

desde las posibilidades que tiene la filosofía de establecer una crítica en sentido fuerte a las estructuras que organizan nuestro mundo. Es un llamado a la resistencia. En el lenguaje. Con la escritura. Por la cultura. Economizando el malestar:

Lo único que se puede afirmar y exigir al batallón de pacifistas es la inteligencia de guardar el equilibrio sobre esa cuerda floja cuyo secreto de tránsito es no detener el paso. Se puede dar uno o hasta un par de trancos hacia atrás, pero solo para recuperar el equilibrio y seguir, aunque no en sentido progresivo, pues esta cuerda no lleva a ningún puerto. Su figura no es una línea recta, sino un abismal eterno retorno. ¿Pero a dónde regresa? A un punto de luz que ilumina, una y otra vez, el orden interminable del andar, porque el costo de detenerse sobre una cuerda floja es la caída inminente. En otras palabras, solo se puede resistir a las fuerzas tanáticas resistiendo, esto es, dentro de una ontología del gerundio en la que la acción erótica –la que trabaja en la construcción de vías sublimatorias para la pulsión de muerte– es una tarea interminable, y Freud encuentra que esta característica la comparten también el psicoanálisis, la educación y la política [...] Para esta tarea, lo único que se muestra inminente es que el esfuerzo de resistencia debe ser ininterrumpido. El batallón erótico no puede tomar suspiros, su duelo no es a muerte, pero sí hasta la muerte... (152-153)

MARÍA ANTONIA GONZÁLEZ VALERIO
 Universidad Nacional Autónoma de México - Ciudad de México - México
 mariantonia@magonzalezvalerio.com

<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n5Supl.81438>

Sánchez Madrid, Nuria. *Crítica de la razón mundana. Antropología y política en Kant.* Buenos Aires: La Cebra, 2018. 300 pp.

Probablemente, el libro sobre Kant que nos entrega Nuria Sánchez Madrid tenga dos grandes virtudes epistémico-hermenéuticas: valentía y destreza. Valentía, porque se trata de un texto que desafía, como apunta certeramente en el epílogo Pablo Oyarzún, “cierta erudición que se da por contenta con mantener en pie al monumento, pasarle un poco el plumero, rendirle homenaje cada tanto y confiar a pie juntillas en su imprescriptible consistencia” (297). Desde sus primeras páginas, Sánchez Madrid es enfática en señalar que no ha escrito este abultado volumen solo para analizar minuciosamente a un Kant que pareciera no tener ya verdadero rendimiento crítico para la filosofía contemporánea; pero tampoco se trata de, como dice Oyarzún, ponerse simplemente del lado del juicio escolar que hace de Kant un pensador quizá demodé pero ciertamente sólido, coherente, consistente. De modo tan interesante como sorpresivo, Sánchez Madrid oscila a lo largo del texto entre ciertas defensas de la filosofía de Kant –como es el caso de esta suerte de *elogio* de la razón mundana que sostiene– y ciertos ataques desestabilizantes, que no pretenden sino mantener a las cuestiones kantianas más problemáticas en el lugar que genuinamente les corresponde: el siglo XVIII europeo. Ese coraje de la autora, que le permite dialogar y polemizar sin concesiones con el gran corpus kantiano, así como con una extensísima bibliografía

en varios idiomas –muy actualizada por lo demás– es, también, lo que saca a la luz toda su destreza. Pues las certeras problematizaciones de la obra del filósofo en cuestión están cruzadas por una muy fina facultad de discernimiento, en su sentido más literal: por la capacidad más detallada de hacer distinciones, cribas, cálculos allí donde ni los textos de Kant ni los de sus más connotados comentaristas se habían abierto a la posibilidad de su emergencia.

En ambos casos, trata de articular el texto, si se nos permite, con una economía de la herencia: porque, parafraseando una de las apuestas textuales de Jacques Derrida (2008), Sánchez Madrid es fiel con Kant solo en la medida en que negocia con la infidelidad; o, dicho de otro modo, no es infiel sino para ser fiel; fidelidad así construida desde la posibilidad más alta de su realización: la infidelidad. Estas cuestiones son, sin duda, de herencia: pues se trabaja sobre el legado de Kant, cuya importancia no podría desconocer en lo más mínimo ninguna filosofía posterior a Kant hasta la actualidad. Sin embargo, se trabaja ese legado en la conciencia más lúcida de que no puede ser tomado como un contemporáneo más en las discusiones de la tradición republicana –análisis efecto de una inmadurez crítica, dice Sánchez Madrid (cf. 29)–. Su lectura nos llama así a, por decirlo kantianamente, “alcanzar la mayoría de edad” que nos permite transar certeramente con la herencia, es decir, sin ingenuidades, críticamente. La herencia filosófica debería incomodarnos, dice la autora, y no solo sernos útiles para satisfacer nuestros deseos, pues de lo contrario nos encontraríamos peligrosamente en riesgo de patologizar nuestra relación

con la tradición (cf. 30). Esto sin duda es digno de celebrarse, dada la cantidad de estudios de la *Kantforschung* que parecen no querer simplemente performar ese pacto con el incómodo peligro de la herencia, por resultarles acaso demasiado demoníaco; esto es, demasiado ambiguo, demasiado indecidible en su misma exigencia de decidibilidad. No los culpamos, y seguro no los culpa la autora. Pero sí, desde este texto es posible decirles: no interpretes las riquezas del testimonio traspasado desde la necesidad de sujeción a una cadena patronímica, a un círculo de familia, a una política cerrada de la amistad; entiende que esa herencia es ante todo no apropiable ni reductible, en primer lugar, porque es múltiple y heterogénea y, en segundo lugar, porque la generosidad que da lugar a las generaciones es, diciéndolo con Granel, también una guerra con estas (cf. 174).

Con esta convicción que Sánchez Madrid expresa desde la primera a la última de sus páginas se abre un texto a cada paso sorprendente. Tres capítulos que contienen, a su vez, tres subcapítulos, cada grupo dedicado a un tema: las emociones, la sociabilidad, la cosmopolítica. La autora, decíamos, los aborda con extrema destreza, gran conocimiento de las fuentes y, cómo no, una interesante cuota de ingenio: justamente porque la interpretación es suficientemente ágil para situarse a veces de un lado de las opiniones (reputadas y no tanto) y otras, del otro. Aun así, hay una constante temática que atraviesa todo el libro: ya lo dice el subtítulo, se trata de la recurrencia tanto a la *Antropología en sentido pragmático*, como a las *Lecciones de antropología* dictadas por Kant. Lo interesante es, sin embargo, que no se trata de un libro

expositivo, que verse *sobre* la antropología kantiana, que la tenga como a su objeto; sino de una interpretación que toma a la antropología como una de las investigaciones centrales del filósofo alemán, siguiendo al Foucault que tempranamente la entendía como el lugar de “un secreto combate entre la vida y la razón” (33). Todo indica que con esto está esencialmente comprometida la escritura de la autora, toda vez que es la *vida* uno de los temas centrales derivados del estudio de la antropología. En conexión con este gozne entre vida y razón, encontramos en sus páginas el prometido elogio de la razón mundana: “un modelo de racionalidad sabedor de que las leyes de la teoría no pueden resultar completamente extrañas a la práctica, si no pretenden suprimir toda posibilidad de reforma de lo que hay desde principios precisamente racionales” (30). Sin embargo, este elogio no debe engañarnos y hacernos pensar que se trata de entender a Kant como *notre semblable, notre frère*; sino justamente de ver en la multitud de cuestiones que nos vinculan, la *distancia* que nos separa también, hoy, de él. En este registro, no se trata ni de actualizar simplemente las investigaciones antropológicas para hacerlas aplicables, ni de sobre-estimar esta razón mundana y tomarla como núcleo del proyecto crítico. Se trata de ver en esa distancia que nos une y nos separa de Kant, una fractura que “señala en dirección a un reencuentro más provechoso para ambas partes” (30).

Tanto la mundaneidad de la que bebe la razón como la vida en general, desde sus determinaciones orgánico-biológicas hasta su función enraizada en la sensibilidad del deseo y la afección, son nociones que emergen de la lectura de la

antropología kantiana inevitablemente ligada a esta otra: la de humanidad. Sin duda, parece obvio que una cierta idea de humanidad no puede dejar de ser un concepto que pivota en estas lecturas específicas. Y aun así, nos preguntamos, siguiendo el ánimo crítico de la autora, si es necesario sostener la cuestión de la humanidad sin mayores reparos solo por el hecho patente de que se trata de abordar el *corpus* kantiano *antropológicamente*. Sin duda, Sánchez Madrid no trabaja con un concepto simple de humanidad, sino con una “noción crítica de humanidad” (33), cuestión que se muestra sobre todo en el segundo y tercer capítulo. Sin embargo, nos preguntamos justamente si por estas mismas reconfiguraciones críticas del concepto, la humanidad podría ser, como tema focal, desplazado levemente del centro a partir del énfasis dado a la cuestión de la vida. Pero también, por la interesante interpretación de la sensación que la autora hace desde Kant. Incluso podría darse en el apartado mismo sobre la sociabilidad humana, toda vez que se habla de la necesidad de contar con diferencias dadas por problemas de articulación lingüística (por un modelo de comunicación que podríamos llamar idiomático), cuestión que se explica ni más ni menos que mediante la figura del pajarillo y su trino. ¿No se abre desde estos lugares la posibilidad, desde Kant y con Sánchez Madrid, de transgredir la frontera antropológica, de problematizar ese límite teórico-jurídico-político que separa y jerarquiza en Kant al hombre respecto del animal, del vegetal, del mineral? Si las metáforas de la epigénesis y la epigénesis misma como tema abundan en los escritos kantianos, especialmente en los que interesan a la autora, y si el

concepto de vida como lo absoluto es uno de sus momentos de análisis más seductores, tanto como lo es la extraña y fascinante comunicación y el deseo de mimesis que produce la relación con el animal, ¿no nos abismamos ya sobre ese límite que separa lo humano de lo no-humano hasta perderlo de vista, hasta confundirlo con sus propias metáforas orgánicas, sus excesos afectivos y su mimética animal? Este es, a nuestro juicio, el límite del poder del texto, pero también todo el poder de su límite: un campo inexplorado por la autora se abre desde aquí, y agradecemos el haberlo dejado abierto en nuestro horizonte de lectura.

Muchas de estas cuestiones se plantean en la introducción. Allí, además de la ya comentada cuestión de la herencia kantiana y su recepción, se halla la explicación de lo que se entiende por razón mundana, además de un acercamiento aún breve a la cuestión central de la epigénesis. Esta se introduce así: despreciar que la razón se desarrolla en contacto con lo real es desestimar la metáfora de la epigénesis, que expresa “la posición del idealismo trascendental frente a dogmáticos y escépticos” (31). Un poco más abajo, la autora vuelve a hacer referencia a una metáfora clásica de Kant, la del tribunal: “El modelo de racionalidad que erige a la metáfora del tribunal como guía suprema de las argumentaciones, confía en que la tendencia a la verdad nos aleje de los peligros del deseo” (32). Otra metáfora, o figuración más general, se introduce con la noción crítica de humanidad, mediante “El dulce canto del pájaro escuchado por una persona con altas exigencias de sentido” (33). Nos interesa destacar, tal como lo hace José Luis Villacañas en su prólogo y Sánchez Madrid en sus conclusiones,

que las metáforas tienen un lugar central en el pensamiento de Kant y en la lectura de la autora que aquí comentamos. Para Villacañas, las metáforas nos permiten ver el mundo de vida de Kant, no reducible a la conciencia, que hace emerger lo vital pero también lo siniestro (cf. 16). Para Sánchez Madrid, se trata de ver allí a un Kant muy interesado en la retórica (cf. 269).

El primer capítulo, titulado “Las emociones en el pensamiento de Kant” despliega en sus primeras páginas una muy nutrida recopilación de comentarios que han dedicado sus investigaciones al tema de las emociones. El primer subcapítulo, “Efectos emocionales de la razón” es, para quien firma esta reseña, el de mayor interés hermenéutico de todo el volumen. Se trata aquí de mostrar cómo las emociones permiten comunicar evidencias fundamentales para la prosecución de la obra de la razón, pues, siguiendo a la autora, tenemos una receptividad especial ante la presencia de lo racional (cf. 71). Las referencias son tomadas de multitud de textos de Kant, y tienen como propósito mostrar cómo la razón puede ser causa ella misma de emociones, en una suerte de movimiento anímico de estructura autoafectiva que no es una experiencia estética entre otras, sino la que constituye al sujeto en relación consigo mismo. La primera referencia es a la tesis de que la razón genera el sentimiento de *menesterosidad* (*Bedürfnis*). Esta cuestión es puesta atingentemente en relación con la razón que, en su función práctica, es causante de un sentimiento moral (cf. 43-44). Tanto el sentimiento de menesterosidad como el respeto serían así sentimientos autoproducidos, efectos sentimentales resultantes de la propia condición práctica de la razón

(cf. 47). La autora establece que las metáforas que Kant utiliza (humillación, por ejemplo, para hablar de lo negativo del respeto) señalan un antropomorfismo simbólico, que nos permite captar en el lenguaje fuerzas que de otra manera nos serían totalmente desconocidas. Concluye que esto implica una concesión al relato por parte de Kant (cf. 48), en relación con la irrepresentabilidad de la incondicionalidad de la libertad: vacío, abismo para la razón humana (cf. 49). Interesante es el abordaje del “sentimiento de la vida” (52), que se halla en Kant contra el estoicismo. El placer, así, podría entenderse como índice de la concordancia de la vida con el mundo, podría ser el gozne que marca la relación posible entre lo cognoscible y lo incognoscible, en la medida en que en la *Crítica del juicio* la vida se describe en términos de absoluto (cf. 54). Esa vida, como lo destaca Oyarzún en el epílogo, no es, sin embargo, el *cogito*, el yo pienso kantiano. Pero esto no impide que el yo pienso se describa en términos de autoafección, basada en una sensación indeterminada, no empírica, que señala la apertura a realidades mundanas (cf. 57). Nuria Sánchez apuesta a que esta afección tiene que ver con el placer: es el tipo de percepción de sí que habilita el placer. Nos extraña que, habiendo explicitado en Kant una tesis de autoafección constitutiva del sí mismo, no se cite el clásico de Heidegger *Kant y el problema de la metafísica*, que tanto rendimiento ha dado en este respecto. Se concluye, con un rodeo por la teoría de la virtud, que hay toda una normatividad afectiva en Kant que le permitiría desplegar una teoría de la humanidad como cultura del ánimo (cf. 69).

El segundo apartado, “El temperamento como suelo de la libertad”, sostiene

que el modo de ser más originario, la vida, tiene su expresión primordial en ciertos *modos de ser* naturales: los temperamentos. Ellos dan señales sobre el modo de encontrarnos en el mundo y de comportarnos ante los otros (cf. 73). La autora comienza analizando detalladamente la teoría de los humores que se encuentra en la *Antropología en sentido pragmático*, para arribar en una tesis de la composición temperamental de ánimo desde un doble punto de vista: fisiológico y psicológico (cf. 75). La conexión más interesante se establece entre temperamento y libertad (cf. 77), montada sobre el valor que le da Kant a la aptitud para la música. “Los temperamentos nos ponen a la escucha de la vida” (78), dice la autora, pues cada temperamento es un ritmo que devela la manera de ser. La conexión con el elogio de la mundanidad está principalmente dada por la descripción de los temperamentos que Kant hace a partir de la cotidianeidad (cf. 79). Nota que en Kant conocer los temperamentos es útil para reconocer distintos tipos humanos o caracteres (cf. 84) y, con ello, su utilidad para los negocios públicos. Todo lo anterior sostiene la tesis de que los temperamentos permiten una apertura semiótica al campo práctico: “somos seres semióticos” (89), dice Sánchez Madrid respecto del análisis que Kant hace de la fisiognómica como arte de interpretar los temperamentos a partir de las estructuras del cuerpo –a pesar de las críticas que él formula a muchos de sus supuestos (cf. 87)–. Así, concluye la autora, la antropología se ocupa de la semiótica que recorre la vida de una sociedad.

“Las pasiones y sus destinos” es el título del tercer subcapítulo, en el

que se examinan las emociones en las *Lecciones de antropología* de Kant, mediante una acuciosa lectura de las lecciones de Collins, Busolt, Friedländer, *Menschenkunde*, en la que muestra sus convergencias y diferencias. Mediante ellas, la autora se encarga de mostrar cómo las pasiones, que con Hegel tomarían el carácter de motores de la acción que le darían más fuerza tanto a ella como a la reflexión, en Kant son verdaderas perversiones –suplantaciones– de los motivos racionales (cf. 92). El hilo conductor primero se toma de la distinción entre lo práctico y lo patológico, el segundo, de cómo la representación influye sobre el sentimiento en la *Crítica del juicio*. Nuevamente, se enfatiza que, sin embargo, la vida se siente a sí misma por el placer y el dolor. El problema no serían solo las sensaciones, pues ellas tienen una cara positiva: originan lo que somos, pero también hacen emerger un doble de la razón, un otro copia de ella que se esconde tras ella y que es el verdadero peligro de la moralidad (más que la inclinación, que al menos es transparente). No se trata de una suerte de locura, sino de un doble egoísta. Nos encontramos en este apartado con muy fructíferas referencias a la metapsicología de Freud (cf. 97, 101, 104, 109, 110 y ss.), relación que había sido anunciada desde la introducción. Los análisis finales sobre la venganza ejemplifican la pasión que se genera como doble sustituto de la razón, en la medida en que opera por una idea racional, pero interpretada de manera egoísta. Esto genera un “siniestro parentesco” con la razón, que produce la tensión entre la racionalidad del derecho y los crímenes ocurridos por motivos opacos a la lógica jurídica. Se trata de crímenes que ocurren en el

margen de la cosa pública, que el derecho no puede con toda potestad punir, cuestión que la autora aborda yendo con soltura hacia Foucault.

El segundo capítulo se titula “La teoría kantiana de la sociabilidad”, y comienza con un apartado sobre una posible “normatividad pragmática” hallada en la antropología. “Si la crítica de la razón no tuviese que medirse con la vida”, dice la autora, no habría necesidad de la antropología (146), concluye. Pero, en la medida en que dicha relación existe, la normatividad estaría anclada al carácter mismo de la investigación antropológica, “que suministra una suerte de radiografía de la sociedad europea de fines del siglo XVIII”, en la que tendría cabida una “radical aceptación de las luces y sombras de la condición humana” (124). Y si es cierto el dicho de Kant “todo ser humano se deleita con una regla” (124), entonces esta normatividad pragmática no puede ser simple ni cerrada: debe abarcar todos los comportamientos de los más diversos miembros de la sociedad. Estas serían las constataciones metodológicas que habrían hecho a Kant considerar la antropología como una disciplina propiamente académica, encargada de localizar el elemento pragmático para todo saber y habilidad. Este elemento sin duda da lugar a reglas, que sirven tanto para la creación en el ingenio como para normar la conducta en general (cf. 125). Pero además, la antropología es una ciencia digna porque, dice Kant citado por la autora, “nada nos interesa tanto como otro ser humano” (126). Ciertamente, constata la autora que la antropología está enlazada con la moral, pues los fines de la normatividad pragmática están orientados a los de aquella. De ahí que, no por

ser meramente la versión empírica de la filosofía material que tiene como objeto las leyes de la libertad, la antropología tiene un lugar secundario en la filosofía de las costumbres; por el contrario, esta característica le otorga un lugar primordial para orientarnos concretamente en el mundo con el propósito de alcanzar los objetivos morales (cf. 128). Interesantes son los análisis que Sánchez Madrid hace del tedio como tema de la antropología, toda vez que este señala la incapacidad de soportar la vida misma y su sinsentido, mostrando la enérgica tesis de que la acción es lo único que puede verdaderamente sacarnos de ese estado anímico existencial, no el goce (cf. 133). La cita sobre la vida como absoluto retorna en estas páginas, sosteniendo la tesis sobre su importancia para la autora, que en todo caso señala hacia la jerarquía del placer en el mismo Kant: este sentimiento, en el contexto de la antropología, despierta la capacidad figurativa y ficcionalizante del hombre, que es lo que lo guía de modo primero en su relación con el mundo (cf. 136). Así, la antropología aportaría una suerte de economía del temperamento y una dietética del ánimo para sobrellevar el nihilismo de la vida.

En “Ingenio, sagacidad, invención”, la autora aborda los dichos sobre el ingenio que se encuentran preferentemente en las *Lecciones de antropología*, pero también en otros lugares de la obra kantiana. Se pretende mostrar la importancia del ingenio para Kant, pero no sin reparar en el análisis crítico que el autor hace de este don, pues no es sino en combinación con la mente “mecánica” que un elogio del mismo puede sostenerse contra las posturas antiintelectualistas que lo ensalzan para oponerlo a la racionalidad

(cf. 153). Sin embargo, tampoco se trataría de someter la genialidad a la razón de cualquier manera. El punto interesante que destaca Sánchez Madrid se refiere a la imposibilidad de cercar la genialidad en los límites de cierta racionalidad instrumental: es la idea kantiana de que el ingenio escapa al control de los propósitos humanos (cf. 154). En efecto, se trataría de una facultad “oculta a la conciencia”, pero enteramente disponible en su uso cotidiano (cf. 155). En general, se muestra cómo en Kant no se puede caer en un análisis sobre-estetizante del ingenio ni en su total subordinación intelectual, sino de señalar cómo el genio tiene la capacidad natural de entrar en la matriz normativa de todo orden, de conectarse con el motor productivo de formas, que permite justamente distinguir la mente genial de la imaginación errante (cf. 179). Todo esto, en un acabado estudio comparativo con grandes pensadores de la estética y el ingenio, desde Huarte de San Juan, Baumgarten, Sulzer hasta Baco Vernulamio y Bacon.

El tercer subcapítulo, llamado “La comunidad del gusto como crítica de la sociedad. Potencialidad y límites de un paradigma estético y político” es extremadamente interesante por cuanto presenta la tesis de una suerte de diferencia constitutiva y constituyente de la unión civil kantiana (cf. 201), que es pesquisada a partir de una teoría de la comunicación que se rastrea desde la *Antropología*, las *Lecciones* hasta la *Crítica del juicio*. Es además un apartado particularmente fértil en lo que respecta al diálogo con la filosofía contemporánea: Rancière, Žižek, Jameson, Brown, Butler y Laclau aparecen en el “banquillo” del tribunal de Sánchez Madrid. El objetivo es mostrar

que sus lecturas de las condiciones de la sociabilidad en general y de las tesis kantianas al respecto, en particular, no han tomado en cuenta el punto que señalábamos: cómo la comunidad del lenguaje en Kant se forma a partir de una suerte de incomunicabilidad universal, o comunicación puramente idiomática, en cuanto marcadamente material. La explicación se da por la figura del pajarillo y el *flâneur*: el paseante ilustrado camina por la foresta y se deleita con el trino de un pájaro, a quien cree poder entender aunque solo hagan comunidad con él en la *phoné* y no en el *logos*. La transmisión de su exigencia de sentido al pajarito, y con ella también la atribución de fines a la naturaleza, marcaría el punto en el que la comunidad comunicativa debe considerar en su núcleo mismo lo que podríamos llamar, con Husserl, la presentación analógica del otro: el otro, en su irreductible diferencia, no es transparente en su comunicación conmigo, por lo que se constituye en relación conmigo solo presentativamente, mediante una analogía respecto de mis propias intenciones significantes. Esto, sin embargo, no le da más *estatus* al animal, sino todo lo contrario: es la radical diferencia e inferioridad de este para el ser humano lo que otorga un modelo para las relaciones sociales desiguales que, si bien pueden ser leídas con los autores contemporáneos como modos de exclusión de clase e invisibilización de los sin-parte, son también requisito para la multiplicidad social en la teoría de Kant. En un intento de plantear la posibilidad de comunicación entre personas que no tendrían objetivos comunes (cf. 195), Kant se volvería hacia las figuras del discurso y hacia una retórica que

la posibilitaría. Estas meditaciones, en la medida en que traen a colación la teoría kantiana del pueblo y la nación (cf. 196) preparan para el siguiente capítulo, dedicado a la cosmo-política.

“Crítica del colonialismo y teoría cosmopolita: contexto, evolución y legado” es el título del tercer y último capítulo, en el que se tratan de manera muy sugerente muchos de los problemas interpretativos que estos temas han dado a los comentaristas de la obra de Kant. El primer subapartado se encarga de estas paradojas en lo que concierne al concepto de raza, en su relación *prima facie* contradictoria con la crítica de Kant al colonialismo. Sin embargo, la autora en otro de sus giros hermenéuticos sorprendidos y de gran destreza, intenta mostrar muy convincentemente que, aun cuando hay una teoría de la raza en Kant, basada en la tesis de la epigénesis que explica la mayor aptitud de unas razas para ciertos oficios y prácticas en relación con otras, esta no es de índole propiamente política. No se trata de sostener esta jerarquía de la raza para justificar la dominación que tiene lugar en el colonialismo, sino todo lo contrario: se trata de mostrar cómo el colonialismo siempre es objeto de crítica en Kant, justamente por su afán dominador y transgresor de la autonomía de los pueblos, que viola el quinto apartado de *La paz perpetua*. La tematización de la raza tendría así el interés teórico de mostrar cómo se producen las diferencias en una sociedad, que no son a priori signo de injusticia o de diferencias frente a la ley (acepción de personas), toda vez que está en potestad de cada cual, con independencia de sus condiciones materiales, el moverse socialmente de un lugar a otro en la estratificación social.

El segundo apartado muestra “Dos evidencias de la historicidad del concepto kantiano de Estado: desigualdad social y límites de la coacción jurídica”. Se trata allí, por un lado, de señalar que nada indica en los escritos de Kant que el derecho cosmopolita pueda resolver deficiencias sociales a nivel nacional o interestatal (cf. 236). Sánchez Madrid acusa una cierta “ceguera” de Kant (cf. 249) ante las desigualdades sociales, la exclusión política de las mujeres o la falta de autonomía política de países de otros continentes, a pesar de su crítica al colonialismo. Además de las causas aducidas a estos problemas, abordadas en capítulos anteriores, se trata de mostrar aquí la falta de evidencia para sostener, a partir del quinto artículo de *La paz perpetua*, la posibilidad de una intervención bélica en otros Estados por razones humanitarias. Sin duda, esto se relaciona con el hecho de que la federación asociativa de Estados por la que aboga Kant desde el cosmopolitismo no tiene en realidad ninguna potestad soberana, y es descrita en la *Doctrina del derecho* solo como un instrumento para evitar la guerra (cf. 245). La falta de analogía entre los individuos que salen del estado de naturaleza mediante la composición de un estado político, y el sistema internacional, lo cual señala “el dilema kantiano de la soberanía” (244), sería la base de esta limitación de la coacción jurídica del derecho cosmopolita. En última instancia, más que señalar un problema en el quinto capítulo, se trata de mostrar cómo no existe en Kant un mecanismo político-jurídico que fomente una “reforma de la empiricidad social de acuerdo con los principios de la razón” (236), de cuya falta los límites coactivos

del cosmopolitismo no son causa sino más bien efecto; el verdadero limitante es el concepto demasiado estricto de autonomía que a nivel político pone todo el peso de la movilidad social, o del paso de una situación pasiva a una activa (cf. 241), en el individuo, sin consideración de sus condiciones materiales.

En el último subcapítulo, “El cosmopolitismo kantiano: la débil fuerza mimética de la forma estatal”, Sánchez Madrid, establece, a partir de lo tratado en el apartado anterior, que la analogía imposible entre unión civil y federación internacional que constituiría el dilema de la soberanía kantiana, no es realmente la última palabra. Por el contrario, la autora sugiere que no es sino una cierta *mimesis* entre el republicanismo como forma política ajustada a la configuración de la unión civil y la unión pacífica de pueblos lo que en último término da forma a la *cosmopolis* (cf. 253). Esto se muestra constatando que el derecho cosmopolita, en cuanto es lo que *cierra* el movimiento de formalización jurídica de la unión civil, no comporta bases realmente distintas a las de la constitución republicana. La argumentación se da a partir de la reconstrucción de la teoría de la soberanía kantiana, basada en el concepto de representación como la única posibilidad de legitimar la coacción jurídica al interior de un Estado, la cual a su vez no es producto de un mero consenso, sino de una tesis de tipo cosmológico sobre una voluntad omnilateral (cf. 260) surgida de una comunidad cuyo principio es la unión de seres racionales (cf. 255). Este principio de unión racional, propio de toda comunidad ética y jurídica –guardando las diferencias estructurales que hay entre ellas– sería para Kant también el que

regula y fundamenta la unión interestatal que da lugar al orden cosmopolita. Así, como este principio racional no puede sino dar lugar a una constitución político-jurídica republicana a nivel estatal, la autora muestra mediante la lectura de un pasaje poco citado de *La paz perpetua* (cf. 263) que para Kant el cosmopolitismo no sería sino una expansión de este orden: “dadme una sola república auténtica y os construiré un orden cosmopolita y pacífico sobre la tierra” (264).

Para concluir, concordamos con el juicio de Villacañas que afirma que el libro de Sánchez Madrid trae “al mundo hispano hablante lo más novedoso de la exégesis mundial de Kant” (24). Pero además, se trata de un texto que deja abiertas muchas posibilidades de investigación para nuevas relecturas de un Kant nunca acabado y, sobre todo, nunca suficientemente monumentalizado.

Bibliografía

- Derrida, J. “Marx & Sons.” *Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida’s Specters of Marx*. Ed. Michael Sprinker. London: Verso, 2008.
- Granel, G. “Jacques Derrida et la reure de l’origine.” *Traditionis traditio*. Paris: Gallimard, 1972.

VALERIA CAMPOS SALVATERRA
Pontificia Universidad Católica de
Valparaíso - Valparaíso - Chile
valeria.campos@pucv.cl

<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n5Supl.80620>

Segato, Rita Laura. *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2018. 142 pp.

Llamo *pedagogías de la crueldad* a todos los actos y prácticas que enseñan, habitúan y programan a los sujetos a transmutar lo vivo y su vitalidad en cosas. En ese sentido, esta pedagogía enseña algo que va mucho más allá de matar, enseña a matar de una muerte desritualizada, de una muerte que deja apenas residuos en el lugar del difunto (11).

¿Cómo se acaba con una guerra que los tratados de paz no han podido detener, una guerra sin forma ni ley, sin pactos humanitarios, una guerra del capital desquiciado? Esta pregunta se la dirigieron a Rita Segato en Buenaventura, Colombia, un pueblo afrodescendiente que ha vivido la crueldad de la guerra en carne propia y ha conocido de una violencia obsesionada con el cuerpo de sus mujeres. La respuesta de la argentina, contundente y radical, fue: “desmontando el mandato de masculinidad” (49). Podríamos decir que esta frase lacónica engloba bien el objetivo de la empresa militante de Rita Laura Segato y caracteriza su posición como feminista. *Contra-pedagogías de la crueldad* es un libro en el que, a través de ensayos teóricos y reactualizando ideas de trabajos anteriores, la pensadora argentina intenta darle peso a esta sentencia lapidaria. Y es que la violencia cruenta que padecen muchos pueblos en Latinoamérica, por la que Ciudad de Juárez, Brasilia o Buenaventura se conectan oscuramente, se vincula con el mandato de masculinidad. Se podría decir que el mandato de masculinidad,