conocida. Ante todo, impide que la forma *comunidad* se acepte como una totalidad de sentido que se impone de forma objetiva. Comunidad real es aquel espacio configurado por una ley de la relación recíproca: el espacio natural de la experiencia, el espacio universal de la moral, o el espacio de una constitución política republicana. Se trata de un todo formal que posibilita los encuentros concretos. Kant ha mostrado que esas totalidades de sentido no son entidades ontológicas, sino construcciones ideales, comunidades subjetivas, que tienen que ser bajadas a la tierra. Lo más decisivo de esa comunidad ideal que es el reino de los fines es que ha de ser bajada a la tierra por cada uno, y por eso tiene como mediación el imperativo categórico concreto y la

¹⁹«La Cuarta Crítica de Kant», *Azafea*, nº 8 (2006), pp. 181-208.

²⁰ Cf. Claudio La Rocca, «Libertà come passione», in: Id., *Soggetto e mondo*, Venezia, Marsilio, 2003, pp.267-285. Un análisis igualmente en esta línea se puede ver en mi contribución a la *Historia de la Ética* recopilada por Victoria Camps. Barcelona, Crítica, Grijalbo, 1994. Hay diferencias considerables entre la primera y la segunda edición.

constitución republicana, por la que cada uno coopera en la formación de la ley que ha de obedecer. En una nota perdida de la *Religión dentro de los límites de la razón*, Kant llamó la atención sobre los peligros de que una *communio* en la tierra se confunda con este reino de los fines²¹. La noción de comunidad alcanza entonces fuertes implicaciones existenciales y parece que es una totalidad significativa. En el imaginario de los comunitaristas sería algo amenazado por el mercado y las agencias liberales, y sufre agazapada como un ser indefenso que resiste. Pero las formas con las que se intenta lograr consenso acerca de las características concretas de las realidades existenciales comunitarias, apenas ofrecen una perspectiva halagüeña. En realidad, la comunidad es una norma existencial, y por lo tanto, ha de hablar por sí misma con una autoridad carismática indiscutible. Sabemos que estas realidades nunca hablan por vicarios superiores, sino por seres humanos que desean investirse de la autoridad de la comunidad que ellos representan. Lo que la realidad comunitaria no muestre de forma evidente, o lo que sea ambiguo, o lo que deba adaptarse al presente, la norma interpretada por el oráculo de la comunidad lo debe complementar. Kant ha hablado con razón de que toda comunidad en este sentido lleva consigo un *geistlichen Despotismus*.

La comunidad sustancial no puede nunca hablar por sí misma, sino por sus intérpretes autorizados. Estos siempre desean hacerse confundir con la voz de la comunidad misma. El potencial de estas confusiones, de estas identificaciones representativas, es bien conocido. Así que es verdad: la invocación de la comunidad es más eficaz para mostrar los límites de las perspectivas liberales que para asegurar la certeza de la pertenencia. Cuando esta certeza se desea imponer, exige alguna forma de *credo ut intelligam* intolerable para el liberal, que se caracteriza ante todo como ser racional. Kant se halla muy lejano de este espíritu porque él inaugura la época de la crítica. Y ha hecho de la crítica la primera forma de la inteligencia. El carisma de la autoridad espiritual soberana y representativa de la comunidad de pertenencia es el primer objetivo de la crítica. Lo fue bajo la forma de la crítica a la religión, luego bajo la forma de la crítica al absolutismo, del nacionalismo, de la lucha de clases, de la raza, y ahora debe serlo del mercado.

Así que la crítica de Kant no apostaba por una comunidad que generaba pertenencia por su participación en una trascendencia, un cuerpo místico, sino en algo construido desde los propios agentes. ¿Pero es la crítica kantiana liberal? Sin duda lo es en la medida en que responde a una apuesta por la autonomía racional del sujeto dotado de la capacidad de juzgar como soberano frente a todo intérprete infalible de la comunidad. Crítica es capacidad de juzgar y reposa en el soporte personal que todo ser humano otorga a las funciones racionales. Sin embargo, no podemos decir que la crítica kantiana sea liberal en el sentido de que aspire a mantenerse en esa subjetividad particular que pone en marcha estrategias reflexivas. Su meta no con-

²¹ *Religión dentro de los límites de la mera razón*, Cuarta Parte, Segunda Sección, WW, VIII, 847-8.

siste en reforzar la autorreferencialidad de la subjetividad. Al contrario, esta situación dispone a una comprensión pasional de la libertad. La crítica aspira a la configuración de un sentido común, a la configuración de un *ser sensible común*. Aquí el imperativo “sé concreto” se aplica a la situación dada de una forma especial. Estos encuentros concretos que, tras la crítica racional, forja un ser sensible común a los actores tienen un esquema especial. Se rige por el régimen de los sustantivos neutros. En tanto nombres neutros, desde luego, designan algo concreto que puede presentarse en la intuición, única forma por la que la realidad puede ser existencialmente común y objetiva. Se trata de lo bello, lo justo, lo sublime, lo verdadero, lo santo, lo bueno, lo grotesco, lo necesario, lo útil, lo trágico. Es verdad que la crítica ilustrada no siempre comprendió esta segunda parte de formación de consensos concretos. Como hace tiempo defendió Koselleck, ella generó la crítica sin darse cuenta de que aceleraba la crisis. La crisis, de hecho, reside en la carencia de uso de estos nombres neutros como formadores de una sensibilidad común. En realidad, Kant tampoco fue muy lúcido en relación con esto, aunque él descubrió que ninguna crítica estaría completa si no era acompañada por una crítica de la capacidad de juzgar. Su forma limitada de exponer el asunto olvidó darle la sistematicidad oportuna. Toda crítica de la razón debe tener una crítica del juicio de su ámbito, esa forma por la que emergen los singulares neutros en los que se dan cita la universalidad del imperativo categórico y la exigencia de concreción de la intuición. Pues esa es la estructura de los sustantivos neutros. Cuando estamos delante de un caso que presentamos como “lo justo”, aseguramos que ahí se nos ofrece la aspiración universal de la justicia, pero no de forma universal, sino encarnada en una realidad que podemos señalar como una intuición objetivamente reconocida. Es la estructura del imperativo categórico, de la razón, propia de seres concretos y sensibles.

Este ser común concreto resultado de una acción social exitosa no tiene sustancialidad al margen de su momento deíctico. La comunidad sensible en el sentido kantiano no requiere estrategias de deconstrucción o de desobra, como suponen Nancy o Blanchot. No aspira ni puede aspirar a configurar una realidad común objetiva que escape al consenso de los actores y se imponga como un modelo autorizado y carismático, que conceda a los que lo forjaron un *plus* de poder, de autoridad, de representatividad. Pueden ser ejemplos, pero no más. Pueden enseñar a otros a cómo hacerlo, pero esto vale en la medida en que los otros lo juzguen así y lo vuelvan a hacer. Logos en plenitud, la crítica es republicana porque implica la designación de una realidad sensible común en la que se encarnan las normas en el caso concreto dado, produciendo en los actores la dimensión de espectadores que juzgan de forma consensuada que es así. Sin esta formación de un sentido común, la crítica genera crisis, no orden humano. Da lo mismo que hablemos de justicia, de fundar un sentimiento estético común o de hacer que brille una verdad compartida. La crítica es una actividad racional. Y el punto final de la actividad racional en el jui-

cio es la configuración de una realidad sensible común. Kant ha partido de la autonomía, pero todo en él apunta a lo común: *gemein Wesen*, *gemein Sinn*, *Rechtsgemeinschaft*, *gemeine Wahrheit*. La crítica es liberal porque surge de la autonomía. Pero no es liberal porque quiera quedarse en la autonomía. Podemos decir que la crítica no es liberal ni comunitaria. La crítica es republicana, porque sin clausurar la dimensión de la autonomía, quiere configurar realidades comunes, una *communio* parcial presidida por la diferenciación de las esferas de acción, y por la dimensión instantánea e intuitiva, sensible y ejemplar, del sustantivo neutro que reclama afectos, sentimientos, participación, gozo común. Y porque la sustancia de esa *res publica* consiste en la reproducción de neutros, de consensos concretos a través del *commercium*, de la relación social efectiva de alter y ego —donde *alter* pueden ser muchos, sin dejar de ser cada uno *ego*—, se trata de una *res publica* liberal. Lo común para el republicanismo nunca configura esa forma sublimada que puede ser reconocida como *Gemeinschaft* en el sentido de Tönnies, y que por eso puede ser la fundación de un despotismo espiritual.

En realidad toda la teoría de la comunidad dinámica de seres racionales de Kant se puede reducir a la teoría weberiana de relación social. Una relación recíproca no es meramente una acción social. Es algo distinto: es una acción social que revierte sobre sus propios supuestos, que altera su propio punto de partida desde la consideración completa del proceso. Implica comercio real porque implica influjo recíproco. Este se da, según Kant, cuando algunas de las actuaciones de una sustancia relacionada “eine Bestimmungen enthält, wovon der Grund in deranderen enthalten ist” [contiene determinaciones cuyo fundamento se halla en la otra]²². Weber ha dicho de forma parecida: “Soziale Beziehung soll ein seinem Sinngehalt nach aufeinander gegenseitig eingestelltes und dadurch orientiertes Sichverhalten mehrerer heissen”. Lo esencial es que no le falte de hecho la “Aufeinanderbezogenheit des beiderseitigen Handelns”²³. Como el propio Weber dijo, en este sentido entendida, no puede dejar de producir dimensiones comunitarias en la medida en que sea una relación social exitosa. En todo caso, sin embargo, el éxito en la acción social, normada por el imperativo, o en la acción política, normada por el sentido republicano de la ley, generará ese complemento sentimental, no a la inversa. El fundamento de la comunidad subjetiva ha de ser un influjo real objetivo. Sólo así la comunidad es abierta, condición indispensable para la universalidad de las normas implicadas, y se mantendrá el estatuto de la sustancia moral en poder de los seres humanos. Sólo así dejaremos de presentarnos la propia comunidad como la realidad sustancial.

²² KrV, B, 258.

²³ Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Morh, Tübingen, 1972, vol.I. pág. 14 y 15. Por relación social debe entenderse una conducta plural que por el sentido que encierra se presenta como recíprocamente referida, orientándose por esa reciprocidad”. V.c. FCE, México, 1969, pág. 21.

Sólo así tenemos seres sociales que en su núcleo duro son también individuos. Sólo así concedemos a los seres humanos lo debido: que también tienen una dimensión in-social, individual, autorreferencial, secreta, pero impedimos que surja la doble ilusión: tanto de que se pueda disolver el secreto en una *communio*, como que se pueda realizar sin mediaciones sociales. Este punto es el decisivo. La relación entre los intereses realizados en cooperación y el ser fin en sí mismo que yo soy es mi secreto. Por él soy ese insociable ser social. Por él no entrego nunca mi personalidad en el *commercium*, pero encuentra la autonomía a través de él. Por él, al margen de todas las estructuras de cooperación, incluso el día en que entre en el reino de los fines, seré un punto opaco a todos los demás. Y esa es la garantía frente a todo despotismo espiritual, cuyas formas no paran de renovarse sin cesar.

Conclusión: Kant ha deseado separarse de la regulación natural de los intereses, al estilo de la mano invisible, tanto como de la mera regulación mecánica de los intereses, como pronto pensará Schelling. Ha querido abrirse a las condiciones de la sensibilidad propia de un ser racional sensible para ofrecer una educación estética adecuada a la libertad, capaz de superar las formas de sentimentalidad de la pertenencia tradicional. Como luego Schiller, un kantiano puede identificar esta sentimentalidad no tradicional con los ejemplos de construcción de una historia republicana. Esta historia debe separarse, sea cual sea su momento temporal, tanto de la sociedad estamental oligárquica, como de la idea de cuerpo místico: ni puede claudicar ante una dignidad materialmente condicionada por los oficios y deberes; ni ante una igualdad y libertad materialmente condicionada por la pertenencia a una comunidad dada desde la trascendencia natural o histórica. De la misma manera, Kant ha eliminado la posibilidad filosófica de apostar por un *Reich* como imperio mundial, al situar el *Reich der Zwecke* en un *no-Ort*, como quiere Pini, ideal y nouménico, que tiene como traducción práctica la constitución republicana de un Estado inspirada en cada acto legislador por el contrato originario. Nada por tanto de una *Erörterung* del ideal. Con ello, al poner de nuevo en circulación el ideal de *Reich* se ha separado de la noción de *Imperium* o *monarchia* universal²⁴ tanto como de los localismos sublimados. Lo universal en la norma es trascendente al espacio, y sólo genera un *Gebiet* de la libertad. Al distinguir el derecho de la eticidad y al entregar a Dios el juicio sobre la interioridad de los corazones, y limitar lo juzgable a la actuación externa, Kant se ha separado del derecho de Inquisición, del gobierno de las almas y los cuerpos que reconoció la forma *monarchia* y que acabó imponiéndose en el Estado de la confesionalización y la disciplina. Con ello se opuso a las dos características más centrales de la forma imperial y despótica: gobierno universal de almas y cuerpos, gobierno universal de inquisición y disciplina. Al hacerlo puso las bases de una sociedad de individuos pero no individualista, crítica pero

²⁴ *Religión dentro de los límites de la mera razón*, Primera parte, WW. VIII, 682. nota.

con aspiraciones al consenso concreto, republicana en suma. Estos procesos históricos enmarcan su decisión por la forma republicana política sobre base de sociedad civil liberal. Cuando estos procesos históricos en los que se enmarca la aventura kantiana se juzguen irrelevantes, entonces Kant ya habrá dejado de significar algo para nosotros.