

Ricardo Teruel Díaz

rtd1@um.es.

Universidad de Murcia, España

Revista de Estudios Kantianos. Publicación
internacional de la SEKLE

Universitat de València, España

ISSN-e: 2445-0669

Periodicidad: Semestral

vol. 8, núm. 1, 2023

p.ordenes.azua@gmail.com

Recepción: 08 Abril 2022

Aprobación: 25 Abril 2023

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/770/7704216016/>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución 4.0
Internacional.

Resumen: En 1978 Michel Foucault defendió el carácter impolítico de la crítica kantiana al prescribir el mandato de limitarse a conocer. Foucault pudo sostener esta tesis desde una interpretación individualista de la razón kantiana que asumía la noción adecuacionista de verdad. Partiendo de ciertas reflexiones surgidas a partir del volumen *Kant después del neokantismo*, este artículo defiende la dimensión política de la crítica apoyándose en el trabajo de Hannah Arendt de 1970 y mostrando cómo la necesidad de transitar de un modelo de verdad entendido como *adaequatio* a otro entendido como *consensus gentium* llevó a Kant a plantear una razón humana comunicativa (*mittheilende*) —intersubjetiva— y participativa (*theilnehmende*), impulsora y necesitada de un espacio público y libre en el que la verdad se construye colectivamente a través de la crítica reflexiva.

Palabras clave: crítica, reflexión, intersubjetividad, razón participativa, espacio público y libre.

Abstract: In 1978 Michel Foucault defended a non-political character of the Kantian critique, because it prescribes the mandate of limiting oneself to know. Foucault could defend that thesis based on a reading of the individualistic Kantian reason to which the correspondence theory of truth was bonded. From some reflections based on the book *Kant después del neokantismo* this article holds the political dimension of the critique and tries to demonstrate it with the help of Hannah Arendt's work from 1970 and showing that the need to change from a conception of truth as *adaequatio* to another as *consensus gentium* led Kant to consider human reason as a communicative (*mittheilende*) —intersubjective— and participative reason, that promotes and needs a free and public space where the truth is collectively constructed by means of a reflexive critique.

Keywords: critique, reflection, intersubjectivity, participative reason, free and public space.

1. INTRODUCCIÓN

En una conferencia pronunciada el 27 de mayo de 1978 ante la Société française de Philosophie titulada “Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung”, Michel Foucault exponía que la dimensión kantiana de la crítica estaba casi deliberadamente desvinculada de la acción política. A diferencia de la *Aufklärung* kantiana, encaminada a la emancipación del hombre de la incertidumbre de la naturaleza y del azar y del sometimiento a fuerzas y prejuicios sociales, la crítica habría adoptado como tarea la de hacer que el hombre culto se limitara

al terreno del conocimiento. Pero ¿es cierta esta tesis de Foucault? ¿Está la crítica kantiana estructuralmente desvinculada del ámbito de lo político?

En sus *Lectures on Kant's Political Philosophy*, conjunto de seminarios impartidos en la New School for Social Research a comienzos de 1970, aunque publicados póstumamente en 1982, Hannah Arendt defendió una tesis contraria a la de Foucault, al plantear que el arte del pensamiento crítico tiene siempre implicaciones políticas. Es lo que muestra el análisis del significado de la crítica kantiana realizado en la quinta, sexta y séptima de sus *Lectures*. Además, Arendt puso de manifiesto que, para Kant, el Juicio en su uso reflexionante, es decir, en la reflexión, permite incorporar a los otros en el pensamiento propio, con lo que la razón humana está atravesada por una dimensión de intersubjetividad (*intersubjectivity*) que en su uso se conduce hacia lo público. A partir de este concepto de intersubjetividad y del análisis crítico que Kant hace del modelo de verdad como *adaequatio intellectus et rei* con el que transita al de la verdad como *consensus gentium* la razón kantiana queda configurada como una razón comunicativa y participativa que no sólo exige un espacio público y libre para su ejercicio crítico y reflexivo con el que construir colectivamente los juicios epistémicos (aunque también morales o estéticos), sino que también es promovida por él.

El autor de este artículo se posiciona del lado de Arendt, si bien asume las consideraciones de Foucault en torno a la política como juego de la gubernamentalización y de la crítica específicamente foucaultiana. El artículo se divide en tres apartados. El primero expone la crítica de Foucault contra el carácter impolítico de la crítica kantiana. El segundo, muestra la defensa contrapuesta de Arendt de la dimensión política de la crítica. Finalmente, el tercer apartado amplía la argumentación llevada a cabo por Arendt explicando cómo concibió Kant la adquisición del conocimiento empírico en el ser humano: como una construcción ineludiblemente pública a través de un trabajo de reflexión indisolublemente unido a la crítica.

2. MICHEL FOUCAULT Y LA DESPOLITIZACIÓN DE LA CRÍTICA

En un trabajo reciente titulado “Foucault con Kant”, publicado en *Kant después del neokantismo*, Miguel Morey ha señalado que la mayoría de las investigaciones históricas llevadas a cabo por Foucault tienen su punto central en ese umbral de paso entre el orden clásico y la modernidad que va desde 1775 a 1830, desde los preparativos de la Revolución francesa hasta la consolidación de la Revolución industrial y que es el pensamiento de Kant el que actúa de gozne en ese umbral. Kant aparece así como “el pensador que observa el mundo de la representación clásica como aquello a lo que se está dejando de pertenecer y trata de pensar la tarea de la filosofía, acorde a lo que el mundo está deviniendo” (Morey, 2020, p. 238). Kant ocupa filosóficamente el umbral de nacimiento de la modernidad, dando lugar al nacimiento del giro antropológico en filosofía y a la apertura de un espacio exterior en el seno de la metafísica clásica (Morey, 2020, pp. 241-242). El reinado soberano de la reflexión kantiana en el umbral de paso entre el orden clásico y la modernidad habría hecho de su filosofía “el tablero en el que los filósofos del futuro jugarán sus juegos de pensamiento” (Morey, 2020, p. 238). Estamos de acuerdo con este análisis de Morey y, como vamos a ver a lo largo del artículo, los problemas planteados por Kant en el alba de la modernidad alcanzan las reflexiones filosóficas actuales.

El 27 de mayo de 1978 Michel Foucault daba una conferencia ante la Société française de Philosophie titulada “¿Qué es la crítica? [*Crítica y Aufklärung*]” (Foucault, 1990, pp. 35-63, 2017, pp. 3-52) y centrada en Kant y en estos *Oberbegriffe*. Para entender el significado de la crítica Foucault se retrotrae al proceso de gubernamentalización europeo surgido a partir del siglo XV. Este proceso tiene su origen en la actividad pastoral de la iglesia cristiana que, mediante la dirección de un guía espiritual y a través de una relación de obediencia, encaminaba al individuo hacia su salvación. Esta actividad promovió el desarrollo de la idea de que todo individuo, con independencia de su edad o estatuto, debía ser gobernado y debía dejarse gobernar. La dirección de conciencia practicada por la iglesia durante siglos constituía así el arte de gobernar a los hombres. Aunque este arte permaneció ligado a unas prácticas relativamente limitadas durante la sociedad medieval, restringidas a la convivencia conventual, o a grupos espirituales concretos, a partir del siglo XV se produjo

una explosión del mismo con dos características: una laicización o expansión en la sociedad civil de dicho arte y de los métodos para llevarlo a cabo; y una desmultiplicación del mismo en dominios variados: en los niños, la familia, la casa, la riqueza, los ejércitos, los diferentes grupos, las ciudades, los Estados, el propio cuerpo o incluso el propio espíritu. A la cuestión fundamental de los siglos XV-XVI de cómo gobernar respondió la multiplicación de todas las artes de gobernar (arte pedagógica, arte política, arte económica, etc.) y todas las instituciones de gobierno de la época.^[2]

Foucault enmarca la crítica como contraparte del proceso de gubernamentalización. En sentido general la crítica es, según el filósofo francés, una actitud, una manera de pensar, de actuar y de relacionarse con los demás. Ella tiene un carácter dependiente o heterónomo: constituye una mirada sobre un dominio al que trata de fiscalizar y cuya ley no es capaz de establecer, es un instrumento o un medio de una verdad por venir que ella misma no será ni sabrá. Y en su heteronomía se da también una dispersión: es una función subordinada de aquello que constituye positivamente la filosofía, la ciencia, la política, la moral, el derecho, la literatura y otros tantos dominios heterogéneos. Finalmente, la crítica tiene a la base como un imperativo ético-político general que la emparenta con la virtud: la actitud crítica aparece como virtud en general.

En un sentido más específico y contextualizado a la Europa de los siglos XV-XVI la actitud crítica aparece también como una forma cultural general que se convierte en compañera y adversaria a la vez de las artes de gobernar. Al movimiento de la gubernamentalización se le opuso a modo de recusación, de limitación y de resistencia la cuestión de cómo no ser gobernado. Pero no se trataba de una cuestión absoluta, sino de una referencia a lo concreto: “como no ser gobernado *de esa forma*, por ése, en nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos” (Foucault, 2017, pp. 7-8). La crítica es así definida por Foucault como “el arte de no ser de tal modo gobernado” (Foucault, 2017, p. 8).

Esta consideración de la crítica tiene tres puntos de anclaje histórico: la Reforma protestante e incluso el escepticismo religioso practicado en la época, el derecho natural y la filosofía y la ciencia modernas —tres formas de autonomía enfrentadas a una dinámica de obediencia (Fernández, 2021, p. 19)—. En la Europa del momento el arte de gobernar a los hombres era una práctica fundamentalmente religiosa vinculada a la autoridad de la Iglesia católica y a su magisterio desde la Escritura. La Reforma apareció así como la actitud de no querer ser gobernado de esa forma que acudía a la misma verdad de la Escritura para recusar, rechazar o limitar el magisterio eclesiástico. La crítica, afirma Foucault, es históricamente bíblica.

En segundo lugar, el iusnaturalismo racionalista surgido de la Reforma protestante rechazó la fundamentación escolástica del derecho o ley natural en la ley eterna y vinculó tal derecho a la razón humana y a los valores universales e inmutables surgidos de ella y de la historia, como ya lo hicieran los estoicos. Frente al arte del gobernar a los hombres practicado por un soberano reinante por medio de leyes legitimadas por su antigüedad o por su hieratismo, la negativa a ser gobernado de esa forma opuso a tal legislación unos derechos universales e imprescriptibles a los que todo gobierno debía someterse. Aunque el derecho natural no fuese una invención del Renacimiento, a partir de él adoptó una función crítica que conservó en adelante, transformando la cuestión de ¿cómo no ser gobernado? en esta otra: ¿cuáles son los límites del arte de gobernar? La crítica aquí es esencialmente jurídica.

En tercer lugar, frente a la *auctoritas* teológica o religiosa que fijaba lo que era verdad y lo que no y que establecía el arte de gobernar a los hombres en el conocimiento, la filosofía y la ciencia modernas oponen la razón humana como resistencia, como forma de no ser de tal modo gobernado. La crítica toma aquí su punto de anclaje histórico en el problema de la certeza frente a la autoridad.

Foucault enmarca el juego de la gubernamentalización y de la crítica en el haz de relaciones que anuda uno con otros los siguientes elementos de las sociedades europeas: el poder, la verdad y el sujeto. La gubernamentalización es ese movimiento por el que una estructura de poder trata de sujetar a los individuos invocando una verdad que legitima el proceso. Por el contrario, la crítica es aquel otro movimiento por el que 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. La crítica constituye así el arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva que se sobrepone al “abuso de la obediencia” (Díaz Marsá, 2016, pp. 100-101). “La crítica tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad” (Foucault, 2017, p. 11).

Foucault considera que su definición de crítica se aproxima a la concepción kantiana de la *Aufklärung*, pero no así a la de crítica (Foucault, 2017, p. 11). En 1784 Kant publicó en el número 4 de la *Berlinische Monatschrift* su “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?” (WA, AA 08: 33-42). En él definía la Ilustración como “el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo” (WA, AA 08: 35) y cifraba esa minoría de edad en “la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro”. Resulta interesante cifrar esta definición kantiana de la Ilustración en clave autobiográfica, como ha apuntado Eugenio Moya (2020, pp. 115-116) siguiendo a Karl Popper. El ascenso social de Kant desde una situación familiar cercana a la miseria hasta la fama gracias a la *Bildung* hizo reflexionar al filósofo sobre la eliminación progresiva de las servidumbres propias de un ser sometido al azar, la incertidumbre natural y los prejuicios sociales y el hacerse a sí mismo a través del conocimiento (Popper, 1983, p. 219ss.).

En cualquier caso, para Kant la causa de la permanencia en esa minoría de edad residía en la falta de resolución y valor para servirse del propio entendimiento sin la guía de nadie (WA, AA 08: 35). Pereza y cobardía son dos actitudes que vienen promovidas por la naturaleza humana y por aquellos que se erigen en tutores del pueblo y que utilizan el miedo y el castigo ejemplar contra aquel que se conduce por su cuenta y riesgo más allá del territorio donde ha sido confinado con los demás (WA, AA 08: 35-36). Las consecuencias de esta situación son claras: “resulta difícil para cualquier individuo el zafarse de una minoría de edad que casi se ha convertido en algo connatural” (WA, AA 08: 36). La posibilidad de que un público menor de edad se ilustre a sí mismo no pasa por los individuos del pueblo, sino por sus tutores. Ellos (el consejero espiritual, el asesor fiscal, el oficial, etc.) acumulan el conocimiento de la sociedad y eventualmente alguno será capaz de desprenderse por sí mismo del yugo de la minoría de edad y educar al pueblo desde su tribuna, con lo que “difundirán en torno suyo el espíritu de una estimación racional del propio valor y de la vocación a pensar por sí mismo” (WA, AA 08: 36). Aunque en esa tarea el tutor ilustrado se enfrentará a los mismos prejuicios que antes inculcaba en el pueblo, esta vez promovidos en él por otros tutores incapaces de toda ilustración. “De ahí que un público sólo pueda conseguir lentamente la ilustración” (WA, AA 08: 36). Ahora bien, para que este proceso pueda ponerse en marcha debe cumplirse una condición fundamental: la libertad consistente en el uso público de la razón (WA, AA 08: 36). “Por uso público de la propia razón entiendo aquél que cualquiera puede hacer, como alguien docto, ante todo ese público que configura el universo de los lectores” (WA, AA 08: 37).

La definición de la crítica dada por Foucault coincide con la definición kantiana de la *Aufklärung*, pero no con la crítica kantiana. A juicio del pensador francés entre la *Aufklärung* y la crítica kantiana se produjo un desfase. Frente a la *Aufklärung* entendida como actitud paralela y opuesta al proceso de la gubernamentalización de los siglos XV-XVI, “la crítica será a los ojos de Kant lo que va a decir al saber: ¿sabes bien hasta dónde puedes saber?” (Foucault, 2017, p. 13). Foucault insinúa que la crítica kantiana era, en realidad, una forma de autorregulación frente a la censura, ya que ante el lema del despotismo ilustrado de Federico II: “*razonad* cuanto queráis y sobre todo lo que gustéis, *mas no dejéis de obedecer*” (WA, AA 08: 37), la crítica kantiana propone: “razona tanto como quieras, pero ¿sabes bien hasta dónde puedes razonar sin peligro?” (Foucault, 2017, p. 13). Según Foucault, frente al lema “*sapere aude!*” (WA, AA 08: 35) de la *Aufklärung* —atrévete a saber, ten coraje para hacer uso de tu propio entendimiento—, la crítica kantiana afirma que la libertad no se juega tanto en lo que los hombres emprendemos con coraje, como en la idea que nos hacemos de nuestro conocimiento y de sus límites. Una vez adquirida la idea justa del conocimiento la crítica aspira entonces al descubrimiento del principio de la autonomía moral, con el que los mandatos de la acción pasan a fundarse en la conciencia y no en la autoridad del soberano. Pero lo que en realidad se consigue

con la crítica es que, “en lugar de dejar que otro diga “*obedece*” [...], el *obedece* [del soberano] se fundará sobre la autonomía misma” (Foucault, 2017, p. 13). De esta forma “la autonomía está lejos de ser lo opuesto de la obediencia a los soberanos” (Foucault, 2017, p. 14). En todo caso, si para Foucault la *Aufklärung* consistió en una actitud basada en el lema *atrévete a saber por ti mismo*, el lema de la crítica fue bien distinto: *limitate a saber*. “Kant ha dado a la crítica, en su empresa de desujeción en relación con el juego del poder y de la verdad, como tarea primordial, como prolegómeno a toda *Aufklärung* presente y futura, la de conocer el conocimiento” (Foucault, 2017, p. 14).

En conclusión, para Foucault la crítica kantiana se habría restringido a investigar el conocimiento y sus límites y, consecuentemente con ello, la autonomía moral. También se podría añadir las cuestiones del gusto estético y teleológico. Pero, en cualquier caso, esa crítica fue radicalmente impolítica, excluida mediante autoregulación del espacio de lo público, de la desujeción del sujeto en el juego del poder y de la verdad. Ahora bien, ¿hasta qué punto es acertada esta tesis?

3. HANNAH ARENDT Y LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LA CRÍTICA

Hannah Arendt lleva a cabo la interpretación de la filosofía política de Kant en sus *Conferencias* sobre la misma. Neus Campillo ha publicado recientemente un trabajo titulado “Kant visto por Arendt” que ofrece una visión general de esa interpretación arendtiana en *Kant después del neokantismo*, trabajo que utilizo aquí, aunque de manera crítica (Campillo, 2020). Comienzo este apartado en diálogo con el texto de Campillo, pues parte de este intercambio afectará a ciertos elementos posteriores del artículo. Aunque el texto de Campillo es muy instructivo, mantenemos con él una discrepancia de fondo, relativa a la metodología empleada. Campillo comienza el texto con una cita de *Kant y el problema de la metafísica* de Martin Heidegger en la que se contraponen el análisis de textos filosóficos desde la filosofía histórica (historia de la filosofía) con el de aquellos que pretenden exponer un diálogo de pensamiento entre pensadores. A partir del Prefacio a la segunda edición de su *Kant y el problema de la metafísica*, sabemos que Heidegger defendió los “forzamientos” de sus interpretaciones de los textos filosóficos en base a la pretensión de establecer con ellos un “diálogo de pensamiento”. Arendt parece compartir esta perspectiva de su maestro, avalada también por la conciencia de que el fin de la tradición metafísica conlleva la ventaja de poder mirar las grandes obras del pasado “sin prescripción” (Arendt, 2021, p. 39) alguna sobre cómo interpretarlas. En el fondo, lo Heidegger y Arendt reclaman es la legitimidad de interpretar los textos al servicio de los intereses de su momento histórico. Nosotros compartimos esta perspectiva metodológica, creemos en la necesidad de evaluar el contenido textual desde y para nuestro presente histórico, aunque no estamos de acuerdo con esa libertad de forzamiento; al contrario, defendemos la necesidad de usar criterios de corrección e incorrección, basados en las nociones epistémicas de verdad y falsedad. En contraposición metodológica a ese “diálogo de pensamiento” Heidegger sitúa la filosofía histórica, que simplemente analizaría de forma aséptica un texto histórico-filosófico en su inmanencia histórico-textual, sin hacer valer su contenido para nosotros. Pues bien, creemos que Neus Campillo hace un gesto de aprobación de la operación interpretativa de la filosofía política de Kant realizada por Arendt a través de la última frase de la cita de Heidegger mentada, aunque independientemente de ello posteriormente realiza en una nota un juicio ponderado y, a nuestro juicio, correcto de dicha operación (Campillo, 2020, pp. 66-67). En todo caso, la perspectiva de análisis del texto es la de una filosofía histórica que trata de abordar la visión que Arendt tiene de Kant desde el punto de vista de Arendt y sin evaluar la corrección o incorrección de tal punto de vista, una evaluación que puede tener consecuencias para nuestro presente. Sin dejar de poner en valor el texto de Campillo, pensamos que sería necesario repensar el horizonte histórico-filosófico de Kant y de Arendt, situar el marco de problemas e intereses desde el que Arendt interpreta a Kant y reevaluar la corrección de tal interpretación. Y sería necesario hacer todo esto porque, aunque compartimos las dos grandes líneas de crítica de la interpretación arendtiana de Kant, a saber, separar la filosofía política kantiana de su teoría moral

(*Crítica de la razón práctica*) y establecer su fundamento en el juicio estético (*Crítica del Juicio*) (Forti, 2001, p. 401), pensamos que dicha interpretación es muy enriquecedora y nos abre horizontes de reflexión realizando ciertas correcciones de calado, como tomar el juicio reflexionante y no el meramente estético como base de la filosofía política kantiana (sin excluir la teoría moral) o diferenciar nítidamente entre dos tipos distintos de *sensus communis* planteados por el mismo Kant en su *Crítica del Juicio: el sensus communis aestheticus* y el *sensus communis logicus* (Rivera de Rosales, 2005).

Retomando el hilo argumentativo del punto anterior cabe señalar que Hannah Arendt, en contraposición con Foucault, ha defendido la idea de que la crítica kantiana no sólo supuso un punto de inflexión en las relaciones entre filosofía y política en la tradición metafísica occidental, sino que su dimensión fue eminentemente política.

En *Philosophy and Politics*[3] (1997), Arendt analizó las transformaciones de las relaciones entre la filosofía y la política que se dieron en la Antigua Grecia, esto es, cómo existió para los atenienses y el mismo Sócrates un predominio de la praxis política sobre el ámbito del pensamiento contemplativo y fue invertida cómo esa jerarquía por Platón a raíz de la condena a muerte de su maestro (Campillo, 2002, p. 162). Sólo con la crítica kantiana, ya en la modernidad, se produjo un nuevo cambio en esas relaciones entre filosofía y política en un sentido más socrático. En sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* señala la pensadora alemana que, frente a la superioridad y jerarquía tradicionales del saber del filósofo sobre las creencias de la mayoría de la sociedad, Kant establece una igualdad entre los hombres en el conocimiento (Arendt, 2003, pp. 57-58).[4] Kant sitúa la fuente del conocimiento filosófico en la naturaleza humana, accesible a cualquiera, y contrastable en cada uno. En el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* afirma que la pérdida de presuntos conocimientos de la *metaphysica specialis* a manos de su *Crítica* “afecta sólo al monopolio de las escuelas, no a los intereses de los hombres” (KrV, B XXXII). Kant pregunta entonces a los metafísicos si las demostraciones de la inmortalidad del alma a partir de la simplicidad de la sustancia, de la libertad de la voluntad en el seno de un mundo mecánico mediante distinciones sutiles pero impotentes, o de la existencia de Dios a partir del concepto de ente realísimo “han sido alguna vez capaces de llegar al gran público y ejercer la menor influencia en sus convicciones” (KrV, B XXXII). Frente estas sutilezas de las escuelas considera el filósofo de Königsberg que hay argumentos basados en razones de la experiencia común y cotidiana a favor de la inmortalidad del alma, la libertad de la voluntad y la existencia de Dios: la imposibilidad de que las cosas temporales satisfagan plenamente al hombre le conducen a albergar la esperanza en una vida futura; la experiencia de la contraposición de nuestras obligaciones a las exigencias de las inclinaciones desarrolla nuestra consciencia de la libertad; y el orden, la belleza y el cuidado que aparecen en la naturaleza producen en nosotros la fe en un grande y sabio creador del mundo (KrV, B XXXII-XXXIII).

En la segunda parte de la *Crítica*, la Doctrina transcendental del método, Kant insiste en la idea de que la misma naturaleza humana iguala a los hombres en el conocimiento, los ata a todos a un mismo plano, que, como veremos, está vehiculado por el entendimiento común (*der gemeine Verstand*), y que ninguna filosofía puede llegar más lejos (KrV, B 859).

Arendt analiza las relaciones entre filosofía y política en Kant entendiendo por filosofía, crítica. Kant tituló tres de sus obras más importantes con ese término, que extrajo del contexto de su momento: la “época del criticismo”, del Siglo de las luces, de la Ilustración (Arendt, 2003, p. 64).[5]

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 (KrV, A XI).

En este contexto *época de la crítica* significa, al igual que *Ilustración* en el §40 de la *Crítica del Juicio*, liberación de los prejuicios y sustitución de la heteronomía de la razón por el *Selbstdenken*, el pensar por uno mismo.

Por otro lado, a partir del programa kantiano de la primera *Crítica* (KrV, A XII), en la que ésta aparece con la función de limitar y depurar (Arendt, 2003, p. 72) los conocimientos puros de la razón para esclarecer qué es conocimiento y qué mera ilusión transcendental se sigue que la crítica constituye una propedéutica (KrV, B 25) para el sistema de la razón pura, una metafísica o filosofía transcendental entendida como ordenación de los conocimientos puros *a priori* (KrV, A XXI). La crítica es así entendida como opuesta a doctrina.

Ahora bien, como señala Arendt y puede leerse en el prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, para Kant la crítica se contrapone tanto al dogmatismo metafísico como al escepticismo (Arendt, 2003, p. 65). Y esto es importante, porque de aquí surge otra nota de la definición de la crítica que nos es crucial. La crítica es, al igual que el dogmatismo y el escepticismo, una actitud, una disposición mental, un modo de pensar: “En este sentido el pensamiento crítico es un modo de pensar novedoso, y no sólo una mera propedéutica de una nueva doctrina” (Arendt, 2003, p. 66). Lo ha señalado también Neus Campillo: la crítica es una forma de pensar que, por eso mismo, se adscribe a los hombres en general y no sólo a los filósofos (2020, pp. 72-73). No habría que perder de vista algo que señalaba certeramente Foucault (2008b, p. 44): la división kantiana de la primera *Crítica* en dos grandes partes, una *Elementarlehre* y una *Methodenlehre* estaba apoyada en la investigación crítica; mientras que la “Doctrina transcendental de los elementos” aborda lo que constituye la facultad de conocer, la “Doctrina transcendental del método” trata sobre lo que rige su ejercicio en el dominio de la experiencia posible. Y esto significa que *la crítica no es sólo un mero constructo teórico, sino algo destinado a su ejercicio práctico en el mundo*. En este sentido es relevante notar que es la facultad del Juicio, término medio entre teoría y práctica y viceversa, está estrechamente vinculada a la crítica, hasta tal punto que consideramos que *crítica y reflexión* van siempre unidas. Cuando en el prólogo a la primera edición de su primera *Crítica* Kant aborda el fenómeno social de los escépticos, de aquellos que, en medio del florecimiento de todas las ciencias, desprecian abiertamente el dogmatismo metafísico y fingen indiferencia frente a los temas que ella aborda y que no pueden ser indiferentes a la humanidad, porque ellos no creen en la verdad, considera que tal indiferencia “representa un fenómeno digno de atención y reflexión” (KrV, A XI). No se trata de que Kant ejemplifique los vínculos entre crítica y reflexión a través de esta reflexión crítica sobre un fenómeno sociohistórico singular carente de regla universal[6] como lo es el del indiferentismo escéptico ante la metafísica dogmática de su momento, sino que considera que tal indiferencia,

No es efecto de la ligereza, sino del Juicio maduro de una época que no se contenta ya con un saber aparente; es, por una parte, un llamamiento a la razón para que de nuevo emprenda la más difícil de todas sus tareas, a saber, la del autoconocimiento y, por otra, para que instituya un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas, no con afirmaciones de autoridad, sino con las leyes eternas e invariables que la razón posee. Semejante tribunal no es otro que la misma *crítica de la razón pura* (KrV, A XI-XII).

No es de extrañar entonces la relación de la crítica kantiana con la mayéutica de Sócrates (Arendt, 2003, p. 73). El mismo Kant habla del “incalculable interés” del “modo socrático” de filosofar, “poniendo claramente de manifiesto la ignorancia del adversario” (KrV, B XXXI). Pensar de manera crítica es “trazar el camino del pensamiento a través de los prejuicios, las opiniones y las creencias infundadas” (Arendt, 2003, p. 73).

El término griego mayéutica (*maieutiké*) designaba el arte de la comadrona. Platón lo utilizó (*Teeteto*) para referirse al método de investigación empleado por Sócrates, el cual lo había aprendido de su madre, que era comadrona. De la misma manera que una comadrona utilizaba la técnica de la mayéutica para ayudar a dar a luz a niños de otras mujeres, Sócrates aplicaba una mayéutica mental en sus diálogos con otros interlocutores para ayudarles a alumbrar ideas presentes en sus mentes, aunque ignoradas. De esta forma, a través de una serie de preguntas y cuestionamientos Sócrates lograba extraer de las afirmaciones de sus interlocutores implicaciones o significados ocultos o latentes para someterlas a examen y, llegado el caso, refutarlas como inconsecuentes (Arendt, 2003, p. 81). Con ello el filósofo ateniense liberaba la *psyché* de su interlocutor de aquello que creía saber pero que en realidad no sabía, sentando las bases para una búsqueda conjunta de la verdad, que en todo caso podría resultar del acuerdo racional intersubjetivo (Vegas González, 1999).

Sin embargo, no era un saber que siguiera al examen crítico lo que interesaba a Sócrates. A través de su fórmula irónica se declaró siempre ignorante e interrogaba a su interlocutor por amor a la interrogación misma, no por amor al saber. Lo singular de Sócrates era que centraba su atención en el proceso de pensamiento mismo, sin preocuparse de los resultados; y sobre todo lo hacía de forma pública: “De hecho, su actividad consistió en hacer *público*, en la conversación, el proceso del pensamiento, el diálogo que silenciosamente se desarrolla en mí, yo conmigo mismo” (Arendt, 2003, p. 74).

Para Kant el modo socrático de filosofar era también importante porque Sócrates, lejos de ser miembro de alguna secta o fundador de alguna escuela, aceptaba el reto de dialogar con todos los que iban a la plaza pública y se mostraba abierto a todas las preguntas, a todas las exigencias de justificar sus afirmaciones y de vivir conforme a ellas (Arendt, 2003, pp. 75-76). “Para Kant y Sócrates el pensamiento crítico se expone a sí mismo a “la prueba de un examen libre y público”, algo que supone que cuantos más participen mejor” (Arendt, 2003, p. 77).

Arendt señala acertadamente que, a diferencia del pensamiento dogmático, que pertenece al interior de una escuela, y del pensamiento especulativo, que no preocupa a nadie, el pensamiento crítico es antiautoritario (2003, p. 76). En la medida en que están implicadas las autoridades, la crítica no puede atraparse ni detenerse. “Lo molesto de los defensores del pensamiento crítico es que hacen “temblar los pilares de las verdades más conocidas dondequiera que ellos posan su mirada (Lessing)” (Arendt, 2003, p. 76). No en vano, cuando Kant finalizó su *Crítica de la razón pura* Moses Mendelssohn se refirió a él como *Alleszermalmer* (Mendelssohn, 1785, p. 5): el destructor de todo.

En resumen, el pensamiento crítico libera de prejuicios y enseña a pensar por sí mismo, es objeto de examen público y libre y es antiautoritario, es decir, cuestiona la verdad difundida y establecida al dirigirse contra el poder. Es justamente el juego de la verdad y el poder en la desujeción del sujeto que plantea Foucault. “Si consideramos una vez más la relación de la filosofía con la política, resulta evidente que el arte del pensamiento crítico tiene siempre implicaciones políticas” (Arendt, 2003, p. 76).

4. PROBLEMATIZACIÓN Y CONSTRUCCIÓN PÚBLICA DE LA VERDAD. LA CRÍTICA Y SU DIMENSIÓN POLÍTICA

La crítica kantiana tiene implicaciones políticas. Es una tesis de Arendt cuya demostración queremos ampliar ahora a partir de dos ideas: la problematización kantiana de la verdad como *adaequatio* y la tesis de que el logro de la verdad —también del bien y de la belleza— presupone siempre la existencia de un espacio público y libre.

La reflexión epistemológica kantiana se sitúa en el marco del giro subjetivo de la filosofía iniciado por Descartes a partir de su uso del escepticismo moderno para la restauración del saber. Para esta reforma del saber estableció en su *Discurso* de 1637 (A-T., VI, 18-19) como primera regla metódica la indubitabilidad como criterio de verdad (ibid.). En la primera de sus *Meditaciones metafísicas* de 1641 aplicó esta regla de forma hiperbólica rechazando cualquier creencia en la que hubiera el más pequeño motivo de duda (A-T., IX, 14). Fue así como acabó planteando el argumento escéptico del genio maligno que atacaba toda justificación acerca de la verdad de nuestras creencias al plantear la posibilidad de la existencia de un ser creador todopoderoso que utilice sus capacidades para engañarme acerca de todas las cosas, tanto las del mundo exterior como las referidas a la propia consciencia (A-T., IX, 16-17). En la segunda Meditación encontró una verdad inmune a la duda, a saber, “si pienso algo, es porque yo soy” (A-T., IX, 19). Mi propio acto de duda, de pensamiento tiene como condición de posibilidad mi existencia: *cogito, ergo sum* (A-T., VI, 558 y A-T., VI, 32). “*Yo soy, yo existo*; eso es cierto, pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que estoy pensando” (A-T., IX, 21). Pero “¿qué soy, entonces? Una cosa que piensa” (A-T., IX, 22). Como señala Heidegger, el hombre se constituye con Descartes en sujeto, es decir, en aquel existente en el cual se funda todo lo existente a la manera de su ser y de su verdad. Desde este yo elevado a sujeto, las cosas mismas se

convierten en “objetos” (Heidegger, 1875, p. 94), generándose así una nueva imagen del mundo definida por el objetivar, es decir, por el re-presentar. El mundo moderno ya no será ni como el mundo griego, percibido, ni como el mundo medieval, creado, sino un mundo representado, construido. En esto consiste el giro subjetivo de la filosofía moderna.

El profesor Ángel Prior Olmos ha puesto de manifiesto la importancia que concedió Hannah Arendt al impacto de la ciencia moderna sobre la filosofía crítica kantiana a través de Descartes.[7] Como señala Arendt el uso de instrumentos como el telescopio a manos de Galileo puso de manifiesto ante el público que nuestros sentidos nos habían traicionado, llevándonos a una visión del mundo equivocada y que, por tanto, ya no eran de fiar frente a los nuevos artefactos construidos. Descartes tan sólo tomó nota de esta enseñanza en sus argumentos escépticos y en su giro subjetivo (Arendt, 2016, p. 289). Kant heredó y abordó la problemática escéptica y el giro subjetivo de la filosofía moderna. Desde su proyecto crítico llevó a cabo un doble y complementario movimiento conceptual con el que hizo frente al desafío moderno: una crítica al concepto dogmático-metafísico de objeto y una fundamentación crítico-transcendental de la idea de objetividad (Moya, 2008, p. 53). Para ello llevó a cabo un *Selbsterkenntnis der Vernunft*, es decir, una investigación o autoconocimiento de la misma razón.

En la “Analítica de los principios” de su primera *Crítica* Kant elaboró una doctrina del juicio y, con ella, su teoría de la verdad (Moya, 2003, p. 271).[8] Kant, siguiendo a Aristóteles, consideró el juicio como lugar de la verdad (KrV, A 235/B 294). El de Königsberg asumió la definición nominal tradicional de la verdad como *adaequatione et intellectus* bajo la fórmula de “la conformidad del conocimiento con su objeto” (KrV, A 58/B 82). Sin embargo, esta asunción es problemática porque Kant había abandonado la concepción similarista de la representación cognitiva (Ibarra y Uribarri, 2000) en favor de otra vicarial (Ibarra, 2000), haciendo del objeto una realidad construida por las estructuras transcendentales del sujeto. A diferencia de Descartes, Kant planteó la idea de una cosa-en-sí inaccesible a la mente humana, quebrando así la tesis tradicional de que todo ente es inteligible. La envergadura de este movimiento fue tan importante que, como ha señalado Ángel Prior, condujo a Hannah Arendt a considerar a Kant como el verdadero fundador de la filosofía contemporánea y su rey secreto (Prior, 2020, p. 46).

En consecuencia, antes de poder establecer la *adaequatio* como criterio de la verdad hay que analizar los dos términos de la comparación: conocimiento y objeto. Para Kant el conocimiento se expresa siempre en juicios. Un juicio consiste en la unión de conceptos que mantienen una relación atributiva entre ellos y una relación objetiva y mediata con un objeto en general que hace de instancia del concepto que actúa de sujeto. Así, cuando decimos que “todos los cuerpos son divisibles” atribuimos la propiedad de la divisibilidad a un objeto intuible en general x que concebimos como cuerpo (KrV, A 68-69/B 93-94). Siguiendo a Leibniz (1981, pp. 103-105), Kant estableció una división entre juicios en analíticos (*verités de raison*) y sintéticos (*verités de fait*). Desde el punto de vista de la validez, cabe decir que para los juicios analíticos (verdaderos) su opuesto es imposible, mientras que siempre resulta posible pensar lo contrario de los juicios sintéticos. Otra diferencia entre ambos tipos de juicios, esta vez desde el punto de vista de su génesis, consiste en que los primeros son no ampliativos, no informativos: entre las notas significativas del término que hace de sujeto encontramos el significado del término que hace de predicado. Para Kant hay un principio que rige los juicios analíticos, que es el principio de identidad o no contradicción: “a ninguna cosa le es adecuado un predicado que la contradiga” (KrV, A 151/B 190). Este principio implica que los juicios afirmativos cuyo concepto de sujeto y cuyo concepto de predicado mantienen una relación de identidad o de subclase (sinonimia o forma lógica) resultan necesariamente verdaderos y su negación implica contradicción. Es el caso de juicios como “todo cuadrilátero tiene cuatro lados” o “todo cuerpo es extenso”.

Los juicios sintéticos, por su parte, se caracterizan entonces porque son juicios ampliativos o informativos y porque su verdad o falsedad no puede ser establecida considerando el juicio en sí mismo, por lo que necesitan una instancia contrastadora, necesitan ser comparados con un *tertium* (KrV, B 12; KrV A 155/B 194). Ese *tertium* puede proporcionar el criterio o medida de la verdad. Los filósofos empiristas, que habían

limitado toda fuente de conocimiento a la experiencia, no tuvieron ningún problema en establecer que el *tertium* buscado consistía precisamente en dicha experiencia. Pero el transcendentalismo kantiano estableció, además de la experiencia (el fenómeno, *die Erscheinung*), otra fuente extraempírica del conocimiento: la razón y su conocimiento puro (KrV, B 13). Por eso, la realidad empírica era para él resultado de la actividad sintética del sujeto y de sus estructuras transcendentales sobre lo dado en la afección sensible (las sensaciones —*Empfindungen*— como materia del fenómeno —*Erscheinung*—), que como fuentes subjetivas del conocimiento hacen posible cualquier objeto del que podamos tener experiencia. Por ello, si en el ámbito de los juicios analíticos el principio supremo que los rige es el de no contradicción, “el principio supremo de todos los juicios sintéticos consiste en que todo objeto se halle sometido a las condiciones necesarias de la unidad que sintetiza en una experiencia posible lo diverso de la intuición” (KrV, A 158/B 197).

Para Kant la definición nominal de la verdad como *adaequatio* no puede constituir un criterio general de la verdad porque su transcendentalismo ha desdibujado los términos de la comparación, produciendo un desajuste en su misma posibilidad. Y es que, al configurar el objeto del conocimiento como un constructo de los esquemas formales del sujeto, Kant es consciente de que no es posible comparar la mente humana, por un lado, y la realidad tal y como es en sí misma, por otro, para ver si hay correspondencia, adecuación; y también es consciente de que, en todo caso, tal adecuación hay que entenderla como conformidad o concordancia entre las estructuras transcendentales puras *a priori* de la mente y el objeto fenoménico (criterio transcendental de la verdad).[9] No es posible comprobar esa conformidad directamente, sólo podemos tomarle la medida de forma indirecta, a través de aquello que resulta de ella: los juicios sintéticos de conocimiento. Únicamente cuando dicha conformidad se ha dado puede surgir el juicio y producirse una comprobación de su adecuación empírica con un objeto (criterio empírico de la verdad). La conformidad de un objeto (*Erscheinung*) con las estructuras transcendentales del sujeto resulta previa a la adecuación empírica del objeto (*Phänomenon*) con el juicio: “las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general constituyen, a la vez, las condiciones de *posibilidad de los objetos de la experiencia*” (KrV, A 158/B 197).

La adecuación juicio-realidad, la conformidad de un conocimiento con su objeto, sólo puede ser pensada como un criterio de verdad secundario y derivado de otra instancia originaria, pues esa realidad de la comparación sólo es posible tras su construcción a partir de las estructuras transcendentales del sujeto. Para Kant la clave de un criterio de verdad vinculado a esa instancia primera reside en la idea de que las estructuras transcendentales del sujeto son comunes para todos los hombres, de que existe una comunidad universal de razón que traduce la unidad de la especie (*der erste und gemeinschaftliche Menschenstamm*) (BBMR, AA 08: 101; Moya, 2008, pp. 112-113, 2019)[10]. Es precisamente sobre esta base como Kant transita del criterio tradicional de verdad como *adaequatio* a otro basado en el *consensusgentium*. [11]

Para Kant son las formas o estructuras transcendentales del sujeto, presupuestas en nuestras representaciones, las que nos permiten construir un mundo trans-subjetivo. Por eso, la objetividad del conocimiento del mundo es siempre una objetividad para nosotros, y no una objetividad para cada uno. De ahí que Kant, a la hora de tener un juicio por verdadero, distinga entre convicción y persuasión:

El tener algo por verdadero es un suceso de nuestro entendimiento, y puede basarse en fundamentos objetivos, pero requiere también causas subjetivas en el psiquismo del que formula el juicio. Cuando éste es válido para todo ser que posea razón, su fundamento es objetivamente suficiente y, en este caso, el tener por verdadero se llama *convicción*. Si sólo se basa en la índole especial del sujeto, se llama *persuasión* (KrV, A 820/B 848).

La persuasión es una mera apariencia de verdad, puesto que el fundamento del juicio, su criterio de verdad, es simplemente subjetivo. Su validez es privada y el tenerlo por verdadero es incomunicable (ibid.). La convicción, por el contrario, tiene un fundamento objetivo, es decir, transcendental, transubjetivo, pues implica que un juicio tiene validez objetiva y es verdadero cuando es capaz de producir el asentimiento potencial de todo ser que posea razón. Para Kant, “la verdad descansa en la concordancia con el objeto” (ibid.), lo cual implica que “los juicios formulados por cualquier entendimiento y relativos a dicho objeto tienen

que coincidir” (ibid.). En el §40 de la *Crítica del Juicio* Kant introduce la idea de una capacidad mental que permite implementar ese criterio general de la verdad. Se trata del entendimiento común humano (*gemeiner Menschenverstand*) o *sensus communis*, una capacidad consistente en

un Juicio que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (a priori) el modo de representación de los demás para atener su juicio, *por decirlo así*, a la razón total humana, y, así, evitar la ilusión que, nacida de condiciones privadas subjetivas, fácilmente tomadas por objetivas, tendría una influencia perjudicial en el juicio (KU, AA 05: 293).

Esta capacidad del Juicio reflexionante permite comparar el juicio propio en su proceso de elaboración no tanto con el juicio real de otros, sino con el juicio potencial de todos ellos, poniéndose en su lugar y haciendo abstracción de las limitaciones subjetivas que acompañan al juicio propio, es decir, “apartando lo más posible lo que en el estado de representación es materia, es decir, sensación, y atendiendo tan sólo a las características formales de la propia representación o del propio estado de representación” (KU, AA 05: 294). El *sensuscommunis* configura, como señala Kant, un sentido de la verdad, pero también de la justicia y de la belleza (KU, AA 05: 293), pues en el fondo el criterio de la validez objetiva como capacidad de producir el asentimiento potencial de todo ser que posea razón no sólo se aplica a los juicios epistémicos, sino también a los juicios morales y estéticos.

En el §2 de su *Antropología* Kant defiende que al construir nuestros juicios podemos proceder de dos modos distintos: mediante el egoísmo o mediante el pluralismo. El egoísmo es un modo de pensar arrogante que puede afectar a tres facultades distintas, el entendimiento, la razón práctica y el gusto; y dividirse, consecuentemente, en egoísmo lógico, práctico y estético (Anth, AA 07: 128).

El *egoísta lógico* tiene por innecesario contrastar el propio juicio apelando al entendimiento de los demás, exactamente como si no necesitase para nada de esta piedra de toque (*criterium veritatis externum*). Pero es tan cierto que no podemos prescindir de este medio para asegurarnos de la verdad de nuestros juicios, que acaso es ésta la razón más importante por la que el público docto clama tan insistentemente por la *libertad de imprenta*; porque cuando se rehúsa ésta, se nos sustrae al par un gran medio de contrastar la rectitud de nuestros propios juicios y quedamos entregados al error (Anth, AA 07: 128-129).

El egoísmo moral, por su parte, consiste en reducir todos los fines a sí mismo y en no ver más provecho que el que hay en lo que a uno le aprovecha. Este tipo de egoísmo coloca el supremo fundamento determinante de la voluntad en el provecho y en la felicidad propios y no en la idea del deber (Anth, AA 07: 130). Finalmente, el egoísmo estético es propio de 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 en el arte” (Anth, AA 07: 129-130).

La búsqueda genuina de la validez objetiva en los juicios epistémicos y morales y de la validez común en los juicios estéticos exige para Kant el abandono de la estrechez de miras del egoísmo y la adopción de un modo de pensar pluralista: “Al egoísmo sólo puede oponérsele el pluralismo, esto es, aquel modo de pensar que consiste en no considerarse ni conducirse como encerrando en el propio yo el mundo entero, sino como un simple ciudadano del mundo” (Anth, AA 07: 130).

En este punto nos vemos obligados a discrepar de una tesis defendida por Hannah Arendt sobre Kant que, como señala con acierto Neus Campillo, es problemática y discutible (Campillo, 2020, pp. 70-71). Arendt presenta esa tesis en la tercera de sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* para tratar de desvincular la teoría moral kantiana de su (posible) teoría política. La teoría moral kantiana, a su juicio, está desvinculada de la acción (política) porque en ella *el sujeto permanece interesado en sí mismo y no en los demás*. De hecho, ésta es una idea extensible a las tres *Críticas* kantianas a través de las tres grandes preguntas a las que están vinculadas: ¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer? y ¿qué me está permitido esperar? (Arendt, 2003, p. 44). El ensimismamiento del sujeto al plantearse cada uno de estos tres problemas es tal que para Arendt “ninguno de los problemas filosóficos fundamentales expuestos por Kant llega a mencionar la condición de

la pluralidad” (Arendt, 2003, p. 45). En definitiva, para la pensadora alemana “la idea que reside tras las tres cuestiones es el interés propio, no el interés por el mundo” (ibid.).

Contrariamente a esta tesis de Arendt, considera Kant que para abordar las tres grandes preguntas filosóficas es necesario adoptar un modo de pensar pluralista que posibilite a los juicios adquirir una validez objetiva o común. Ese pluralismo tiene su sede en el entendimiento común humano (*gemeiner Menschenverstand*) o *sensus communis* sobre el que la misma Arendt nos puso sobre la pista en su interpretación de la filosofía política de Kant en la década de 1970. En el §40 de la *Crítica del Juicio* Kant presenta las tres máximas del entendimiento común que integran la visión pluralista: la máxima del modo de pensar ilustrado, la del modo de pensar ampliado y la del modo de pensar consecuente o franco. Se trata de tres máximas del pensar vinculadas respectivamente al entendimiento, al Juicio y a la razón. La máxima del modo de pensar ilustrado propone pensar por uno mismo, libre de prejuicios y es la máxima de una razón nunca pasiva, es decir, nunca heterónoma, conducida por otros. La máxima del modo de pensar ampliado invita a pensarse en la posición del otro, a trasladarse en el pensamiento a puntos de vista ajenos:

Un hombre de *amplio modo de pensar* [...] puede apartarse de las condiciones privadas subjetivas del juicio, dentro de las cuales tantos otros están como encerrados, y reflexiona sobre su propio juicio desde un *punto de vista universal* (que no puede determinar más que poniéndose en el punto de vista de los demás) (KU, AA 05: 295).

Finalmente, la máxima del modo de pensar consecuente consiste en pensar en todo momento de acuerdo consigo mismo. Sobre ella afirma Kant que “es la más difícil de alcanzar, y no puede alcanzarse más que por la unión de las dos primeras, y después de una frecuente aplicación de las mismas, convertida ya en destreza” (ibid.). En realidad, estas tres máximas deben ser pensadas como tres niveles de una estructura en la que cada uno presupone el nivel anterior. Sólo una razón autónoma, capaz de pensar por sí misma está en condiciones de adoptar un punto de vista ajeno y comparar su juicio desde él; sólo una razón ampliada a otros puntos de vista ajenos puede plantearse la regla de pensar de acuerdo consigo mismo en sus concesiones y rechazos a la posición de los otros.

Para Kant, como reconoce en su *Lógica*, el entendimiento común (*sensus communis*) es en sí mismo una piedra de toque para descubrir los errores en el uso del entendimiento (Log, AA 09: 57). Ahora bien, esta piedra de toque interna no resulta suficiente para garantizar la validez de nuestros juicios, sino que es siempre necesario la contrastación de éstos con los de los demás hombres en la esfera pública:

Una característica externa o una piedra de toque externa de la verdad es la comparación de nuestros propios juicios con los de otros, porque lo subjetivo no estará presente en todos los otros de la misma manera. Se podrá explicar así, por ende, la ilusión. La incompatibilidad de otros juicios con el nuestro ha de ser considerada por lo tanto como una característica externa del error y como un indicio para investigar nuestro procedimiento en el juzgar, pero no para objetarlo inmediatamente. Puesto que se puede tal vez tener razón en la cosa y no tenerla en la manera, es decir, en la exposición (Log, AA 09: 57).

Kant introduce así un criterio pragmático de la verdad que consiste en el acuerdo con el juicio real de otros,^[12] al que añadirá otro criterio epistémico consistente en la coherencia o unidad sistémica de los juicios (KrV, A 647/B 675).

El criterio para saber si el tener por verdadero es convicción o mera persuasión es, por tanto, externo, y consiste en la posibilidad de comunicarlo y en comprobar su validez para toda razón humana. En este último caso parece al menos que la causa de la concordancia de todos los juicios residirá, a pesar de la diversidad de los sujetos entre sí, en la comunidad de fundamento, es decir, en el objeto; al concordar todos con él, queda demostrada la verdad del juicio (KrV, A 821/B 849).

La comunicabilidad y la publicidad, que constituyen la sociabilidad del hombre (Arendt, 2003, p. 44),^[13] resultan cruciales para la validez de los juicios. La comunicabilidad traduce la necesidad del hombre de comunicarse con los demás en el Juicio y viene dada por el mismo *sensus communis*: estructura transcendental

del sujeto de la que forman parte los demás hombres. Como dice Kant, “la razón no está hecha para adaptarse al aislamiento, sino a la comunicación” (Refl, AA 15: 392). La publicidad, por su parte, hace referencia a una exigencia de libertad pública que no sólo es libertad para pensar, sino también para publicar, la libertad de pluma (Arendt, 2003, p. 44).

La comunicabilidad o necesidad de comunicar nuestros juicios a los demás implica una lógica de coparticipación de éstos en los mismos, pues esa comunicación está destinada a la evaluación externa y a la realimentación. Es lo que se desprende de la reflexión 2565 de lógica:

Dado que consideramos como necesario informar a los demás acerca de nuestros juicios, entonces no tenemos que ser únicamente comunicativos, sino también participativos. La propensión a la comunicación que guía a nuestro entendimiento se encuentra en nosotros tan sólo porque debemos verificar nuestros propios juicios a través de otros (Refl, AA 16: 419).

Como señala Kant en la reflexión 2564 de lógica, en la medida que la validez universal de los juicios implica su verdad objetiva para cada razón, el juicio de otros se convierte en un criterio externo de la verdad y se sigue “la necesidad de una razón participativa, que se opone al egoísmo” (Refl, AA 16: 418). La importancia de la participación de los demás en la elaboración de los juicios propios es tal para Kant que en la reflexión 2566 llega incluso a fundamentar en ella el derecho a la libertad de publicar:

La inclinación comunicativa de la razón es equitativa sólo bajo la condición de que esté vinculada a la vez a la participativa. Los otros no son aprendices, tampoco jueces, sino colegas en el gran consejo de la razón humana y tienen *votumconsultativum*, y *unanimitas votorum est pupilla libertatis. Liberum veto* (Refl, AA 16: 419-420).

La libertad de hacer uso público de la razón es también la libertad de crítica. La reflexión va necesariamente unida a la crítica. Todo el proceso kantiano de construcción pública de la verdad —también del bien o de la belleza— es un trabajo de la reflexión, del Juicio reflexionante, que al producir pequeños conatos (juicios) de verdad —epistémica, moral o estética— evalúa y se enfrenta a una verdad doctrinal política o vinculada a ella que un poder establece para la sujeción de los sujetos en un proceso de gubernamentalización.

La libertad de publicar, la libertad de crítica es para Kant un derecho originario de la razón humana, porque es la base de su desarrollo y del progreso de la humanidad:

También forma parte de esta libertad [política] el exponer a pública consideración los propios pensamientos y las dudas que no es capaz de resolver uno mismo, sino 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 irrestringible (KrV, A 752/B 780).

Dicha libertad no sólo se deriva, como derecho, de la misma naturaleza de la razón, sino que es además una condición material para su misma posibilidad:

Sobre tal libertad [de la crítica] se basa la misma existencia de la razón, la cual carece de autoridad dictatorial. Su dictado nunca es sino el consenso de ciudadanos libres, cada uno de los cuales tiene que poder expresar sin temor sus objeciones e incluso su veto (KrV, A 738-739/B 766-767).

Se trata, en definitiva, de una tesis que Arendt señaló en sus *Conferencias* de la década de 1970. El pensamiento más íntimo, la formación individual de opiniones, de juicios, la facultad de pensar misma no es posible sin la prueba del examen público y libre (Arendt, 2003, p. 79).

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?

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 (WDO, AA 08: 144).

Podemos resumir este apartado señalando que la crisis de la verdad como *adaequatio* llevó a Kant a transitar a un modelo de la verdad como *consensus gentium* a través del cual la razón kantiana se configuró como una razón comunicativa (*mitteilende*) —intersubjetiva— y participativa (*theilnehmende*), impulsora y necesitada de un espacio público y libre en el que la verdad se construye colectivamente a través de la crítica reflexiva.

A partir de estos resultados y para concluir resulta oportuno señalar la actualidad de Kant en el pensamiento contemporáneo. El planteamiento de la intersubjetividad (*intersubjectivity*) en Kant, presente en su idea del *sensus communis*, fue defendida y popularizada por Hannah Arendt en sus *Conferencias* de 1970, si bien la vinculó al gusto (*sensus communis aestheticus*) y a sus juicios estéticos (Arendt, 2003, p. 125). De hecho, esta pensadora pudo (re-)construir una teoría política en Kant sobre el juicio de gusto porque éste se basaba en dicha *intersubjetividad* y no en la noción de *verdad* (Cano Cabildo, 2019, p. 447). Las reflexiones de Kant están así a la base de esa (re-)construcción de esa teoría política que Arendt atribuye a Kant, pero que más bien constituye una parte de sus propias reflexiones políticas. Otra propuesta de introducir la intersubjetividad en el sujeto kantiano se produjo paralelamente a Hannah Arendt a manos de Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel. Substituyendo las estructuras trascendentales del sujeto kantiano por el lenguaje en su dimensión pragmática (remitida a una *situación ideal de diálogo* o a una *comunidad ilimitada de comunicación*) como instancia *a priori* de la experiencia, ambos pensadores contemporáneos plantearon una dimensión intersubjetiva en los propios sujetos capaz de dar cuenta de una teoría consensual de la verdad. La pragmática universal o trascendental del lenguaje surgió así como disciplina de investigación de las condiciones o normas teóricas y éticas *a priori* que hacen posible el acuerdo mutuo entre los sujetos, y una verdad entendida como consenso sometido a corrección normativa (Appel, 1991; Habermas, 1989). Con todo ello, cabría ver en la misma idea kantiana del *sensuscommunis* las mismas implicaciones que tiene la noción habermasiana de razón comunicativa: un tránsito de la subjetividad a la intersubjetividad, del yo trascendental al nosotros comunitario, tránsito que provoca la ruptura del paradigma de la filosofía de la conciencia y la emergencia de la centralidad de la experiencia comunicativa (López Molina, 2021).

REFERENCIAS

- Andaluz Romanillos, A. M. (2019). La concepción kantiana de la verdad: entre la correspondencia y la comunicación. *Revista de Estudios Kantianos*, 4(2), 397-422.
- Arendt, H. (2016 [1958]). *La condición humana*. Paidós.
- Arendt, H. (2003 [1982]). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Paidós.
- Arendt, H. (2021 [1978]). *La vida del espíritu*. Paidós.
- Arendt, H. (1997 [1990]). Filosofía y política. En *Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo* (pp. 11-64). Besatari.
- Arendt, H. y Jaspers, K. (1987). *Briefwechsel 1926-1969*. Piper Verlag.
- Campillo, A. (2002). Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt. *Daimon. Revista de Filosofía*, 26, 159-186.
- Campillo, A. (2019). *El concepto de amor en Arendt*. Abada.
- Campillo, N. (2020). Kant visto por Arendt. En S. Sevilla y J. Conill (Eds.), *Kant después del neokantismo* (pp. 65-89). Biblioteca Nueva.
- Cano Cabildo, S. (2019). Hannah Arendt: lectura politológica del juicio de gusto de Kant. *Res Publica*, 22(2), 445-460.
- Conill, J. (2016). Disposiciones de la naturaleza humana y autonomía moral en la filosofía práctica de Kant. *Revista de Estudios Kantianos*, 1(1), 11-23.

- D'Alembert, J. R. (1986 [1759]). *Essai sur les éléments de philosophie ou Sur les principes des connaissances humaines*. Fayard.
- Descartes, R. (1887-1910), *Oeuvres de Descartes*, 12 vol. Léopold Cerf Editeur. (1996. J. Vrin). (A-T.)
- Descartes, R. (1977 [1641]). *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*. Alfaguara.
- Descartes, R. (1995 [1644]). *Los principios de la Filosofía*. Alianza.
- Descartes, R. (2003 [1637]). *Discurso del método*. Técno.
- Díaz Marsá, M. (2016). *Ley y ser. Derecho y ontología crítica en Foucault (1978-1984)*. Escolar y Mayo.
- Fernández, L. D. (2021). El liberalismo como gubernamentalidad crítica: la influencia de Kant en la lectura de Foucault. *Dorsal. Revista de estudios foucaultianos*, 11, 11-29.
- Foucault, M. (1990). Qu'est-ce que la critique? *Critique et Aufklärung. Bulletin de la Société française de Philosophie*, 84(2), 35-63.
- Foucault, M. (1994). La philosophie analytique de la politique. En D. Defert y F. Ewald (Eds.), *Ditset écrits 1954-1988, Tome 3, 1976-1979*. Gallimard.
- Foucault, M. (2006 [2004]). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. FCE.
- Foucault, M. (2008a [2004]). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. FCE.
- Foucault, M. (2008b). Introduction à l'Anthropologie. En I. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (pp. 11-79). Vrin.
- Foucault, M. (2009 [2008]). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. FCE.
- Foucault, M. (2017 [1990]). ¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*). En *Sobre la Ilustración* (pp. 3-52). Técno.
- Forti, S. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis*. Cátedra.
- Heidegger, M. (1960 [1938]). La época de la imagen del mundo. En *Sendas perdidas* (pp. 67-98). Losada.
- Heidegger, M. (1973 [1929]). *Kant y el problema de la metafísica*. FCE.
- Heidegger, M. (1975 [1936]). *La pregunta por la cosa*. Alfa.
- Ibarra, A. (2000). La naturaleza vicarial de las representaciones. En A. Ibarra y T. Mormann (Eds.), *Variedades de la representación en la ciencia y la filosofía* (pp. 23-40). Ariel.
- Ibarra, A. y Urizarri, I. (2000). El reto del representacionalismo empirista en Kant. En A. Ibarra y T. Mormann (Eds.), *Variedades de la representación en la ciencia y la filosofía* (pp. 55-70). Ariel.
- Kant, I. (1902-). *Kants gesammelte Schriften, 30 Bände*. Hrsg. von der Königlichen Preußischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Georg Reimer (Walter De Gruyter).
- Kant, I. (2001 [1793]). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza. (RGV)
- Kant, I. (2003 [1781/1787]). *Crítica de la razón pura*. Alfaguara. (KrV)
- Kant, I. (2007 [1790]). *Crítica del juicio*. Técno. (KU)
- Kant, I. (2004 [1798]). *Antropología en sentido pragmático*. Alianza. (Anth)
- Leibniz, G. W. (1981 [1714]). *Monadología*. Pentalfa.
- López Molina, A. M. (2021). La intersubjetividad en la teoría trascendental del conocimiento. *Pensamiento*, 77(296), 639-654.
- Mendelssohn, M. (1785). *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*. Christian Friedrich Voß, 5.
- Morey, M. (2020). Foucault con Kant. El juego del límite. En S. Sevilla y J. Conill (Eds.), *Kant después del neokantismo* (pp. 237-260). Biblioteca Nueva.
- Moya, E. (2003). *¿Naturalizar a Kant? Criticismo y modularidad de la mente*. Biblioteca Nueva.
- Moya, E. (2008). *Kant y las ciencias de la vida. Naturlehre y filosofía crítica*. Biblioteca Nueva.
- Moya, E. (2019). Fuerzas, facultades y formas a priori en Kant. *Con-Textos kantianos. International Journal of Philosophy*, 9, 49-71.
- Moya, E. (2020). Biología y conocimiento: la lectura popperiana de Kant. En S. Sevilla y J. Conill (Eds.), *Kant después del neokantismo* (pp. 115-152). Biblioteca Nueva.

- Popper, K. R. (1983 [1963]). *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. Paidós.
- Platón (1578). *Platonis Opera quae extant omnia, 3 vols*. Edición clásica de Stephanus, Henricus.
- Platón (1988). *Teeteto*. En *Diálogos V* (pp. 173-317). Gredos.
- Prior, A. (2020). Ciencia, modernidad y pensamiento. Arendt y la filosofía crítica. En S. Sevilla y J. Conill (Eds.), *Kant después del neokantismo* (pp. 43-63). Biblioteca Nueva.
- Rivera de Rosales, J. (2005). Kant y Hannah Arendt. La comunidad del juicio reflexionante. Ideas y valores. *Revista colombiana de Filosofía*, 54(128), 1-33.
- Sevilla, S y Conill, J. (Eds.) (2020). *Kant después del neokantismo*. Biblioteca Nueva.
- Vegas González, S. (1999). Introducción. En Platón, *Menón* (pp. 11-63). Biblioteca Nueva.
- Villacañas, J. L. y Pérez Guidó, H. (2021). Foucault y Kant. Una entrevista a José Luis Villacañas. *Dorsal. Revista de estudios foucaultianos*, 11, 157-166.

NOTAS

- 1 Universidad de Murcia. Contacto: rtd1@um.es.
- 2 Foucault expone el desarrollo histórico de esta gubernamentalización (1994, 2006, 2008a). Puede encontrarse una buena síntesis de este en Fernández (2021).
- 3 Philosophy and Politics constituye la tercera y última parte de las conferencias que Arendt preparaba en 1954 para su lectura en Notre Dame University, tal y como la pensadora relata por correspondencia a su profesor y amigo Karl Jaspers (Arendt y Jaspers, 1987, carta 154).
- 4 Estas Conferencias constituyen una recopilación de los seminarios impartidos por Arendt en torno a la filosofía política de Kant en la New School for Social Research en 1970, recopilación que fue editada en 1982 bajo el título de Lectures on Kant's Political Philosophy.
- 5 Como ha señalado Neus Campillo el término kantiano de crítica tiene para Arendt relevancia para desentrañar la filosofía política implícita de Kant en la medida en que está vinculado a la Ilustración (2020, p. 73)
- 6 La facultad del Juicio consiste en pensar lo particular como contenido en lo universal. Cuando lo universal (un concepto) viene ya dado y se trata de aplicarlo a lo particular, se emplea el Juicio determinante. En cambio, cuando el Juicio busca lo universal (el concepto) para subsumir en él un particular ya dado, su uso es reflexionante (KU, AA 05: 181).
- 7 Sobre el impacto de la ciencia moderna en la argumentación de Descartes y su decisiva influencia sobre Kant, cfr. Prior (2020, pp. 48, 54-55) y Arendt (2016, p. 289).
- 8 Kant intenta resolver tres cuestiones con su teoría de la verdad: su lugar, su definición y el criterio de la misma.
- 9 Kant puso en crisis definitivamente el paradigma clásico de representacionismo isomórfico y similarista (Ibarra y Uribarri, 2000), por lo que la conformidad o correspondencia mente-realidad no puede ser concebida como una relación de semejanza con la realidad en sí. Para Kant la representación es performance, realización activa y constructiva, y no una mera isomorfía mente-mundo, por lo que la realidad aparece siempre en la práctica cognoscitiva de los sujetos en el mundo.
- 10 Como ha señalado el profesor José Luis Villacañas, es la unidad de la especie lo que hay detrás de lo trascendental en Kant (Villacañas y Pérez Guidó, 2021, p. 159).
- 11 En este sentido coincidimos con el doble criterio de verdad que Ana María Andaluz Romanillos propone para el idealismo trascendental kantiano: concordancia y comunicabilidad. Cfr. Andaluz Romanillos (2019).
- 12 Este criterio pragmático estaría basado en un criterio último de la verdad: la universalidad de los juicios, su capacidad de provocar el asentimiento potencial de todos los otros.
- 13 A estos dos rasgos de la sociabilidad habría que añadir también el del “sentimiento universal de simpatía” entre los hombres, como menciona Kant en su tercera Crítica (Cano Cabildo, 2019, p. 457), en su Antropología (Anth, AA 07: 237) o en La religión dentro de los límites de la mera razón (RGV, AA 06: 26). Para indagar sobre el impacto de esta dimensión del amor en la obra y pensamiento de Arendt cfr. Campillo (2019).