

Las nociones de genialidad y soberanía como excepción en el pensamiento kantiano. Una revisión de la autonomía de la estética y la política

Chumbita, Joan (FFYL,UBA)

Resumen a modo de introducción

En *Verdad y método* Gadamer¹ realiza una serie de críticas a la estética kantiana (entre ellas la de *despolitizar* la noción de gusto), al mismo tiempo que la toma como punto de partida para indagar sobre un posible status de verdad que se desprenda de ella. Dejando de lado esta segunda cuestión, me interesa revisar hasta qué punto hay un vínculo entre estética y política, a la luz de un análisis integral de *Crítica del juicio* y *La paz perpetua* como revisión de las primeras dos Críticas y *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. En efecto, la interpretación autónoma de la *analítica de las facultades* resulta apropiada y cómoda en un pensador sistemático como Kant. Sin embargo, ciertas categorías de *Crítica del juicio* –no sólo de la *Analítica de lo bello* sino también de la *Crítica del Juicio teleológico*–, como las de genio, particularidad ejemplar, representación y finalidad (teleología e intencionalidad) cumplen un rol determinante en los escritos políticos y no se comprenden sin establecer su lugar en el pensamiento kantiano. En efecto, para entender el programa político de *La paz perpetua*, es preciso leer las categorías introducidas en *Crítica del juicio* como parte de la revisión que Kant realiza de sus primeras dos críticas². *Crítica del juicio* marca el comienzo de un giro en el que el eje se desplaza progresivamente del individuo (portador de una razón universal y autónoma), a un sujeto colectivo, *los hombres* (la humanidad), situados en este mundo, cuyo progreso práctico –léase político-moral– determina el desarrollo de las facultades del individuo³.

Con este fin entablaré un diálogo con la interpretación política que hace Arendt de la estética kantiana, a la luz de la noción de ejemplo agambeniana⁴ (con una fuerte impronta heideggeriana). Mientras que Arendt se concentra en la relación entre la *teoría del gusto* y el juicio del espectador histórico (lo cual se corresponde con los límites de la ciudadanía kantiana, pero tiene más que ver con su *filosofía de la historia*), la *teoría del genio* nos permite comprender el programa político kantiano (de *La paz perpetua*)⁵ y más precisamente la figura del político-moral (como aquel que *sin estar sujeto a las reglas, las dicta*; tal como el genio *da las reglas al arte sin estar sujeto a ellas*).

1. Unidad y finalidad

Para estudiar la relación entre razón práctica (moralidad) y estética en *Crítica del juicio*, es oportuno comenzar por el problema de la unidad de la obra. Gadamer y Arendt leen *Crítica del juicio estético* desvinculada de *Crítica del juicio teleológico*. Esto pasa por alto un serio problema de interpretación que contribuye a oscurecer la relación entre *estética* y *moralidad* que Kant establece en *Crítica del juicio teleológico*.

¹ GADAMER, 1991, p. 63-64; ARENDT, 2003, p. 235.

² Lo cual es explícito desde la Introducción.

³ Esta segunda perspectiva tendrá profundas consecuencias en autores como Hegel y Heidegger, por lo que se trata también de hacer justicia a las consecuencias que podemos extraer de una parte del pensamiento kantiano que en general ha sido atribuida a autores posteriores.

⁴ La elección de Agamben responde a su preocupación por la complicidad entre dicotomías de larga data, el hecho de que investigara la estética y la política occidental. Al mismo tiempo, permite un diálogo fecundo con algunos autores importantes para la tradición hermenéutica (Heidegger, Gadamer, Arendt).

⁵ Incipiente en *Crítica del Juicio* y desarrollado en *La paz perpetua* y *Antropología* en sentido pragmático.

Según García Morente, la noción de finalidad es la que permite comprender la unidad de la *Crítica del juicio*. Considerar esta interpretación implica evaluar si la *finalidad sin fin* que caracteriza la estética kantiana puede ser separada de la moralidad (G. MORENTE, en Introducción a *Crítica del Juicio*, p. 38-39). Estética y teleología comparten la característica de que sus juicios son subjetivos y reflexionantes (el hecho de que no se subsuman a un concepto de conocimiento). El juicio reflexionante se remonta de lo particular en cuanto tal a la generalidad, y para ello requiere de un principio unificador que estaría dado por la *finalidad* (ídem.). Más allá de la corrección de esta interpretación, me parece un punto de partida apropiado para considerar la relación entre estética y razón práctica. En efecto, es preciso al menos plantear el problema de interpretación que supone la unidad de la *Crítica del juicio* antes de considerar la estética y la teleología.

G. Morente deja traslucir también que tanto la estética como la teleología tienen una clara referencia a la moralidad (véase ídem., p. 60.). El carácter subjetivo y reflexivo del juicio teleológico (es decir *puesto*, no dado a partir de la intuición), le permite a Kant revisar la *posibilidad y las condiciones de aplicación* de la razón práctica en la naturaleza. En cuanto a la estética, podemos decir que la *finalidad sin fin* que la caracteriza, no implica otra cosa que *no determinación por medio de conceptos de conocimiento*. De aquí que el arte en particular se guíe por *ideas estéticas* para *producir la obra de arte* (ideas que guardan relación con la moralidad). Finalidad sin fin es libre juego de la imaginación y el entendimiento, lo cual no supone que éste deje de *ordenar*, sino que en vez de operar por medio de conceptos, lo haga en función de *ideas estéticas* (KANT, 1977, p. 307)

2. Particularidad ejemplar y representación con pretensión de aprobación universal

2.1. Lo ejemplar en *Crítica del juicio* y *La comunidad que viene*

Según Kant, el genio produce una obra ejemplar, que no puede deducirse de reglas ni evaluarse en relación con una escala de valores éticos o preceptos técnicos (como si se tratara de un juicio determinante)⁶. Esta noción de genio es clave para fundamentar a priori las *pretensiones de aprobación universal* del juicio estético (véase también el punto 2.2). En tanto subjetivo, reflexivo y con una mera pretensión de aprobación universal, el juicio estético podría limitarse a un status consensual otorgado por la institución arte (en especial cuando remite al sentimiento de placer y dolor y no a la razón o al entendimiento cognitivo). Lo que garantiza la pretensión de aprobación universal de una belleza que es juzgada siempre *a posteriori* lo da el carácter natural del genio. El genio como *talento natural* asemeja sus obras a las de la naturaleza y es por éste carácter *espontáneo* que el juicio tendrá fundamento a priori para que a todos nos provoque un sentimiento de placer la contemplación de su forma. El carecer de concepto y regla hace que la obra *particular* del genio *constituya el modelo (regla)* y vuelva al arte genial *ejemplar* (ídem., p. 167)⁷.

⁶ Arendt no retoma la categoría de genio al considerar las implicancias políticas de las categorías de la analítica de lo bello, quizás porque se centra más en la teoría del gusto que en la teoría de la creación artística, en la contemplación de la belleza (trasladada al juicio histórico, en especial a partir de una noción de ciudadano que parece restringido a la opinión pública), más que a la acción política. Respecto a las dificultades de la interpretación democrática de la teoría del juicio arendtiana, véase el punto 3.1 y 4).

⁷ Esto no implica que no haya escuelas de técnica, ni que cada arte tenga sus requisitos. Lo que implica es un plus que va a permitir darle al arte un status de pretensión de aprobación universal. Esto puede vincularse con la relación que guarda la política con el derecho en La paz perpetua. En efecto, así como aquí el genio media entre el arte y el gusto, el político moral permite articular la mediación entre las instituciones regidas por el

El carácter deliberado, *voluntario, práctico* de la acción creadora del genio permanece oscurecido en la *Analítica de lo bello* por el *status natural* del genio y la interpretación autonomía de la estética respecto a la moral. Agamben, en *La comunidad que viene* retoma la noción de *ejemplo* (siguiendo la línea de interpretación política arendtdeniana de la analítica de lo bello), sólo que en vez de referirse a la *obra* de arte se referirá al *agente práctico* (AGAMBEN, CV, p. 7).

Agamben considera a las nociones de *ejemplo* y *cualsea* como verso y reverso de “el falso dilema que obliga al conocimiento a elegir entre la inefabilidad de individuo y la inteligibilidad del universal.” (ídem., p. 8). Ya en Kant el status reflexivo y subjetivo del juicio estético marcaba un límite al juicio determinante para dar cuenta de la singularidad. La particularidad se expresa en cuanto tal en la obra misma y la universalidad a que aspira está encerrada en el sentimiento común que provoca. *Lo singular remite entonces a una relación* y resulta irreductible a la dicotomía entre lo particular y la generalización del *juicio determinante* (ídem., p. 8). Esto caracteriza no sólo a la estética sino (como insinúa Arendt), también a la ética kantiana en cuanto considera al ser racional como fin en sí, es decir, como una singularidad irreductible a la universalidad homogénea del juicio determinante.

2.2. Sentido común (sensus communis) y belleza formal como cancelación del principio consensual

Según Kant, el juicio estético es *desinteresado* por versar sobre la *forma* y no sobre la materialidad del objeto (distinguiéndose así *lo bello* de *lo agradable*). Este es otro elemento esencial (junto con la naturalidad del genio) para fundar a priori del juicio estético. El carácter formal, subjetivo y aún así *público* del juicio permite su *comunicabilidad universal*. Ésta no se basa en el consenso (por ejemplo de la institución arte) sino en la facultad de sentir placer y dolor *común a todos los hombres*⁸. Incluso el requisito de cierta cultura para apreciar la belleza es considerado condición de posibilidad del gusto individual y no como condicionamiento circunstancial al mismo.

Arendt, obviando lo antedicho, intenta extraer cierto espíritu democrático de la *pretensión de aprobación universal* y la *comunicabilidad universal* de los juicios de gusto. El problema con esta interpretación es que a pesar de problematizar su propia tesis y considerar la posibilidad de un status consensual, Kant lo desestima con la misma vehemencia con que rechazará la fundación de la sociedad civil en el consenso (ídem., p. 170, p. 200). A pesar del carácter reflexivo y no determinante del juicio estético, en Kant no hay un verdadero diálogo democrático entre diferentes juicios⁹ (ídem., p. 223). Del mismo modo, en el terreno práctico se accede al deber por medio de la razón práctica individual sin requerir un consenso común con otros hombres (véase 3.1 y 4).

3. Desplazamiento de la perspectiva del individuo autónomo a los hombres situados

3.1. El condicionamiento del imperativo

derecho (juicio objetivo y determinante) y la ética (subjetiva y no determinante por medio de juicios de conocimiento) (véase punto 4).

⁸ Gadamer critica explícitamente que este argumento. En la tradición romana, el juicio es siempre un buen juicio que implica cierta *prótesis*, por lo cual nunca tendría el carácter universal (como facultad humana) que Kant le otorga (GADAMER, 1991, p. 63).

⁹ Dice Kant a este respecto, “la duda sobre la corrección de la subsunción” de un juicio estético no cuestiona su validez, como el error empírico de un lógico no invalida la lógica (ídem., p. 230-231).

En *Crítica del juicio* comienza a abrirse una perspectiva según la cual punto de partida (el agente) ya no es el individuo dotado de razón que sopesa máximas en cualquier lugar del universo, sino los hombres en este mundo (ARENDRT, 2003, p. 33-34). Como señala Arendt, en *Crítica de la razón práctica* “«práctico» significa «moral» para Kant y concierne al individuo *qua* individuo” (ARENDRT, 2003, p. 115). No encontramos allí a los hombres con voluntad e intención común, sino como *representación* del individuo a la hora de evaluar la proyección ética de las máximas de su acción. Tampoco se sitúa al sujeto en un tiempo y espacio histórico. El cambio de perspectiva operado a partir de *Crítica del Juicio* es tal, que incluso las posibilidades de realización de las capacidades del individuo se hallarán *condicionadas (sino determinadas) por el momento histórico del género humano*. En palabras de Arendt, la “duración de una existencia individual es demasiado breve para desarrollar todas las cualidades y posibilidades humanas” (ídem., p. 23-24).

La política se vuelve condición para el desarrollo de las facultades de las que Kant se había ocupado en las primeras dos *Críticas*. Aquí se evidencia por qué leer la *Analítica de lo bello con total independencia de la crítica del juicio teleológico* no permite dar cuenta del cambio de sujeto, en un giro hacia lo concreto, que es lo que permite entender la conexión que ambas mantienen con la moral y por qué se hallan reunidas en una misma obra cuyas partes, según Arendt, tienen *frágiles* vínculos entre sí (ARENDRT, 2003, p. 33-34).

Aquí se plantea ya la tensión en Kant (explícita en *La paz perpetua*) entre una *moral* centrada en el individuo y una *política* cuyo sujeto es colectivo (ídem., p. 110). Y si bien Arendt advierte sus diferencias, no problematiza cómo entran en conflicto. Al mismo tiempo, no profundiza en la tensión entre la historia como historia de la *humanidad* y la mediación (extraña a ella) que opera la *Naturaleza* y el talento del *político moral* respecto de los fines prácticos. Como apunta Dotti, Arendt se centra en una interpretación plural-democrática de las nociones de la analítica de lo bello, para sostener la independencia del juicio histórico-político por parte de un ciudadano cuyo derecho fundamental parece ser la libertad de expresión (SAZBÓN, 1993, p. 28, p.31-34). Pasa por alto que en Kant el problema político no es el del espectador sino de la constitución de los Estados y una liga de naciones mundial.

La perspectiva de los hombres situados *implica de suyo* condicionar el imperativo práctico. Ya en *Crítica del juicio teleológico* dice Kant: “[...] la razón hace de la persecución de la felicidad, en concordancia con la moralidad, el fin final del mundo” (ídem., p. 422). Esta *síntesis* entre felicidad y moralidad, propuesta *para ser consumada teleológicamente a partir y a través de la sociedad civil*, supone un tránsito de la *representación de la máxima universal a la autonomía de la voluntad concreta*. La representación debe remitir al hombre en sentido pragmático, que actúa en este mundo, lo cual resquebraja el carácter imperativo de las máximas morales (KANT, 1985, p. 48-49). El *imperativo*, desde una perspectiva institucional y colectiva, deviene en *máxima regulativa* en el seno de la *teleología*. La moral queda en manos del político, quien la aplica prudencialmente¹⁰. De aquí que el político (poder ejecutivo) tenga prioridad sobre el filósofo (razón legisladora): “«Las máximas de los filósofos sobre las condiciones de posibilidad de la paz pública deben ser tomadas en consideración por los Estados preparados para la guerra». [...] Con esto no se ha dicho que el Estado deba conceder prioridad a los principios del filósofo, sobre los del

¹⁰ Demás está señalar la aproximación a la *phrónesis* aristotélica que esto implica, después de la crítica furibunda realizada en *Fundamentación*, donde la virtud en general y la prudencia en particular habían sido reducidas a mera técnica.

jurista (representante del poder político, sino simplemente que se le oiga [...]). No hay que esperar que los reyes filosofen ni que los filósofos sean reyes, como tampoco hay que desearlo” (KANT, 1985, p. 42-43).

3.2. Teleología e intencionalidad

El juicio teleológico, al igual que el estético, no es cognitivo sino reflexivo y subjetivo, y si bien sirve a la realización de los fines morales, es autónomo del mandato práctico (KANT, 1977, p. 312, p. 330). Kant critica con dureza sistemas como el de Spinoza que suponen la unidad de la sustancia y luego deducen los objetos como atributos suyos. Esta forma de argumentar implica sostener como juicio de conocimiento aquello de lo que deberíamos dar cuenta por medio de intuiciones. El juicio teleológico no puede ser objetivo si se quiere preservar la crítica. Por ello la intencionalidad de la que aquí se habla es *puesta subjetivamente y contribuye a la motivación para realizar los mandatos prácticos, pero no puede suponerse como dada en la experiencia* (ídem., p. 313).

Sin embargo, *finalidad e intencionalidad* vinculan la razón práctica con la historia. De este modo la segunda parte de la *Crítica del juicio* cumple con la expectativa de la *Introducción* de unir las críticas anteriores y habilitar una doctrina positiva. De aquí que encontremos ya un bosquejo del *programa de La paz perpetua* (KANT, 1977, p. 399).

En este punto se presenta el conflicto entre la *ética* de la libertad kantiana y la desconfianza sobre la capacidad del hombre para darse las instituciones que permitan realizar su moralidad. A esto podemos atribuir que haya dos *fines finales* al que tiende la teleología y no uno. Por un lado, la *teología* (crítica, subjetiva y reflexiva), por otro los fines morales de los hombres. La sola presencia de la *teología* como fin final evidencia la desconfianza de Kant sobre su propuesta política (véase 4): de aquí el requisito de una *garantía*, provista en *Crítica del juicio* por la teología y en *La paz perpetua* por la *Naturaleza* (ídem., p. 360 y 421¹¹).

Podemos decir que Kant revisa la *ética de Crítica de la razón práctica y Fundamentación en La paz perpetua*, advirtiendo que la representación del imperativo por parte de los individuos no es suficiente y que se requiere una propuesta institucional basada en el uso de la fuerza. Aún así, ya en *Crítica del juicio* como en *La paz perpetua* se evidencia que ni siquiera la coacción del Estado parece suficiente.

Considero que el motivo por el cual Kant necesita de una intencionalidad oculta (finalidad natural en la historia) es porque no logra integrar *ética y política* de un modo satisfactorio, al negar toda noción de consenso y quitarle al sujeto colectivo *la autolegislación moral*, que implicaría *una participación política del individuo* que rechaza. En vez de esta solución rousseauiana, Kant delega la tutela sobre los fines morales en la figura del político moral garantizado por la *Naturaleza*¹² (KANT, 1985, p. 31, 36-37).

¹¹ “[...] no podemos absolutamente poner a la base de la posibilidad de esos fines de la naturaleza nada más que un ser inteligente; eso sólo es conforme a la máxima de nuestro Juicio reflexionante”. (p. 360) Kant oscila entre ésta solución teológica y garantizada y otra práctica, basada en la síntesis mencionada (3.1) entre felicidad y moralidad. “Sólo la persecución del fin final que hay que realizar en el mundo por medio de la aplicación de la ley moral (es decir, de una felicidad en coincidencia armónica con la aplicación de leyes morales, como el supremo bien del mundo) [...] hace de la persecución de la felicidad, en concordancia con la moralidad, el fin final del mundo.” (ídem., p. 421)

¹² Esta posición se aleja del giro hacia los hombres y la historia concreta. El problema político se inscribe en una teleología que supone que la maldad se destruirá por sí misma. “El mal moral posee la característica,

4. El uso práctico de las nociones de ejemplo, forma y hombre en la teleología hacia *La paz perpetua*

4.1. La República formal

Mencionamos cómo la noción de forma (junto a la de genio) permite desvincular el juicio de gusto de todo criterio consensual. En correspondencia veremos aquí cómo la propuesta de Estado de *La paz perpetua* no puede ser *republicana* sino en un sentido nominal. En efecto, la República no responde a una *forma de gobierno* sino a una *manera* de tratar los asuntos públicos, que puede recaer en una monarquía absoluta e incluso despótica:

“Un Estado puede gobernarse (regieren) como una república cuando, según la Constitución vigente, posea un poder soberano despótico (Herrschermacht); hasta que el pueblo se haga, poco a poco, capaz de recibir la influencia de la idea de la autoridad de la ley (como sí ésta poseyese *fuerza física*) y se encuentre preparado para darse a sí mismo su legislación (que está fundada originalmente en el derecho).” (KANT, 1985, p. 48-49) “[...] y si bien las otras dos constituciones son siempre defectuosas al dar cabida a semejante modo de gobierno, es posible, al menos, en ellas que adopten un modo de gobierno de acuerdo con el *espíritu* de un sistema representativo, como, por ejemplo, Federico II” (ídem., p. 18).

Dados los principios de libertad e igualdad ante la ley que deben regir las relaciones entre ciudadanos en la República kantiana (KANT, 1985, p. 15) y dada la ética descrita en *Fundamentación*, cabría esperar que el sujeto, *el ejemplo* del derecho fuera el cuerpo de ciudadanos dándose *sus propias leyes*¹³. Sin embargo, Kant lo niega explícitamente. (KANT, 1985, p. 18): “[...] soberanía popular es una expresión absurda” (ídem, p. 22). Kant afirma que democracia y república son incompatibles puesto que la democracia supone el gobierno despótico de todos sobre todo¹⁴. Desvinculada del principio consensual, basándose sólo en el imperativo de que debe haber Estado para el desarrollo moral del hombre, la República no se sustenta en la división de poderes, ni siquiera en el *modo de gobernar* (como hemos visto) y no guarda ya ninguna relación con la ética de la libertad basada en darse las propias leyes. Así, la realización de la moral sólo puede descansar en la figura del *político*.

4.1. El político moral como articulador *ejemplar* de la ética y la historia

Kant intenta saldar las tensiones entre la ética de la libertad y el carácter determinante del derecho¹⁵, a través de la figura del político moral, de modo similar al que lo hace el genio en la *analítica de lo bello*. No se trata de un ejemplo (*cualsea*) al estilo agambeniano sino de un *talento* que articule moral e institución en la Historia. El político-moral aplica el mandato de la moral a las circunstancias históricas, sin necesidad de una forma de Estado

inseparable de su naturaleza, de contradecirse y destruir sus propios propósitos (sobre todo en relación con otros malvados) y así deja paso, aunque lentamente, al principio (moral) del bien.” (ídem., p. 58.)

¹³ Según El contrato social, del que Kant fue tan apasionado lector como espectador de la Revolución Francesa: “Este tránsito del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, al sustituir en su conducta la justicia al instinto y al dar a sus acciones la moralidad que antes les faltaba” (ROUSSEAU, 1995, p. 52.)

¹⁴ Como lector de Rousseau, Kant sabe que democracia no implica que el poder ejecutivo se halle en manos de todos (en El contrato social el ciudadano participa como soberano sólo del poder legislativo).

¹⁵ “La moral es en sí misma una práctica en sentido objetivo, un conjunto de leyes incondicionalmente obligatorias según las que debemos actuar; después de haberle atribuido toda su autoridad a este concepto de deber es una incoherencia manifiesta querer decir que no se puede obedecer.” (KANT, 1985, p. 45.)

en particular ni el apoyo popular¹⁶. Al no reconocer la soberanía popular (principio de autolegislación a nivel colectivo) y dar comienzo al orden jurídico en la violencia, la articulación entre moral, derecho y Estado recae por completo en el político-moral¹⁷. “[...] si se cree necesario vincular el concepto de derecho a la política [...] yo puedo concebir un *político moral*, es decir, un político que entiende los principios de la habilidad política de modo que puedan coexistir con la moral”. (p. 48-49.) De este modo se reincorpora al plano público la ética de las *intenciones*, sólo que ésta ética no habla en imperativos sino que responde a la prudencia del político para escoger el momento oportuno¹⁸.

En este sentido puede decirse que el ejemplo que constituye el político-moral es similar al del genio artístico: un individuo que da las reglas sin estar sujeto a ellas, a través de una obra particular con pretensión de un tipo especial de universalidad que surge de su propia creación (en este caso la decisión soberana). El político moral guarda con el derecho (teoría de la moral) la misma relación que el artista guarda con las técnicas de la escuela: conoce el derecho pero es él quien dicta las reglas (lo realiza) según su libre criterio prudencial (y no a la inversa).

Conclusiones entorno a la noción de excepción

Intenté mostrar cómo es preciso introducir ciertas categorías de *Crítica del juicio*, a partir del giro hacia lo concreto, para comprender los problemas de la propuesta política kantiana, mostrando los límites de una interpretación autónoma basada en la analítica de las facultades. De este modo, 1) la desvinculación entre la ética de la libertad y la forma de Estado vacía de contenido; 2) la licencia irrestricta al político moral para suplirla; 3) La necesidad, a su vez, de apelar a la *Naturaleza* para garantizar que las licencias otorgadas al *Estado* no degeneren en una barbarie progresiva, *implican* la comprensión previa de las siguientes categorías: 1) *La noción de genio como aquel agente creativo y natural que da las reglas al arte sin tener que responder cómo lo hace*; 2) *el rechazo (problemático) del criterio consensual* y 3) *la consecuente necesidad (frente a su insuficiencia) de garantizar la moralidad de la teleología en una teología* (punto de cierre de *Crítica del juicio*). Es preciso haber incorporado éstas nociones para advertir cómo el formalismo (una república que puede ser una monarquía absoluta), el talento político (la figura del político moral, que

¹⁶ De hecho, el pueblo es un impedimento para la realización de la moral: “[...] pues poco se puede tener en cuenta el sentimiento moral del legislador de que, después de reunida la salvaje multitud de un pueblo, le dejará establecer una constitución jurídica de acuerdo con su voluntad común.” (KANT, 1985, p. 47.). Voluntad común parece ser aquí sumisión común. Recuérdese en este sentido el célebre pasaje en que Rousseau establece que la voluntad no se delega: “Digo, pues, que no siendo la soberanía sino el ejercicio de la voluntad general, no puede enajenarse jamás, y el soberano, que no es sino un ser colectivo, no puede ser representado más que por sí mismo: el poder es susceptible de ser transmitido, mas no la voluntad.” (ROUSSEAU, 1995, p.57)

¹⁷ Podríamos titular “4.2. El hombre como ciudadano espectador de la Naturaleza” un breve apartado donde considerar cómo, además de anular la participación política, Kant rechaza todo derecho de resistencia al soberano por parte del pueblo, aún ante un gobierno despótico. Señala Kant, “[...] nada hay más injusto por parte de los súbditos que reivindicar su derecho por esta vía, y no podrán quejarse si fueran vencidos en esta lucha y tuvieran que soportar las consiguientes penas.” (KANT, 1985, p. 62-63) En este sentido propondrá el criterio de publicidad para los medidas públicos (KANT, 1985, p 19, p. 68-69). Pero poco puede hacer este principio si no va de la mano de ningún control ciudadano.

¹⁸El obra de modo tal que tu máxima pueda convertirse en ley universal parece aquí olvidado. Si cada quien postergara la aplicación de sus acciones en virtud de la inmadurez de los otros (como el político tiene licencia de hacerlo por el salvajismo del pueblo), la acción sería una postergación perpetua de la moralidad (lo cual no es ajeno a nuestra cotidianeidad)

recae sobre el poder ejecutivo sin necesidad de distinción con el poder legislativo), la representación (que no incorpora el principio de soberanía popular), en el seno de una teleología absoluta (historia como parte de la *Naturaleza*) pueden habilitar un estado de excepción permanente del que nos habla Agamben¹⁹. De aquí que la teoría del gusto y la estética kantiana, más que *despolitizada* (como sostiene Gadamer) parece *repolitizada* en contra de todo principio consensual o democrático con el que Arendt pretende interpretarla.

Bibliografía básica

AGAMBEN, G., *Homo Sacer II. Primera parte. Estado de Excepción*, Madrid, Ed. ENM, 2002.

AGAMBEN, G., *La comunidad que viene*, Madrid, Ed. ENM, 2002.

ARENDT., H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Buenos Aires, Paidós, 2003.

GADAMER, H-G., *Verdad y método*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1991.

KANT, I., *Crítica del juicio*, Madrid, Ed. Espasa-Calpe, 2007.

KANT, I., *Filosofía de la historia. Qué es la ilustración*, La Plata, Ed. Terramar, 2004.

KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 1996.

KANT, I., *La paz perpetua*, Madrid, Ed. Tecnos, 1985.

KANT; I., *Antropología en sentido pragmático*, Ed. tecnos, 1990.

LOCKE, J.: *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, Bs. As., Ed. La Página-Ed. Losada, 2003.

ROUSSEAU, J-J., *Contrato social*, Barcelona, Ed. Planeta DeAgostini, 1995.

SAZBÓN, J., *Homenaje a Kant*, Buenos Aires, Ed. UBA, 1993.

¹⁹ “El sistema jurídico de Occidente se presenta como una estructura dual, formada por dos elementos heterogéneos y, sin embargo, coordinados: uno normativo y jurídico en sentido estricto –que aquí podemos inscribir por comodidad bajo la rúbrica potestas– y otro anómico y metajurídico, que puede ser denominado auctoritas. [...] El estado de excepción es el dispositivo que debe, en última instancia, articular y mantener reunidos los dos aspectos de la máquina jurídica, mediante la institución de un umbral de indecibilidad entre anomia y nomos, entre vida y derecho, entre auctoritas y potestas. [...] Pero cuando ambos tienden a coincidir en una sola persona, cuando el estado de excepción, en el que se unen y se confunden, se convierte en regla, el sistema jurídico-político se transforma en una máquina letal.” (AGAMBEN, H S, II, pp. 111-114) .