

# DIÁLOGO

**Arrese Igor, H. O.** “El rol de la intersubjetividad en la constitución de la autoconciencia: acerca de la influencia fichteana en la *Ethik* de Hermann Cohen”, *Revista Latinoamericana de Filosofía* 2 (2008): 301-324.

Se propone el autor del artículo determinar la influencia que la teoría fichteana de la autoconciencia pudo haber tenido en la concepción neokantiana de la subjetividad desarrollada por Hermann Cohen en su obra *Ethik des reinen Willens*. Este propósito se guía por la suposición de que Cohen se habría apropiado de la estructura eminentemente intersubjetiva que presenta la deducción fichteana de la autoconciencia a la hora de plantear su idea de una subjetividad socialmente mediada. La clave para entender tanto la influencia de Fichte sobre Cohen, como el desarrollo que este último hiciera de su propia noción de subjetividad, la suministra, según Arrese, el papel que juega la “alteridad” en ambas teorías del yo. La tesis que pretende hacer plausible Arrese descansa en la idea de que, tanto en Fichte como en Cohen, el yo es pensado originariamente como un yo en relación con otro yo, esto es, como un ser que tiene su propia condición de posibilidad en las formas de acción e interacción que emanan de su relación con otros. La cuestión que se halla en el fondo de esta tesis, es la cuestión relativa a la ciencia o saber científico que puede dar cuenta de la constitución intersubjetiva del yo.

A fin de mostrar cómo dicha cuestión se resuelve en Cohen y Fichte, el autor somete a análisis el modelo científico que proponen ambos autores en sus

respectivas comprensiones de la intersubjetividad. Para ello, el autor enfatiza el papel que, tanto en Fichte como en Cohen, desempeña la ciencia del derecho para efectos de la deducción de la relación intersubjetiva y, con ésta, de la relación de reconocimiento.

Aprovechando los rendimientos teóricos de la deducción trascendental fichteana del derecho, Cohen apela a la relación vinculante que éste plantea entre los sujetos para explicar la índole de la relación que debe existir entre el tú y el yo. Arrese enfatiza el hecho de que es en la figura jurídica del contrato donde Cohen cree ver una suerte de intersubjetividad lograda, en la medida en que:

[L]a figura legal del contrato supone que los contratantes buscan ponerse de acuerdo en relación con un conjunto de normas, que luego regularán sus acciones. (311)

En virtud de este carácter vinculante del contrato, que regula a futuro el comportamiento y las acciones de los contratantes, queda explicitada la forma en que el otro se presenta al yo: en efecto, “sería absurdo pensar en una acción legal en la que estuviera involucrado sólo un sujeto, sin relación alguna con ningún otro” (*íd.* 312). Ahora bien, lo propio del contrato es, por mor de su fuerza vinculante, la constitución de una voluntad común e independiente de las voluntades fácticas de los sujetos particulares, voluntad que representa la unificación de las autoconciencias particulares en una “unidad superior y cualitativamente diferente” (*íd.* 310) (de las voluntades particulares que la constituyen).

Arrese cree ver en este modelo de voluntad común que, producto del

contrato, media entre sujetos particulares como instancia de legitimación de pretensiones jurídicas, la presencia de la concepción fichteana del derecho como aquella forma de relación sólo por medio de la cual seres racionales y libres pueden tratarse recíprocamente como tales. El concepto fichteano que parece corresponder al de “contrato” (en Cohen), para efectos de la constitución de una relación de reconocimiento en el sentido señalado, es el de “exhortación”. De manera pertinente, Arrese hace resaltar que es sólo por la exhortación como se produce la experiencia del reconocimiento recíproco y, con ésta, la propia autoconciencia. Pues la exhortación es la forma en que un sujeto invita a otro a apropiarse de sus posibilidades de autodeterminación, y a demostrar, a través de su obrar, que en efecto es el ser racional que yo he supuesto en la representación *a priori* (o problemática) de él como racional o libre. Exhortar quiere decir reconocer, pues yo soy reconocido en la medida en que he sido exhortado a obrar; mas es sólo el obrar conforme a la naturaleza del ser racional, es decir, el obrar que atiende a las posibilidades de autodeterminación del otro, donde se lleva a cabo el reconocimiento; en otra palabras, el reconocimiento propiamente dicho es el reconocimiento categórico, ganado en la forma en que obramos.

Esta presencia del otro, para efectos de la autodeterminación del yo como racional y libre, lleva a Arrese a establecer la alteridad como constitutiva en la formación de la autoconciencia, tanto en Fichte como en Cohen. Esta idea de la alteridad, que sirve también a Arrese para contrarrestar la crítica al solipsismo fichteano, apunta a la experiencia humana fundamental en la que tiene lugar la formación de todo yo: la experiencia de que “el ser humano sólo puede ser tal cuando

existe entre iguales” (321), lo que, desde el punto de vista especulativo, equivale a decir que la autoconciencia, el yo, tiene su condición de posibilidad en la medida en que se relaciona y es reconocida por otra autoconciencia. La alteridad, la presencia de otro en el mismo espacio de acción e interacción, opera así como la instancia a partir de la cual el yo accede a la verdadera comprensión de sí como racional, y a la comprensión y la experiencia de la racionalidad del otro.

CARLOS EMEL RENDÓN

Universidad Nacional de Colombia

carlosemel@yahoo.es

**Pineda, D.** “Una lectura del *Discurso del método* desde la perspectiva del reconocimiento”, *Universitas Philosophica* 50 (2008): 41-61.

Considera el autor en la parte final de su artículo que su lectura del *Discurso del método* “puede resultar poco ortodoxa” (56), pues son otras sus motivaciones para acercarse a Descartes, como “la trama autobiográfica del autor” —que encuentra especialmente fascinante—, en la medida en que esta trama aparece como indisoluble de la propia trama existencial del individuo Descartes, quien “se reconoce a sí mismo a través del ejercicio de búsqueda de la verdad”. Es, precisamente, el “valor testimonial” del texto cartesiano lo que resulta enriquecedor de cara a nuestra época y, de modo especial, a los particulares intereses intelectuales del profesor Pineda respecto a los temas educativos y de historia de la educación (*cf.* 56s). Pienso, sin embargo, que la propuesta de lectura de Pineda no es poco ortodoxa: es simplemente una propuesta

de lectura, por completo válida, que quiere *recuperar* la primera obra publicada por Descartes en una perspectiva contemporánea muy precisa. No debe, por lo demás, sorprender el interés por este filósofo del siglo XVII: en tiempos no tan lejanos, justamente a propósito de los 350 años de publicación de la obra objeto de reflexión de este artículo, se celebró en París un coloquio de amplio alcance, tanto por la calidad de los participantes, como por los temas abordados, en cuyo prólogo Grimaldi, coeditor de la obra, se pregunta si hay alguna de las partes del *Discurso del método* que no confronte al lector respecto de cuestiones siempre, y aun ahora, debatidas, y comenta cómo los problemas del *Discurso* son “indefinidamente examinados, retomados, analizados, discutidos”, a los cuales sus comentaristas simplemente tratan incesantemente de responder. No en vano, quizás, el ilustre conocedor de Descartes, Henri Gouhier, en la *Obertura* a la misma obra, piensa que las investigaciones provocadas por la visión cartesiana del mundo y del hombre en el mundo, tienen todavía hoy el poder de mantener despiertos a los filósofos; no es casual, por tanto, “la sorprendente presencia de Descartes trescientos cincuenta años después de la publicación de su primera obra”.

Regresando al texto del Profesor Pineda, comienza éste por afirmar de manera enfática que el Descartes del *Discurso del método* es el caso de un autor joven y desconocido en busca de un público lector, uno de cuyos claros indicios es el hecho de que haya escrito la obra en francés. Los pasajes del libro en que se apoya le permiten afirmar, de manera taxativa, que la obra filosófica toda de Descartes se desarrolla “bajo el signo del reconocimiento de sí”: es el mismo filósofo quien se procura las

reglas para dirigir su espíritu, quien identifica sus dudas y sopesa sus incertidumbres, y se ve incitado e inclinado a publicar sus pensamientos (cf. 44). Va el autor del artículo más lejos en su interpretación, pues considera, de la misma manera categórica, que el *Discurso del método* es “un largo prefacio a toda la filosofía cartesiana, el prefacio de un autor en búsqueda de un público lector de su obra” (46), en lo cual es especialmente reiterativo el profesor Pineda: “Descartes, como todo autor joven que tiene conciencia de la novedad de su pensamiento, busca un público lector” (47), que sin duda responde a ese otro aspecto del reconocimiento: no sólo la búsqueda del reconocimiento de sí —empleo del verbo reconocer en su voz activa del que habla Ricoeur—, sino el empeño, o la necesidad, de ser reconocido —el empleo del mismo verbo en su voz pasiva—. Más allá, sin embargo, del empeño cartesiano por reconocerse y ser reconocido, los términos que utiliza “no dan lugar a vacilaciones”: “admito”, “sé con plena claridad”, “estoy seguro”, apuntan al reconocimiento (cf. 49); orden de ideas en el cual se llega al primer precepto del método, “clave de todo reconocimiento intelectual”, pues esta “regla está formulada en términos de reconocimiento, de aceptación”; en la medida en que no se recibe, no es reconocido como verdadero sino lo que se presenta de forma evidente, lo cual corresponde, justamente, al “binomio identificar/*distinguir*” que propone Ricoeur como “primera acepción filosófica” del reconocer. Hay, por tanto, “en el punto de partida mismo del *Discurso del método*, un acto de reconocimiento”, que se dirige tanto al autor como al lector del texto (cf. 51). Pero el reconocimiento, como especie de *idea guía u orientadora* del *Discurso* todo, tiene un alcance inusitadamente

más amplio, de acuerdo con la interpretación del profesor Pineda: la búsqueda de la verdad, en tanto es el “asunto central del *Discurso del método*”, se ofrece “como una búsqueda que comprende un triple acto de reconocimiento”: “el reconocimiento de sí mismo como un ser dotado de razón”, el reconocimiento de sí mismo a través de su propia historia intelectual, y “el reconocimiento del método y de su necesidad” (52). Por lo demás, esta búsqueda de la verdad desde sí mismo y por sí mismo, tiene como condición y presupuesto el “reconocimiento doloroso de la propia ignorancia” (53); y, en cuanto al reconocimiento del correspondiente método, a éste *nos* lleva Descartes, en la Segunda parte del *Discurso*, mediante su propia narración autobiográfica (cf. 55).

Se puede estar de acuerdo con el Profesor Pineda en que la escritura del *Discurso del método* en francés, y no en latín, corresponde a un propósito —o deseo— del filósofo de ser leído y, en esa medida, de ser reconocido; pues, tal como lo recuerda el artículo, Descartes es explícito en indicar cómo espera que han de juzgar mejor sus opiniones “quienes sólo se sirven de su razón natural [...] que quienes sólo creen en los libros antiguos” (AT VI 77 24-30); y se puede considerar con propiedad que se alude a un público amplio, por completo de acuerdo con esa reiterada invocación al público que es característica de la Sexta parte de la obra. No obstante, es más bien exagerado pretender que existe en Descartes un designio radical de ser *reconocido*, pues además de la expresa y reiterada reticencia suya a publicar o dar a conocer sus ideas, hay en el mismo texto de esta última parte de la obra claros pasajes que orientan más bien en el sentido de la reticencia difícilmente contenida, en lugar de sugerir la idea de un “autor desconocido en busca de un

público lector” (43): si se ve como obligado a dar a conocer sus ideas —pues no se quiere ocultar como si fuera un delincuente—, quiere dejar en claro que no ama la gloria e, incluso, se atreve a decir que la odia “en cuanto la considero contraria al reposo, al cual estimo por sobre todas las cosas”. Más aún: “habiéndome siempre mantenido así indiferente entre la preocupación por ser conocido o por no serlo”, y dado que no pudo impedir que adquiriera alguna reputación, considera que “debe publicar para evitar, por lo menos, que esa reputación sea mala” (AT VI 74 17-31). En el propósito de contextualizar su lectura, Pineda acude a un pasaje que indica cómo “Descartes sabe bien quién es él mismo por el año 1637” (45): se trata del conocido pasaje en que el filósofo expresa cómo su

[P]ropósito no es entonces enseñar aquí el método que cada uno debe seguir para conducir bien su razón, sino únicamente hacer ver de qué manera he intentado conducir la mía. (AT VI 4 7-10)

Si bien es cierto que se puede apreciar aquí el *reconocimiento* de su propio designio al escribir y publicar el *Discurso*, es decir, la clara aprehensión, distinción o identificación (de acuerdo con las precisiones lexicográficas de Ricoeur) de lo que pudo tener en mente Descartes en el momento de componer la obra, se puede *matizar* ese reconocimiento confrontando este pasaje con otros que aparecen en la Segunda parte, que sin duda pueden corroborar mi apreciación de que resulta un tanto exagerada la interpretación de Pineda cuando pretende ver en el *Discurso* el designio taxativo cartesiano de construir su obra sobre el signo del reconocimiento (se puede asumir, en el doble sentido pasivo y activo de la voz *reconocer*, que distingue Ricoeur): “si al haberme gustado tanto mi obra, yo os

hago conocer aquí su modelo, no es que por ello quiera aconsejarle a alguien que la imite [...]. La sola resolución de deshacerse de todas las opiniones que uno ha recibido anteriormente en su creencia, no es un ejemplo que deban seguir todos” (AT VI 15 4-15). ¿Cómo se puede entender el *Discurso del método*, de acuerdo con estas líneas, en la sola perspectiva del reconocimiento?

De otra parte, se encuentran en el artículo del profesor Pineda unos detalles de lectura que, a mi juicio, constituyen un caso de simple sobredimensionamiento de su propia interpretación. Afirma —como acabamos de ver— que toda la obra filosófica de Descartes se desarrolla “bajo el signo del reconocimiento de sí”, pues el propio filósofo es quien se da sus reglas, identifica sus dudas, se ve incitado a publicar sus pensamientos. Más allá del conocido momento histórico de descubrimiento de la subjetividad, ¿se podrán considerar estas últimas “notas características” como exclusivas de Descartes y su manera de presentar su pensamiento filosófico? Además, ¿alcanza, de veras, el concepto de reconocimiento para mirar en esta perspectiva su obra *toda*? ¿Se podrán leer, en efecto, en este orden de ideas interpretativo los *Principios de la filosofía* y *Las pasiones del alma*? Pero cabe también otra pregunta: ¿se compadece con la vastedad y riqueza de la obra cartesiana la afirmación, igualmente taxativa, de que el *Discurso del método* es un largo prefacio a *toda* ella? ¿Un prefacio, además, en el que el filósofo persevera en la búsqueda de un público lector? No hay que olvidar que sólo a instancias reiteradas de sus amigos accedió Descartes a completar y publicar *Las pasiones del alma*, y que, respecto de esta su última obra, cabe de manera muy especial preguntarse si ella admite, como lo pretende Pineda,

una lectura desde el *Discurso*, entendido como prólogo. Es válida la pretensión de interpretar, como lo hace el profesor Pineda, términos precisos del *Discurso del método* y las *Meditaciones metafísicas* en la perspectiva del reconocimiento, al igual que el primer precepto de método. Pero lo que resulta muy problemático es el alcance extraordinariamente amplio que le reconoce el autor a este concepto —y a esta perspectiva de interpretación—, que se termina insinuando poco menos que como una especie de *idea orientadora* del *Discurso*, al punto de que ese designio expresado por el subtítulo de la obra: “buscar la verdad en las ciencias”, se *ofrece*, a juicio del autor, “como una búsqueda que comprende un triple acto de reconocimiento”, de acuerdo con la cita del artículo hecha líneas más arriba. Concedamos al autor como propuesta válida de lectura —y de interpretación— el primer acto de “reconocimiento de sí mismo como un ser dotado de razón”; lo mismo que el segundo, el “reconocimiento de sí mismo a través de la historia de su propia formación”. Pero ¿es la propuesta cartesiana del método, con las reticencias y restricciones señaladas hace poco, un acto de reconocimiento en ese doble sentido que indica Ricoeur, y que alcanzaría, tanto al autor Descartes, como a sus posibles lectores, a quienes el filósofo buscaría de manera tan denodada?

Porque ¿qué es, en últimas, el *Discurso del método*? Es, en primer lugar, la primera obra publicada por el propio Descartes; en segundo lugar, es una especie de prólogo o prefacio compuesto por él para que precediera, en calidad de tal, los ensayos de carácter científico: *Dióptrica*, *Meteoros* y *Geometría*, que terminó publicando en 1637; en tercer lugar, es un relato reconocidamente autobiográfico, o, si se quiere más

precisión, intelectualmente autobiográfico; en cuarto lugar, es un texto escrito: “Para conducir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias”; en quinto lugar, es un texto escrito en seis partes: “la primera es una historia, la segunda una lógica, la tercera una moral, la cuarta una metafísica, la quinta una exposición científica, la sexta una especie de apelación al público” (de acuerdo con la condensada interpretación de F. Alquié); en sexto lugar, es un texto escrito en francés, lo que orienta, sin duda, en el sentido del deseo expreso del autor de que fuera ampliamente conocido. Es claro, en consecuencia —la síntesis que ofrece Alquié resulta muy elocuente—, que el *Discurso del método* no trata sólo del método, sino también de otros temas. De otro lado, es asunto de discusión en la literatura especializada el carácter heterogéneo de las seis partes que, por lo demás, fueron compuestas en tiempos distintos (además del dato erudito de que el *Discurso* fue impreso después de los ensayos científicos a los que debía preceder). De tal manera que si se fuera a buscar algún tipo de coherencia en ese relato, habría que buscarla —apelando una vez más a Alquié— justamente en su carácter de relato autobiográfico. Así las cosas, es problemático, y exige gran cautela, proponer una lectura e interpretación de esta obra como un todo —ni qué decir de interpretar la obra toda de un filósofo desde una sola perspectiva—. Pero, en términos del mismo Descartes ¿qué es el *Discurso del método*? En breves trazos, tratando de mirar desde el interior del texto del filósofo, los caminos que él ha seguido le han permitido formarse un método “para aumentar por grados mi conocimiento y para elevarlo poco a poco”, de cuya aplicación ha recogido tales frutos como para albergar grandes esperanzas respecto de la búsqueda de

la verdad, y atreverse a creer que, entre todas las ocupaciones de los hombres, no hay ninguna tan buena e importante como ésta (AT VI 3 3-24). Estos designios lo han conducido a estudiar en el gran libro del mundo, y su experiencia le permitió tomar

[U]n día la resolución de estudiar también en mí mismo y de emplear todas las fuerzas de mi espíritu en escoger los caminos que debía seguir. (AT VI 10, 26-31)

Ahora bien, evaluando los saberes conocidos y la formación recibida, al igual que lo leído en el gran libro del mundo, se encontró “como forzado a tratar de conducirme yo mismo” (AT VI 16 5-29), que no es cosa distinta de elegir el propio y singular camino que, por demás, debe seguir “como un hombre que avanza solo y en las tinieblas”, examinando con la razón las opiniones recibidas, empleando el

[T]iempo suficiente en elaborar el proyecto de la obra que emprendía y en buscar el verdadero método para llegar al conocimiento de todas las cosas de que mi espíritu fuera capaz. (AT VI 16 130-17 110)

Es así como, reflexionando sobre las ciencias que había estudiado (la lógica, el álgebra, el análisis de los antiguos), llega a persuadirse de la necesidad de un nuevo método que reuniera las ventajas de aquellos saberes, pero que estuviera exento de sus defectos y que, en lugar del gran número de preceptos que contiene la lógica, se redujera a los cuatro que componen el método del *Discurso*, que el filósofo decide seguir de manera firme y constante. Es mucha la complacencia que Descartes encuentra en el empleo de este método, pues; “estaba yo seguro de usar en todo mi razón”, de tal modo que, al practicarlo, “sentía que mi espíritu se acostumbraba poco a poco a concebir

con mayor nitidez y con mayor distinción sus objetos”, y bien se podía pensar que se pudiera aplicar a las dificultades que ofrecieran las diversas ciencias, así tuviera que esperar, para su completa aplicación, a alcanzar una edad más madura “que los veintitrés años que tenía entonces” (AT VI 21 r18–22 r8). Cabe anotar que, en rigor, Descartes no se vuelve a ocupar del método en el *Discurso*, más allá de la Segunda parte; y que el primer precepto del mismo –que subraya de manera especial el profesor Pineda– se puede considerar lícitamente tan importante como los otros tres; y que el hecho de que ellos no vuelvan a aparecer en la breve obra cartesiana, simplemente corrobora la situación problemática de la heterogeneidad de sus partes, que, por lo demás, no deja alternativa distinta de asumirla como una sola, compuesta de seis partes distintas, pero igualmente importantes. Con todo y la importancia de la primera obra publicada por Descartes, asumiendo los aspectos de validez que tiene la *propuesta* de lectura del autor, es discutible la pretensión de mirarla desde una sola y poco menos que excluyente perspectiva; aunque más discutible todavía es la pretensión de considerarla como prólogo a toda la obra filosófica cartesiana, y que ésta, densa, compleja y varia, se haya construido bajo “un solo signo”, y se pueda interpretar, además, desde ese solo signo, condensado en una obra que, si bien *prefigura* capítulos fundamentales de su pensamiento, está bastante lejos de agotarlo.

RUBIEL RAMÍREZ R.

Universidad del Quindío - Colombia  
 rramirezr@uniquindio.edu.co

**Muchnik, P.** “Kant y la antinomia de la razón política moderna”, *Revista Latinoamericana de Filosofía* 1 (2008): 39-61.

Para el profesor Muchnik, en la filosofía política moderna hay una situación de choque entre dos visiones del Estado, y del lugar que el individuo tiene dentro de la organización política. Muchnik propone una visión kantiana de esta circunstancia; es kantiana, porque empieza por caracterizar este choque como una “antinomia”, y es también kantiana porque, para Muchnik, puede haber salida para dicha “antinomia” a través del concepto kantiano de autonomía. Además, de acuerdo con Muchnik, precisamente uno de los escritos políticos más célebres de Kant muestra un ejercicio de superación de la “antinomia” a través del concepto de autonomía. Es decir, el propio Kant, sin hacerlo expreso, habría adoptado la propuesta que el profesor Muchnik quiere ahora mostrar de modo explícito. Kant lo habría hecho en el muy conocido texto “Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?”. Precisamente ese ensayo, en su contraste con otro que pretendió responder a la misma pregunta, sirve a Muchnik para caracterizar la pretendida “antinomia”, cosa a la cual dedica la primera parte de su ensayo. En la segunda parte, Muchnik ofrece su tesis y los argumentos a favor de aquella: allí explica por qué cree que las dos visiones opuestas, contenidas en los ensayos citados al principio de su artículo, configuran una “antinomia”, y explica cómo, valiéndose de una noción kantiana de autonomía, puede haber superación de la “antinomia”. Muchnik dedica la última parte de su artículo a los conceptos de uso público y uso privado de la razón, los cuales, tal como aparecen en el ya citado ensayo de Kant, configuran para

Muchnik un ejemplo de cómo la noción de autonomía puede iluminar la salida de la contradicción a la cual ha denominado “antinomía”.

Muchnik empieza por recordarnos una historia: además de Kant, Mendelssohn también había respondido con un ensayo a la pregunta de qué es la Ilustración. Observa Muchnik que el texto de Mendelssohn difiere del de Kant en que el tono del primero diverge muy fuertemente de las doctrinas típicamente liberales e ilustradas, al menos en algunos aspectos. En particular, Muchnik anota que en el texto de Mendelssohn hay una justificación de la censura y de la coerción, la cual se basa en la necesidad pública de evitar la barbarie. Así, Muchnik ve en Mendelssohn una seria divergencia con el liberalismo, al cual cabría caracterizar, según Muchnik, por la noción de que el papel del Estado es el de garantizar la libertad individual. Para ilustrar el conflicto de Mendelssohn con el liberalismo, Muchnik contrasta sus doctrinas con las de Mill, contraste que halla atractivo por el hecho de enarbolar ambos autores argumentos consecuencialistas, los cuales sin embargo conducen a cada autor a corolarios diferentes: en Mill, a la defensa casi irrestricta de las libertades, y en Mendelssohn, a la formulación de argumentos que justifican la coerción. Para Muchnik, la “antinomía” es visible en el hecho de que Mill rechaza cualquier fundamentación metafísica del orden político, mientras que en Mendelssohn hay una concepción “monolítica” de lo que deben ser los fines de la organización social. Muchnik propone entonces la interpretación kantiana de este conflicto como una “antinomía de la razón política”: la legitimidad del “contrato” entre los hombres radica en que éste no incluya supuestos metafísicos, pero sin la “garantía metafísica, sin

embargo, no hay contrato posible” (47), pues habría un desbordamiento hacia las aberraciones de la “arbitrariedad” individual. Muchnik propone entonces un esfuerzo similar al que se hace con las antinomias en la filosofía teórica de Kant. Esto empieza por un contraste entre las tesis de Kant y las de Mill: Kant encuentra inaceptable una justificación consecuencialista del orden político, basada en la felicidad, por ser incapaz de proporcionar un marco intersubjetivo de reglas. Y, aunque Kant ha dado importancia en algunos textos a la noción “negativa” de libertad (ausencia de coerción), Muchnik considera que en el pensamiento kantiano la voluntad es fuente de autoridad “intersubjetivamente válida”, con lo cual se dibujaría claramente un concepto de libertad positiva entendida como autonomía. ¿Cómo entraría esto a solucionar la “antinomía”? Para Muchnik, la autonomía conlleva la construcción de un “mundo de valores objetivos” aun cuando no metafísicos, sino basados totalmente en factores “internos a la razón humana”. La aplicación concreta la encuentra Muchnik en el concepto de “uso público de la razón”, noción central en “¿Qué es la Ilustración?” de Kant: el uso público de la razón armoniza disciplina y libertad, en cuanto puede impedir la promulgación de leyes injustas, pero también puede hacer que los ciudadanos obedezcan las leyes que han aceptado.

Varios aspectos del artículo merecen comentario. Sin duda, tal vez el más importante es el planteamiento y la caracterización de la presunta “antinomía”. Cabe empezar por decir que el texto mismo no es claro al respecto: en ocasiones, a la antinomía se la presenta como el clásico conflicto entre libertad y autoridad, entre caos y orden, y en otras se la presenta con un ropaje más sofisticado: como el conflicto entre una



visión de la política basada en principios metafísicos, y una que rechaza de plano la construcción del orden político sobre tales principios. Vale decir, para empezar, que estas dos presentaciones no necesariamente coinciden: el liberalismo no necesariamente coincide con el rechazo de la metafísica en lo político; esto sólo es cierto en algunas de sus vertientes: sería perfectamente concebible un liberalismo de fuerte base metafísica, por ejemplo, anclado en una noción de derecho natural. Tampoco es cierto que la preferencia por la disciplina y la autoridad coincidan con la visión metafísica de lo político: piénsese en el caso de Hobbes, en cuya teoría se llega al autoritarismo, sin recurrir a la metafísica. Desde una perspectiva hobbesiana, la segunda parte de la “antinomía”, aquella que dice que sin metafísica no hay contrato posible, no tendría justificación, pues en dicha perspectiva no se necesita la metafísica para evitar la anarquía y el terror, y tampoco es ella necesaria para la celebración del acuerdo social y para la conservación de su legitimidad: ésta última, recordemos, depende solamente de que el soberano cumpla a cabalidad su función de evitar la guerra. En escritos del mismo Kant se habla de cómo se llega al contrato sin hacer mención alguna de presupuestos metafísicos, ni siquiera de principios intersubjetivos: es lo que sucede en su “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, donde se sostiene que la necesidad lleva a los hombres al contrato y los mantiene en él (Kant 1784 44s). De haberse querido hallar una contradicción verdaderamente interesante en el pensamiento político moderno, podría haberse buscado en las dos corrientes que ha aparentado tener el liberalismo: una que fundamenta la primacía de la libertad sobre la base de un descubrimiento

racional (aquí puede caber la metafísica), y aquella que lo fundamenta en la constatación de que, no siendo posible hallar principios generales de gobierno de ninguna especie, la organización política no puede hacer más que garantizar las condiciones de la coexistencia.

Tampoco es claro el contraste que Muchnik traza entre Mendelssohn y Mill: al primero le atribuye haber dado gran importancia a la idea de perfección, como si esto constituyese por sí mismo un claro criterio de conflicto entre estos dos autores. El propio Mill, sin embargo, y dentro de su más puro consecuencialismo, vio en el perfeccionamiento humano la justificación última de la libertad, noción esta que aprendió de su admirado W. von Humboldt. Tanto así que llegó a sostener que el despotismo es un modo legítimo de gobierno para bárbaros e iletrados, pues a estos no les resulta posible usar la libertad para perfeccionarse (Mill 1859 13s). El mismo enfoque de Mill muestra que el concepto de perfeccionamiento individual no tiene necesariamente que ser metafísico.

¿Qué podemos comentar sobre la propuesta del autor, según la cual la noción kantiana de autonomía sería la clave para superar la “antinomía”? En general, parecería ser que para Muchnik la noción de libertad positiva, aderezada con elementos morales propiamente kantianos, permite dejar atrás la “antinomía”, pues permite que haya criterios intersubjetivos de comportamiento, sin que tales criterios tengan que provenir de una imposición metafísica, la cual juzga contraria al pluralismo. Nótese, sin embargo, que la solución de Muchnik sólo es plausible si los dos extremos de la antinomía son la metafísica y el utilitarismo, pues la autonomía kantiana permitiría escapar del caos generado por los millares de visiones que puede haber

acerca de la felicidad, mientras que se previene el despotismo metafísico. Pero si se varía un poco el planteamiento del conflicto, y éste se dibuja sobre las líneas que propusimos en un párrafo anterior, la noción kantiana de autonomía no proporciona una respuesta satisfactoria a la inquietud fundamental del liberalismo pluralista, a saber, la aparente imposibilidad de hallar cánones intersubjetivos de conducta, sean estos de orden metafísico, o provengan ellos de un ejercicio de razón práctica.

Finalmente, y aunque no sea este un asunto central, cabe lamentar la profusión de errores gramaticales, ortográficos y tipográficos en el ensayo comentado. Y cabe también sentirse sorprendido por ciertos giros de redacción, que sugerirían el absurdo histórico de que Kant criticó las doctrinas de Mill. Esto, lo damos por supuesto, no lo cree ni lo sostiene el autor.

### **Bibliografía**

Kant, I. "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose". *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Mill, J. S. (1859) "On Liberty". *On Liberty and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

ANDRÉS MEJÍA VERGNAUD  
Universidad Nacional de Colombia  
[anmejiave@unal.edu.co](mailto:anmejiave@unal.edu.co)