





Revista de
Estudios
Kantianos

Revista de Estudios Kantianos

Publicación internacional de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española
Internationale Zeitschrift der Gesellschaft für Kant-Studien in Spanischer Sprache
International Journal of the Society of Kantian Studies in the Spanish Language

Número 6.1, año 2021

Dirección

Óscar Cubo Ugarte, Universitat de València
oscar.cubo@uv.es

Julia Muñoz, Universidad Nacional Autónoma de México
juliamunoz@filos.unam.mx

Secretaria de edición

Paula Órdenes Azúa, Universität Heidelberg, Chile
p.ordenes.azua@gmail.com

Secretario de calidad

Rafael Reyna Fortes, Universidad de Málaga
rafaelreynafortes@gmail.com

Editores científicos

Jacinto Rivera de Rosales, UNED, Madrid
Claudia Jáuregui, Universidad de Buenos Aires
Vicente Durán, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá
Julio del Valle, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima
Jesús Conill, Universitat de València
Gustavo Leyva, Universidad Autónoma de México, México D. F.
María Xesús Vázquez Lobeiras, Universidade de Santiago de Compostela
Wilson Herrera, Universidad del Rosario, Bogotá
Pablo Oyarzun, Universidad de Chile, Santiago de Chile
Paula Órdenes Azúa, Universität Heidelberg

Comité científico

Juan Arana, Universidad de Sevilla
Reinhardt Brandt, Philipps-Universität Marburg
Mario Caimi, Universidad de Buenos Aires
Monique Castillo, Université de Paris-Est
Adela Cortina, Universitat de València
Bernd Dörflinger, Universität Trier
Norbert Fischer, Universität Eichstätt-Ingolstadt
Miguel Giusti, Pontificia Universidad Católica del Perú
Dulce María Granja, Universidad Nacional Autónoma de México
Christian Hamm, Universidad Federal de Santa María, Brasil
Dietmar Heidemann, Université du Luxembourg
Otfried Höffe, Universität Tübingen
Claudio La Rocca, Università degli Studi di Genova
Juan Manuel Navarro Cordón, Universidad Complutense, Madrid
Carlos Pereda, Universidad Nacional Autónoma de México
Gustavo Pereira, Universidad de la República, Uruguay
Ubirajara Rancan de Azevedo, Universidade Estadual Paulista, Brasil
Margit Ruffing, Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Gustavo Sarmiento, Universidad Simón Bolívar, Venezuela
Sergio Sevilla, Universitat de València
Roberto Torretti, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile
Violetta Waibel, Universität Wien
Howard Williams, University of Aberystwyth
Allen W. Wood, Indiana University

Editor de contenido y editor técnico. Diseño y maqueta

Josefa Ros Velasco, Universidad Complutense de Madrid

Entidades colaboradoras

Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE)
Departament de Filosofia de la Universitat de València
Instituto de Humanidades, Universidad Diego Portales





Artículos

- 1 La intuición pura y la representación de conexión (Verbindung) en Kant
Anton Friedrich Koch
DOI 10.7203/REK.6.1.20682
- 13 Un océano vasto y tempestuoso. Kant y la mirada hacia las artes
Julio del Valle
DOI 10.7203/REK. 6.1.14282
- 30 La *Metacrítica* de Herder: Kant visto desde otra Ilustración
Pedro Ribas Ribas
DOI 10.7203/REK.6.1.13952
- 45 El concepto en Kant y en Hegel. La relación entre forma transcendental y forma absoluta
Pedro Sepúlveda Zambrano
DOI 10.7203/REK.6.1.20252
- 73 Kant, Hölderlin, Edipo, Deleuze
Soledad García Ferrer
DOI 10.7203/REK.6.1.13857

Recensiones

- 95 Pablo Moscón y Natalia Lerussi (Eds.): *Estudios sobre Antropología Kantiana*. Buenos Aires, RAGIF, 2019, 279 pp. ISBN: 978-987-46718-9-9
Fiorella Tomassini
DOI 10.7203/REK.6.1.17000
- 100 Dennis Schulting: *Apperception and Self-consciousness in Kant and German Idealism*. Londres, Bloomsbury, 2020, 256 pp. ISBN: 978-135-01514-0-6
Montserrat Rodríguez
DOI 10.7203/REK.6.1.20686

- 106 Robert B. Loudon: *Kant's Anthropology*. Cambridge, Cambridge University Press, 2021, 53 pp. ISBN: 978-110-85928-7-1
Héctor Pérez Guido
DOI 10.7203/REK.6.1.20668
- 111 Ina Goy: *Kants Theorie der Biologie. Ein Kommentar. Eine Leseart. Eine historische Einordnung*. Berlín, Walter de Gruyter, 2017, 420 pp. ISBN: 978-3-11-047110-6.
Paula Órdenes
DOI 10.7203/REK.6.1.20803

Eventos y normas para autores

- 121 Normas para autores
DOI 10.7203/REK.6.1.20797



Artículos

La intuición pura y la representación de conexión (Verbindung) en Kant

ANTON FRIEDRICH KOCH¹

Resumen

El ensayo responde a una crítica de Christian Martin al segundo paso de prueba de Kant en la B-Deducción de los conceptos puros del entendimiento. Martin critica a Kant por permitir de manera inadmisiblemente que la espontaneidad del entendimiento tenga un efecto sobre la intuición pura del tiempo y el espacio, como si pudiera crear la unidad del continuo que Kant había asignado correctamente al lado de la sensibilidad en la Estética trascendental. Por el contrario, el ensayo defiende la siguiente doble tesis a favor de Kant. (1) Aunque, como sostiene Martin, la continuidad del espacio y del tiempo se da independientemente de nuestra espontaneidad, no puede ser conocida receptivamente, sino que debe ser puesta espontáneamente en el proceso de la cognición. (2) Este poner espontáneo solo puede reconstruir la continuidad de la misma manera que se obtiene independientemente de la reconstrucción. De (2) se desprende que los principios de la reconstrucción postulada, las categorías, ya se aplican independientemente del propio continuo espaciotemporal.

Palabras clave: síntesis/conexión, continuo, espontaneidad/receptividad, B-Deducción, poner/presuponer/determinar

Pure intuition and the representation of connection (Verbindung) in Kant

Abstract

The essay responds to a critique by Christian Martin of Kant's second proof step in the B-Deduction of the pure concepts of understanding. Martin criticises Kant for allowing in an inadmissible way the spontaneity of the understanding to have

¹ Universidad de Heidelberg. Contacto: a.koch@uni-heidelberg.de.

El siguiente texto inédito debió presentarse en la Universidad de Múnich (LMU) en marzo del pasado año en el marco de un congreso sobre conceptos e intuiciones en la filosofía clásica alemana, lo que no pudo hacerse a causa de la pandemia. Este texto representa, además de un claro dominio temático sobre el concepto de conexión en la *KrV*, una respuesta a una conferencia que sí tuvo lugar en la Universidad de Heidelberg en el verano de 2019. En aquella ocasión se acusó a Kant de falta de consistencia en las atribuciones sintéticas de las facultades del psiquismo en la *KrV*. En este texto, explica el profesor Anton Friedrich Koch la postura kantiana, haciendo un paralelo con Hegel desde donde podría venir el origen de aquella interpretación. El título original del escrito es „Die reine Anschauung und die Vorstellung der Verbindung bei Kant“. La totalidad del texto, incluidas las citas, ha sido traducida del original alemán por Paula Órdenes A.

an effect on the pure intuition of time and space, as if it could create the unity of the continuum that Kant had correctly assigned to the side of sensibility in the Transcendental Aesthetic. In contrast, the essay advocates the following double thesis in favour of Kant: (1) Although, as Martin maintains, the continuity of space and time obtains independently of our spontaneity, it cannot be cognised receptively, but must be spontaneously posited in the process of cognition. (2) This spontaneous positing can reconstruct continuity only in the same way that it obtains independently of the reconstruction. It follows from (2) that the principles of the positing reconstruction, the categories, already apply independently to the space-time continuum itself.

Keywords: Synthesis/connection, continuum, spontaneity/receptivity, B-Deduction, positing/presupposing/determining

1. Síntesis según Kant

Al comienzo de la B-Deducción, en el §15, trata Kant “la posibilidad de una conexión en general”. La forma, en la cual se da al sujeto el múltiple de la intuición sensible, está a cargo de la facultad representacional [*Vorstellungsvermögen*] a priori. Sin embargo, Kant dice que

la conexión (conjunctio) de un múltiple en general [...] nunca llega a nosotros a través de los sentidos, y por lo tanto no puede ser contenida en la forma pura de la intuición; porque es un acto de la espontaneidad de la facultad representacional, y [...] así que toda conexión, seamos conscientes de ella o no, ya sea una conexión del múltiple de la intuición o de algunos conceptos [...], es un acto del entendimiento [...] (*KrV*, B129ss.).

Kant asigna esa acción como la “denominación general de síntesis”, para mostrar que:

no podemos representarnos nada como conectado en el objeto sin haberlo conectado nosotros de antemano, y entre todas las ideas la conexión es la única que no puede ser dada por los objetos, sino que solo puede ser realizada por el

propio sujeto, porque es un acto de su autoactividad. Aquí es fácil advertir que esta acción debe ser originariamente unificada e igualmente válida para toda conexión [...] (*KrV*, B129ss.).

Sobre esto tres observaciones. En primer lugar, Kant *no* dice aquí que en el objeto nada puede estar conectado sin que nosotros mismos anteriormente lo hayamos conectado. Por consiguiente, se puede pensar en el siguiente escenario:² en el objeto hay una *conexión* real, pero esta no puede ser transmitida a través del objeto mismo ni puede afectar nuestra receptividad. O bien permanece oculta para nosotros o bien debemos representárnosla espontáneamente en la diversidad que nos es dada por el objeto y el representado estar-conectado [*Verbunden-Sein*] proyectarlo al objeto. Tal vez lo que sucede es que el estar-conectado real en el objeto se corresponda exactamente con el que nos representamos y proyectamos activamente en el objeto; que nuestra proyección no sea, por tanto, invasiva, sino conservadora y que solo saque a la luz lo que ya está ahí.

En segundo lugar, podemos omitir las frases citadas en las cuales la síntesis no es una mera operación sobre representaciones, sino que ella misma es una representación. Esta no es una actividad real, sino ideal, y a saber, la única representación no sensible. Kant precisa: “conexión es la representación de la unidad sintética del múltiple” (*KrV*, §15, B130s.). La unidad sintética de una multiplicidad dada es su genuino contenido representacional, ella misma es vía para conectar el acto representacional correspondiente.

Aquí se confirma que Kant concibe la síntesis como una operación ideal no invasiva, justamente como representación. Un albañil procesa los ladrillos uniéndolos para formar un muro. Se trata de una manipulación real e intervenida: primero los ladrillos se disponen en una ruma, luego se unen en filas para formar un muro. Por simple representar, las piedras no se unirían para formar un muro. La síntesis como acto del entendimiento, en cambio, conecta por mero representar, de forma conservadora y como por

² Compárese, no obstante, unos párrafos más adelante, en el §16: “La conexión, sin embargo, no reside en los objetos y no puede ser tomada de ellos, por ejemplo, por la percepción, y así recibida en el entendimiento en primer lugar, sino que es únicamente una realización del entendimiento” (B134s.). Me inclino a interpretar esto de forma deflacionaria, epistémica: la conexión no reside como actividad lógica y su resultado el estar-conectado no reside como cualidad cuasi-sensible en los objetos, sino que, si descubrimos la conectividad en los objetos, entonces solo es a través de nuestra actividad pensante espontánea.

arte de magia. Nada cambia en el múltiple, sigue siendo tal como es, y sin embargo, todo es diferente ahora. Entre el múltiple no conectado y el múltiple conectado yace la distancia irrepresentable de la conciencia humana respecto a la conciencia prehumana. La distancia es irrepresentable porque la síntesis, sea esta imaginativa o intelectual, no puede abstraerse de sí misma. Solo puedo decir muy vagamente de mi prenatal, prematura fase presintética, que si me hubiera quedado estancado en ella tendría “tantos yos diferentes como representaciones tengo de las que soy consciente” (*KrV*, §16, B134), es decir, ningún yo.

En tercer lugar, dice Kant que la síntesis es “originalmente unitaria y para toda conexión válida” (*KrV*, §15, B130); igualmente si es ejercida de manera puramente intelectual o figurativamente imaginaria. Pero a pesar de su unidad, también se articula lógicamente, es decir, se articula según las formas del juicio.³

En el párrafo siguiente (§16) introduce Kant entonces un pasaje muy citado, la representación “yo pienso” debe acompañar todas mis representaciones. Él la denomina la *pura y originaria* Apercepción —“Representación adicional”— y su unidad la unidad trascendental de autoconciencia. Esta le debe su existencia a la síntesis. La conciencia presintética sería (y la conciencia animal es) “dispersa y sin relación a la identidad del sujeto” (*KrV*, B133). Recién gracias a la representación de la síntesis es posible entonces la “identidad constante de la apercepción” y con ello el acompañamiento de muchos contenidos representacionales por medio de un singular “yo pienso”.

Ipso facto posibilita la síntesis también la objetivación, esto es, la relación de las representaciones a un objeto. Y ello porque la síntesis no es una reflexión sobre representaciones como sobre, por decirlo así, objetos internos dados que me adjudico, en tanto supuesta res cogitans, como accidentes. No levita verticalmente sobre una representación dada, sino que conecta representaciones desde el interior y horizontalmente. En representaciones presintéticas estarían subjetividad y objetividad comprimidas y unificadas irreconociblemente. La síntesis eclosiona la

³ Originalmente, las formas de juicio pueden leerse a partir del sistema de inferencias de la razón, pues, así como los conceptos son “predicados de juicios posibles” (*KrV*, A69/B94), los juicios son premisas y conclusiones de silogismos posibles, en particular de silogismos posibles de la razón (*KrV*, A71/B96). Por lo tanto, Kant puede tomar la *función lógica del entendimiento en los juicios*, es decir, la forma concreta de síntesis, del sistema de inferencias de la razón.

unidad desde el interior y se erige, por un lado, como la aperceptiva banda de representaciones, como autoconciencia idéntica en ellas y, por otro lado, todo lo restante como un objeto o como sus rasgos perceptibles. De este modo, constituye la síntesis de una sola vez la autoconciencia del sujeto y la representación de la objetividad del múltiple.

2. La unidad del continuo (Kontinuum) no homogéneo

Christian Martin considera en su libro *Die Einheit des Sinns* lo real-en-sí como un múltiple que previo a toda actividad sintética del pensar ya es en tanto múltiple el fundamento de su unidad y de esa forma es un continuo (Martin 2020; véase especialmente el cap. 3). Las formas universales de su continuidad son espacio y tiempo, las que por su parte Kant introduce en la Estética trascendental como puros y formales continuos [*Kontinua*]. La discreta multiplicidad de individuos en espacio-tiempo-continuo la entiende Martin, por el contrario, como una multiplicidad deducida en la que ya ha tenido lugar de manera constitutiva actividad lógica por parte de un ser pensante. Lo real continuo en sí que la fundamenta posibilita esta discreción. Se dejan delimitar cosas a partir de aquel por medio del pensar; debe ser, por consiguiente, no homogéneo, debe mostrar dobleces, pliegues y contornos en sí mismo y ser matematizable, sin el quehacer del pensar.

Sobre la base de esa concepción, expuso Martin en una conferencia en Heidelberg una interpretación crítica de la B-Deducción de la *KrV* de Kant,⁴ cuyo tenor fue que Kant, en el segundo paso de la prueba, permitía operar la síntesis de forma inadmisibles hasta en la intuición pura del tiempo y del espacio, como si pudiese realizar la unidad del continuo, la que Kant, todavía en la Estética trascendental, había atribuido correctamente a la sensibilidad. En el §26 difiere de esa posición *expressis verbis* cuando formula:

El espacio, representado como objeto [...] contiene algo más que la mera forma de la intuición, a saber, una comprensión de lo múltiple, según la forma de la sensibilidad dada, en una representación intuitiva, de modo que la forma de la intuición da solo el múltiple, pero la intuición formal da unidad a la representación.

⁴ La conferencia, que fue realizada el 23 de julio de 2019 por Christian Martin y a la cual se hace alusión, se tituló „Kant über Kontinuität und Unendlichkeit“.

En la estética había contado esta unidad meramente como de la sensibilidad para constatar únicamente que precede a todos los conceptos, presuponga o no una síntesis, la que no pertenece a los sentidos [...] (B160ss., Obs.).

Esta síntesis, que no es ni conceptual ni perteneciente a los sentidos, es la síntesis figurativa de la imaginación pura (*KrV*, §24, B151). A través de esta el entendimiento “afecta” (*KrV*, B153s.) al sentido interno, y ello no en virtud de su materia, la que proviene completamente de las “representaciones del sentido externo” (*KrV*, B67), sino respecto a su forma, el tiempo.

Posteriormente, en el capítulo sobre Esquematismo, Kant desarrolla de forma detallada la afección interna para cada categoría con el propósito de mostrar cómo la síntesis figurativa permite que surja una estructura categorial en el continuo temporal [*Zeitkontinuum*], a la cual se ajusta necesariamente todo lo temporal y luego también todo lo espacial, porque la materia del sentido interno consiste en contenidos representacionales espaciales. No obstante, ya en la Deducción cree haber alcanzado su objetivo de prueba y haber demostrado que, mediante la síntesis espontánea, cuando por medio de la imaginación se aplica a la intuición sensible, recién con ello se hace posible la percepción, de modo que las categorías son válidas para todo lo perceptible. Sin embargo, si la síntesis fuera irrelevante para la unidad del continuo y se mantuviera externa a él, Kant habría fallado en su objetivo de prueba. Solamente para la extracción de unidades discretas del continuo sería entonces relevante la síntesis. Las categorías no serían objetivamente válidas para todo lo real que pudiera presentarse a los sentidos, sino solo para nuestra clasificación de lo real.

La conclusión de la crítica es, entonces, la siguiente: en la Estética trascendental, Kant atestigua certeramente la unidad del continuo a la sensibilidad pura. Pero en la Deducción trascendental piensa peor y deja que la unidad del continuo pase a la cuenta de la síntesis para poder afirmar que las categorías son ya válidas para lo real como percibido sensiblemente, no primero como dividido conceptualmente.

3. Reflexión ponente, externa y determinante

A riesgo de explicar el *obscurum per obscurius*, resumiré este problema kantiano en términos hegelianos de una vez, sin sondear las profundidades hegelianas. Al principio de la *Lógica de la esencia*, Hegel distingue entre reflexión ponente, externa y determinante. Consideremos la conexión kantiana a su vez como ponente, externa y determinante.

Poner [*setzen*], *ponere*, es el concepto contrario de superar [*aufheben*], *tollere*. Puestas son determinaciones que primeramente solo en el poner entran en vigor. Como reflexión ponente pondría la síntesis en el múltiple una unidad, la que solo tendría lugar en este poner. El múltiple no estaría conectado en sí mismo, sino solo para nuestra síntesis. En este sentido, nos moveríamos en el dualismo de esquema conceptual y contenido y tomaríamos el punto de vista del idealismo subjetivo. Las categorías serían el andamiaje de nuestro esquema conceptual, que se lanzaría como una red sobre el contenido múltiple, pero no tendría ninguna validez objetiva, sino que sería solo un escenario subjetivo.

Sin embargo, en nuestra vida cotidiana entendemos nuestras pretensiones de verdad de manera diferente, esto es, como pretensiones de validez objetiva. Es decir, aseveramos que algo es así independientemente de que lo aseveremos. Ponemos lo que es el caso no como algo meramente puesto, sino como siendo algo independiente de nuestro poner. Este poner como no puesto es lo que Hegel llama presuposición [*Voraussetzen*]. Realizar pretensiones de verdad es una presuposición: presupone algo que no está planteado por él. Esta es la actitud del realismo, en primer lugar, la actitud de un realismo desprotegido, metafísico. Esto nos lleva ahora, en segundo lugar, a la reflexión externa, a la que su objeto, en tanto que meramente presupuesta (ya que, a la inversa, sigue siendo externa a ella), y a la que, por tanto, no puede alcanzar. Así, para el realismo metafísico, el objeto al que se apunta se convierte en algo incognoscible en sí mismo. La síntesis, entendida como presuposición y reflexión externa, tendría que abandonar lo real como algo inalcanzable en sí mismo y pasar al agnosticismo. Hemos huido de las cenizas del idealismo subjetivo y caído al fuego del escepticismo general metafísico-realista.

La salida a esto se encuentra en la reflexión determinante. Según Hegel, es “la reflexión que ha salido de sí misma” (GW 12, 257), porque sale de sí misma hacia su contrario, hacia el ser sustancial. En tercer lugar,

si pensamos la síntesis según el patrón de la reflexión determinante, entonces su conexión [*Verbindung*] epistémica tendría que corresponder exactamente con el estar-conectado [*Verbunden-Sein*] óptico del múltiple. Pero ¿cómo puede ser esto? ¿Espectral y como por arte de magia? Por un lado, sí, ya que no se conoce ninguna causalidad que pueda actuar de una dirección a otra. Ni la síntesis manipula el múltiple, ni su estar-conectado se imprime en nuestro pensamiento como un sello en la cera. Por otra parte, no, pues hay una relación original entre el pensar y el ser, la subjetividad y la objetividad, un entrelazamiento lógico que Hegel elabora en el capítulo final de la *Lógica*, sobre la idea absoluta.

Conocemos el concepto de entrelazamiento a partir de la mecánica cuántica y también el fenómeno de la aparente acción espectral a distancia, por ejemplo, entre dos fotones que se alejan de una fuente de luz común. Debido a la insuperabilidad de la velocidad de la luz no es posible una conexión causal entre ellos. No obstante, una medición en uno de los fotones tiene consecuencias inmediatas para posibles mediciones en el otro, como si el resultado de la medición se comunicara de un fotón al otro. Este es un caso de leyes naturales de entrelazamiento nomológico. Se puede suponer que se trata de una manifestación del entrelazamiento lógico original del pensamiento y del ser. La *Lógica* de Hegel es la teoría de este entrelazamiento. Kant, al parecer, realiza un trabajo pionero esencial para ello, pero se queda atascado antes de alcanzar la meta, que ya está a la vista.

4. Kant y el entrelazamiento lógico del pensar y el ser

Conuerdo con Christian Martin en una tesis que afirma, en primer lugar, que la subjetividad pensante es necesariamente encarnada corporalmente y, en segundo lugar, que el sistema espaciotemporal incluye necesariamente la subjetividad corporal que aparece en algún lugar y en algún momento en él, por ejemplo, aquí y ahora. Los argumentos a favor de esta llamada tesis de la subjetividad pueden hacerse a partir de la individuación óptica de las cosas y de las localizaciones espaciotemporales, que no sería posible sin una autoindividuación epistémica e ipso facto óptica original de los sujetos corporales. Christian Martin no considera que este argumento sea errado, sino que, por el contrario, tan solo tendencialmente trivial, porque considera que la individuación óptica es, en cualquier caso, una ejecución de la síntesis ponente que crea unidades discretas en el continuo no homogéneo. Preferiría

que se me permitiera considerar la individuación óptica de las cosas como un beneficio colateral de la síntesis determinante, que solo postindividualiza epistémicamente —particulares en el espacio y en el tiempo— lo que ya está ópticamente individuado, pero que no podría ser ópticamente individuado si no estuviera también epistémicamente postindividualizado en algún momento y en algún lugar. Ambos son parte, desde mi punto de vista, del entrelazamiento lógico. No interferimos causalmente en la individuación óptica de, por ejemplo, los dinosaurios. ¿Cómo podríamos, si vivimos mucho después de ellos? Pero sin la posterior aparición cósmica de nosotros, no podría haber habido entonces saurios individuales. Esta es la forma del entrelazamiento lógico.

Pero regresemos a Kant. En el primer paso de prueba de la B-Deducción argumenta desde la necesidad de la posibilidad del acompañamiento del yo-pienso (§16), que es un resultado de la síntesis objetivante (§§17, 18). El lugar de aparición de las pretensiones de objetividad, sin embargo, es el juicio, en cuya articulación lógica puede leerse, por tanto, la articulación de la síntesis objetivante (§19). Según la Deducción metafísica en el §10, esta articulación es la estructura categorial, de modo que Kant puede concluir en §20 (*KrV*, B143) lo siguiente: “Todas las intuiciones sensibles están bajo las categorías, como condiciones según las cuales solo puede unificarse la multiplicidad de ellas en una conciencia”. Esto es efectivo para todas las situaciones sensibles en el ámbito del yo-pienso como acompañamiento. ¿Hasta dónde llega este ámbito? Una representación que estuviera fuera de este, dice Kant, no podría “siquiera ser pensada”, sería por tanto “o bien imposible, o al menos nada para mí” (*KrV*, §16, B131s.). En la adición “al menos nada para mí” está implícita una eventual limitación del ámbito. Representaciones que no son nada para mí deben ser representaciones presintéticas, en las que me encuentro sin sujeto y sin objeto. Como todas las representaciones, están coloreadas afectivamente e influyen en mi deseo y mi comportamiento, pero no soy consciente de ellas. Así es precisamente como debe ser con el inconsciente o el consciente profundo. Sus contenidos se encuentran fácticamente, mas no en principio, excluidos del yo-pienso como acompañamiento; en parte porque han sido excluidos de él posteriormente por medio de la represión. No obstante, pueden ser devueltos a este de manera espontánea o gracias a medidas apropiadas.

Pero ¿qué pasa con las representaciones esencialmente presintéticas, aquellas que no podrían en principio separarse en autoconciencia y conciencia de objeto por síntesis espontánea? No serían nada para mí, no estarían bajo las categorías, y sin embargo serían relevantes para mi comportamiento, que en consecuencia tendría lados oscuros que no podrían ser iluminados ni siquiera por el psicoanálisis. La ingrata posibilidad de que sea así se elimina con el segundo paso de prueba de la deducción.

En el primer paso, el entendimiento discursivo se relacionó solo con la sensibilidad en general, que tiene que suministrarle sus múltiples contenidos. Esto dejó un doble desiderátum: primero, la mencionada eliminación de las representaciones, principalmente presintéticas, y segundo, la explicación del éxito, donde es posible, del yo-pienso como acompañamiento. Porque de facto hay, al fin y al cabo, un abanico infinito de representaciones sensibles abiertas a la síntesis objetivante y al yo-pienso como acompañamiento, lo que debe parecer un milagro mientras no se demuestre desde la naturaleza concreta de la sensibilidad que debe comportarse de esa manera. Si se puede demostrar que todas las representaciones sensibles, sin excepción, están por naturaleza en apertura a la síntesis, ambos desideratos se cumplen de una sola vez. La maravillosa sintonía entre el ser sensible y el pensamiento espontáneo se debe, entonces, no a un diseño divino inteligente, sino a un entrelazamiento lógico perfectamente secular. Esto es lo que Kant quiere demostrar en el segundo paso de la prueba.

Para ello, necesita la tesis de que el continuo espaciotemporal ya debe su unidad, en algún sentido, a la síntesis espontánea. Dado que el espacio y el tiempo son formas de la percepción sensible y de las cosas perceptibles, y si el logro de la síntesis entra en estas formas, todo lo que puede afectarnos sensiblemente debe, en virtud de su mera espaciotemporalidad, estar bajo categorías. De este modo, Kant habría alcanzado su objetivo de prueba. La espaciotemporalidad del múltiple sensible excluiría, en principio, la posibilidad de contenidos sensoriales presintéticos, y explicaría al mismo tiempo el éxito, por otra parte desconcertante, que tiene la síntesis en relación con los contenidos sensibles que, sin embargo, le son ajenos en tanto que sensibles.

Pero Christian Martin lo contradice. Dado que la unidad del continuo no se debe a la síntesis, no se puede demostrar un entrelazamiento lógico

del pensamiento y las cosas a partir de la unidad del continuo. Kant debe la prueba de este entrelazamiento y, por tanto, de la validez objetiva de las categorías. ¿Puede desarticularse esta crítica? Intentémoslo con la siguiente idea de prueba. El entrelazamiento lógico del pensamiento y las cosas podría demostrarse a partir de la unidad del continuo, si se pudiera demostrar un entrelazamiento lógico preordenado del pensamiento y el continuo. La síntesis no dotaría, entonces, de unidad al continuo, sino que solo lo haría reconocible. Por otra parte, el continuo no podría poseer su unidad si no hubiera también síntesis, en algún lugar y en algún momento del espacio y del tiempo, allí donde los sujetos corporales hablan sobre lo espaciotemporal.

A primera vista puede parecer que Kant ni siquiera intenta realizar una prueba correspondiente. Es cierto que, en la segunda parte de la Deducción, muestra epistémicamente que para nosotros el continuo se desmoronaría hasta convertirse en polvo infinitesimal y no sería nada para nosotros si no ejerciéramos la síntesis figurativa en relación con él. No obstante, ¿cómo pretende demostrar que nuestra representación sintética del continuo corresponde a una conexión óptica del múltiple con el continuo espaciotemporal? Si para la unidad óptica de las cosas el continuo da el fundamento de la prueba, ¿cuál podría ser el fundamento correspondiente de la prueba para el continuo? ¿No hay aquí una amenaza de regreso probatorio? ¿No necesitaríamos un nuevo fundamento de prueba para el continuo y para éste otra vez un nuevo fundamento de prueba y así sucesivamente?

Sorprendentemente, la tesis de Christian Martin de que el continuo como múltiple es ya la base de su unidad es de especial ayuda en esta instancia. Debe serlo, pues si no fuera el fundamento de su unidad, siempre se habría desintegrado ópticamente en polvo infinitesimal. Aquí, pues, encontramos el punto de indiferencia de la ontología y la epistemología en el que la prueba de Kant alcanza su meta. Un continuo sin cohesión continua no sería nada; tiene su unidad por sí mismo. Esta es una tesis ontológica que Kant podría compartir con Christian Martin. La cohesión solo puede representarse de forma espontánea, no receptiva. Esta es una tesis epistemológica que Christian Martin está invitado a compartir con Kant. Sin embargo, la unidad óptica del continuo real y la unidad epistémica del continuo representado no pueden divergir estructuralmente, pues aquí como

allí—para nosotros intrínsecamente— se trata exclusivamente de la relación elemental de la nada con algo, del polvo infinitesimal con el espacio-tiempo sólido. En consecuencia, la consideración tácita de Kant debió ser la siguiente: si la unidad continua del espacio-tiempo solo es concebible en una síntesis figurativa que posea una estructura categorial, la unidad óptica del continuo espacio-tiempo debe poseer precisamente esta estructura categorial.

La tesis de la subjetividad completa el pensamiento: un continuo con dobleces y pliegues, un continuo que puede ser matematizado, es decir, que puede ser captado predicativamente en última instancia, solo puede existir si los sujetos corporales aparecen en él. Su actividad espontánea en relación con la unidad del continuo es, en primer lugar, un ponerse, en segundo lugar, un exteriorizarse y, en tercer lugar, en el poner y presuponer al mismo tiempo, una síntesis determinante.

Bibliografía

HEGEL, G. W. F.: *Gesammelte Werke* (GW) 11. 1978. XII, Herausgegeben von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke.

KANT, I.: *Gesammelte Schriften Hrsg.* Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin, 1900ss.

MARTIN, C. G.: *Die Einheit des Sinns. Untersuchungen zur Form des Denkens und Sprechens*, Paderborn, Mentis, 2020.

Un océano vasto y tempestuoso. Kant y la mirada hacia las artes

JULIO DEL VALLE¹

Resumen

En la *Crítica de la razón pura*, en B295, en el capítulo tercero de la doctrina trascendental de la facultad de juzgar, Immanuel Kant declara que llegado a ese punto se ha recorrido y medido el territorio del entendimiento puro, determinándose, además, el lugar de cada cosa. Señala a continuación que este territorio cartografiado es una isla bien e inalteradamente delimitada por la naturaleza. La tierra de la verdad, exclama. Como un topógrafo del pensamiento, mira hacia afuera de esta isla y observa que la seguridad de su posición se ve rodeada de un vasto océano; un océano tempestuoso, con mucho banco de niebla y hielo, añade. Quien se para en la orilla no alcanza a mirar y discernir con confianza; además, la ilusión acecha e imagina nuevas tierras. Sin embargo, el topógrafo es también un navegante y está dispuesto a aventurarse. La esperanza es su norte. ¿Con qué mapas se va a aventurar y cuál podrá ser esta esperanza? La pregunta es general y el texto se dedicará a examinar uno de esos bancos de niebla, probablemente el que contiene mayor capacidad de ilusión; a saber, el de las artes. Se concentrará, pues, en ofrecer una mirada hacia la manera como Kant se sitúa frente a ellas en sus lecciones de lógica y de antropología hasta el momento de redacción de la *Crítica de la razón pura*.

Palabras clave: Kant, artes, verdad lógica, verdad estética

A vast and stormy ocean. Kant and the look towards the arts

Abstract

In the *Critique of Pure Reason*, in B295, in the third chapter of the transcendental doctrine of the faculty of judgement, Immanuel Kant declares that at that point the territory of pure understanding has been journeyed and measured, determining, as well, the specific place of each thing. He then states that this mapped territory is a well and unaltered Island delimited by nature. The land of truth, he exclaims. Like a topographer of thought, he looks outside this island and notices that the security of his positions is surrounded by a vast ocean; a stormy ocean, filled with fog banks and ice, he adds. Whoever stands on the shore cannot, with confidence, look and discern; furthermore, illusion lurks and imagines new lands. However, the

¹ Pontificia Universidad Católica del Perú. Contacto: jdvalle@pucp.edu.pe.

topographer is also a navigator and is willing to venture. Hope is his north. With what maps is he going to venture and what could possibly be this hope? The question is general, and the text will be dedicated to examining these fog banks, probably the one that contains the greatest capacity for illusion; namely, that of the arts. It will concentrate, then, in offering a glance at the way in which Kant situates himself in front of them in his lessons on logic and anthropology right until the moment of writing the *Critique of Pure Reason*.

Keywords: Kant, arts, logical truth, aesthetic truth

En el capítulo tercero de la doctrina trascendental de la facultad de juzgar (“Analítica de los principios”), en el apartado concerniente al fundamento de la distinción de todos los objetos en general en *phaenomena* y *noumena*; en un lugar, pues, relevante para hacer una pausa y un recuento en el despliegue exhaustivo de una crítica de la razón pura, escribe Kant lo siguiente y lo hace como si estuviera trazando un mapa y dibujando un horizonte. Dice:

No solamente hemos recorrido ya la tierra [*das Land*] del entendimiento puro, y examinado cuidadosamente cada parte de ella, sino que además la hemos medido [*durchmessen*], y hemos determinado su lugar a cada cosa [de las que hay] en ellas. Pero esta tierra es una isla [*Dieses Land aber ist eine Insel*], y está encerrada por la naturaleza misma en límites inalterables. Es la tierra de la verdad [*Wahrheit*] (un nombre encantador), rodeada de un océano vasto y tempestuoso [*einem weiten und stürmischen Ozeane*], que es el propio asiento de la apariencia ilusoria [*Sitze des Scheins*], en el que mucho banco de niebla, y mucho hielo que pronto se derrite, fingen [*lügt*] nuevas tierras, y, engañando incesantemente con vacías esperanzas al marino que viaja en busca de descubrimientos, lo complican en aventuras que él jamás puede abandonar, pero que tampoco puede jamás llevar a término. Pero antes de aventurarnos en este mar para explorarlo en todas las latitudes y cerciorarnos de si hay en ellas algo que se pueda esperar, será útil dar previamente una mirada al mapa de la tierra [*die Karte des Landes*] que queremos abandonar (B294-295/A236 [2009: 273-274]).

Océano, en la antigua mitología griega, cubría a Gea, la tierra, en amable protección. La abrazaba. Esta tierra, en cambio, es un territorio desacralizado y rodeado de un mar tempestuoso, pero es también un territorio asegurado desde la verdad del entendimiento. El filósofo puede pararse en la orilla satisfecho del logro conseguido y seguro ante lo que ve delante. Lo que ve delante es un mar tempestuoso. “Mar tempestuoso” es una imagen predilecta entre las imágenes de lo sublime, especialmente en su versión inglesa. Kant, quien ya había leído a Burke para entonces y encontraba en *The Spectator*, de Addison, una de sus lecturas más estimadas, acostumbraba a pasear por los muelles de Kneiphof, el puerto de Königsberg, para conversar con los marinos que surcaban hacia cada parte del mundo conocido, pero especialmente a los mercados que se abrían al oriente, a *Morgenland*, a la tierra que él señala en variadas partes de su *Antropología* como la tierra de la fantasía (no del entendimiento; eso es Occidente). En el caso suyo, son las tierras que se adentran en territorio eslavo hacia insospechadas planicies y bosques. Historias y costumbres de lejanos lugares y que excitaban la imaginación. A veces, según su criterio, demasiado.

El océano es vasto y tempestuoso; las distancias que ve la mirada desde la orilla del territorio ganado se enredan confusamente, como bancos de niebla; son distancias que seducen al filósofo, quien es también un navegante, como Platón en el *Fedón* (hacia el alma) o, de manera más cercana a Kant, como Bacon de Verulamio, de quien toma prestado el epígrafe de la *Crítica de la razón pura*, y quien coloca en la portada de su *Instauratio Magna* la imagen de un navío atravesando el Estrecho de Gibraltar entre los pilares de Hércules. La filosofía es, ciertamente, una navegación y la mirada siempre se dirige hacia lo aún no conocido. Bacon se propone con desenfado ir más allá del saber antiguo; Kant lo sabe, admira esa osadía, pero quiere aún ser prudente antes de ir más allá. Se detiene en la orilla.

¿Qué está más allá? Por el momento, todo lo que la crítica aún no puede ganar para la verdad. Será lo que vendrá: las siguientes dos Críticas, pero el filósofo aún no sabe que escribirá dos Críticas más y un conjunto aún mayor de saber filosófico. Lo que mira es incierto, niebla, y da muestras de querer también explorarlo con esperanza cierta y sin dejarse llevar por la ilusión. Ese más allá es vasto y tempestuoso.

Ese más allá en la cartografía es el objeto de atención de este escrito. Me llama la atención vincularlo con un comentario suyo en una de sus *Lecciones sobre Antropología*, la llamada *Menschenkunde* (1781-1782),² ofrecida muy cerca, pues, cronológicamente, de la publicación de la *Crítica de la razón pura*. Recojo muy apretadamente lo que allí se señala; dice que con el entendimiento pensamos y que con los sentidos percibimos y sentimos, y que ambos deben trabajar conjuntamente, pues percepciones [*Anschauungen*] sin pensamientos no ofrecen ningún conocimiento, pero pensamientos sin percepciones son consideraciones [*Betrachtungen*] sin contenido (AA, XXV: 987). Me llama la atención el reflejo que en ello se encuentra de lo que la *Estética trascendental* señala en A51/B75; que los conceptos sin intuiciones son vacíos y que las intuiciones sin conceptos son ciegas; pero me seduce aún más, dado que el comentario en la *Menschenkunde* está vinculado con la poesía, recorrer la mirada que tiene Kant de las artes de su tiempo. Esta es la intención de este artículo, dirigir la atención a aquella parte de este vasto y tempestuoso océano que tiene que ver con los saberes claros y confusos que se obtienen desde la imaginación sensible y creativa.

En las siguientes páginas se ofrecerá una presentación general de las posiciones de la época en relación con el interés que se tiene en las facultades sensibles, tomando en consideración preeminentemente lo que las artes ofrecen, especialmente la poesía, y se pasará luego a una división que considero razonable acerca de las diferentes fases y lugares donde se expresa la consideración de Kant acerca de las artes de su tiempo para terminar ofreciendo una aproximación al tipo de saber contenido en las artes, tal como se expone en las *Lecciones sobre Lógica*. Dejo pendiente para una siguiente oportunidad una consideración igualmente atenta sobre las artes desde las *Lecciones sobre Antropología*.

¿Desde qué consideraciones se articula la mirada kantiana hacia las artes? El foco de atención debe dirigirse hacia la estela que deja en las aguas de este vasto océano la influencia de Christian Wolff. Wolff carga la etiqueta del racionalista dogmático que ha sido superado por la crítica kantiana. Kant se ha educado con él, lo mismo también Gottsched, Baumgarten, Meier,

² t. XXV de la *Gesammelte Schriften*, edición de la Königlich Preußischen [ahora: Berlin-Brandenburgischen] Akademie der Wissenschaften, Berlín: Georg Reimer [ahora: de Gruyter], 1900ss. De ahora adelante, me referiré a esta fuente en las referencias abreviadas como AA; a saber, la *Akademie Ausgabe*; seguida del tomo y el numeral de la página.

Mendelssohn, Sulzer, Winckelmann, entre otros; es decir, cada nombre relevante de la discusión filosófica de la época lleva la impronta de la escuela wolffiana.

En el legado de Wolff hay un apartado sobre las artes dentro de su *Discursus praeliminaris*, de 1728, y también un tratado sobre el arte que él privilegia, la arquitectura (su *Elementa architecturae civilis*, de 1738). Tengamos presente, sin embargo, una condición de inteligibilidad hermenéutica: las artes a las que se dirige Wolff son aún las artes clásicas, no las *belles lettres*. Estas últimas recibirán su carta de nacimiento con la obra de Batteaux (*Las bellas artes reducidas a un solo principio*, de 1746). Las artes clásicas son manuales y libres; son todas aquellas acciones inteligentes humanas que se hacen para producir algo. Para Wolff son relevantes, pues vinculan al ser humano con la experiencia, en primer lugar; pero, también son relevantes porque activan con vitalidad la capacidad de derivar verdades desconocidas a partir de verdades conocidas (el *ars inveniendi*), siendo la facultad principal para ello el *ingenium* o *witz*, que se define como el poder de encontrar semejanzas. Señala que esta facultad se encuentra entre poetas y oradores; en alegorías, metáforas, sinécdoques; en imágenes que hacen posible una representación vívida (*Psychologia empirica*, 1732: §§476-479) y que hacen posible una conciencia intuitiva de las cosas. Conciencia viva que ocupa, aún, un rango inferior dentro de las facultades del alma. El entendimiento es una facultad superior y la razón del filósofo es una forma más refinada de *ingenium*. Esto no se discute, pero tampoco se discute el rol de esta imaginación creativa en la conciencia intuitiva de la perfección y que define su concepción del placer (*Psychologia empirica*, 1732: §§543-549 [1968]; Beiser 2009: caps. 2, 3, 45-100).

A Wolff se la reclama, sin embargo, no haber desarrollado una *Poética*, que era la actividad artística privilegiada de la época y se considera que tal ausencia es un vacío que había que llenar. Johann Christoph Gottsched busca llenar ese vacío. Gottsched, el voluminoso y arrogante anciano de desmejorada grandeza que Goethe describe en *Poesía y Verdad* (1986: I/14, 293 [1991: 586]), es un aliado poco seductor mirado desde nuestros ojos. Sin embargo, Gottsched es a Goethe lo que Kant es a Heine: un personaje fuera de época. Dentro de su época, sin embargo, fue Gottsched quien sentó las bases de una crítica de la poesía que será relevante para Kant.

¿Qué es lo relevante? La pretensión ilustrada de convertir la literatura en una forma eficaz de educación, de cultivar el gusto y con ello ayudar a conseguir mejores formas, más placenteras y felices, de socialización. En su *Versuch einer Critischer Dichtkunst* (1730: II, 12-196) se distinguen dos premisas: la convicción de que la única forma de experiencia estética es la belleza (y no, por tanto, lo nuevo, sorprendente y maravilloso, que era lo que traía consigo la influencia inglesa en la época y que los suizos Bodmer y Breitinger difundían en el mundo germánico) y que esta consiste en la percepción intelectual de la perfección. Para ello es necesario cultivar el gusto, que es la capacidad de discernir adecuadamente la regularidad y el orden necesario en que consiste lo bello.

El gusto, en Gottsched, capítulo tres del *Critischer Dichtkunst* (*Vom guten Geschmacke eines Poeten*), tiene dos dimensiones: una concreta, vinculada con el paladar y que no permite posibilidad de juicio, y otra metafórica, que es la dimensión donde se ejerce el poder de juzgar la belleza a través del conocimiento claro y confuso de la sensibilidad. Señala, en buena cuenta, algo muy parecido a lo que Kant dice en relación con el genio, que esta dimensión metafórica del gusto es un asunto de las artes liberales (poesía, gramática, retórica) y no compete con el saber científico. La tarea con el gusto no es científica, sino, más bien, moral, paidética: estimular el alma con el gusto correcto. Su modelo para ello serán los clásicos. No deja de ser valiente: en un medio de crítica pietista, lo que costó la expulsión de Wolff de la Universidad de Halle, apela a los clásicos más que a la Biblia, y a los poetas afines más que a los sermones; critica el lenguaje entusiasta de las prédicas y privilegia el orden reglado de la creación literaria. Era alguien más cerca de Boileau que de Lutero; un liberal ilustrado, al gusto de la primera mitad del siglo XVIII.

Alexander Baumgarten es el tercer y último nombre escogido para este recuento. Se propone también escribir una poética filosófica, pero su proyecto inicial se transforma, primero, en sus *Meditaciones filosóficas sobre el poema* (1735) y luego en su *Aesthetica* en la consagración de una nueva disciplina filosófica.³ Varias de las nociones empleadas por

³ Hay traducción alemana, *Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichtes* (1983) y desde hace algunos años tenemos dos buenas traducciones al español, gracias a Vicente Jarque Soraino y Catalina Terrasa Montaner (1999) y Pablo Chiuminato y Javier Beltrán (2014). Una impresión facsimilar del texto completo de la *Aesthetica* apareció entre los años 1961 a 1968. Extractos

Baumgarten para justificar este nuevo espacio de reflexión filosófica nos pueden hacer pensar en Kant. Pienso, por ejemplo, en la luz estética, en esa claridad extensa cargada de perspicacia, esa mirada sobre las cosas del ser humano y del mundo que se ofrece en el arte, especialmente, pero no exclusivamente, y que nos ofrece mucho material para pensar y animar el alma; pienso en ello y lo asocio, como no, con las ideas estéticas kantianas (Del Valle 2016).

Podemos también señalar que la estructura de comprensión de la belleza artística en Kant tiene como trasfondo los postulados y la intención de Baumgarten, con dos excepciones fundamentales: la negación a admitir las ciencias bellas [*die schöne Wissenschaften*] dentro del espectro del conocimiento científico y la negación del postulado de que haya una verdad estética que complementa la verdad lógica. La consideración de lo bello será una de las rutas posteriores que Kant discriminará con claridad; la posibilidad de una verdad estética seguirá siendo una configuración ilusoria dentro del hielo que se derrite y que finge nuevas tierras imposibles de habitar.

Hasta aquí con las referencias externas. La mirada desde la orilla hacia el océano vasto y tempestuoso se hace más completa si dirigimos la atención a lo que el filósofo mismo lleva en su propia experiencia vital hasta la *Crítica de la razón pura* en lo que atañe a la consideración artística y estética. Recurrir a tal explicación es históricamente pertinente para un buen especialista en Kant, pero es al mismo tiempo sugerente para toda persona orientada a la Estética: Kant debe ser visto como un intelectual ilustrado, como un hombre de su tiempo y no solo como el seco analista, puntual y preciso hasta en los detalles más nimios de su vida. Como hombre ilustrado estuvo al tanto y participó activamente en las discusiones que marcaron intelectual y estéticamente al siglo XVIII. No solo su obra escrita, sino también sus *Lecciones* y sus notas [*die Reflexionen*] nos revelan a la persona detrás de la obra. Una especial atención merecen aquí sus *Lecciones sobre Lógica* y sus *Lecciones sobre Antropología*. Una tal atención exige, en primer lugar, una precisión sobre el sentido de la enseñanza de la Lógica en las Universidades alemanas en el siglo XVIII (Kant 2000). Era un curso del primer semestre y su cometido estaba orientado a afinar el entendimiento en

de la obra han sido publicados por la editorial Meiner en 1983 (1988). La edición completa se encuentra en la misma editorial (2007).

un sentido amplio, no solo en relación con el conocimiento académico, sino con la cultura humana, especialmente con el gusto del hombre ilustrado. De allí la distinción, que anuncia Kant en la presentación de sus cursos de invierno de 1765-1766 (*Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Wintershalbenjahre von 1765-1766*; AA, II: 305-313), entre una lógica del sano entendimiento [*gesunder Verstand*] y una lógica de la erudición [*Gelehrsamkeit*]. La primera de ellas, formativa y general para el ser humano ilustrado, incluye la discriminación de la reflexión y del pensamiento estético. La *Antropología*, por otro lado, o conocimiento del ser humano y del mundo, en general [*Menschenkenntnis*], era un curso que el mismo Kant introdujo como disciplina universitaria (lo mismo que el de *Geografía física*), básicamente en términos complementarios, especialmente para todos aquellos que tuvieran como profesión un cotidiano contacto con la diversidad del mundo.

Tomando en consideración estas coordenadas podemos establecer dos líneas de pensamiento que configuran desde un inicio el pensamiento estético de Kant y su actitud hacia las artes. La primera la acabamos de rastrear esquemáticamente y refiere a la influencia de la escuela leibniziana-wolffiana, a través de Baumgarten, Gottsched, Meier, Sulzer y Mendelssohn. A través de ellos va a organizar Kant sus lecciones de lógica (Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*) y antropología (Baumgarten, *Psicología Empírica*) y de ellos va a extraer las líneas fundamentales de la discusión estética sistemática (es decir, filosófica, según el mismo Kant). Una segunda línea de pensamiento está vinculada con la influencia de Winckelmann, Lessing, Hamann y Herder. Estos últimos no son autores extraños a Kant, a pesar de que no les haya dedicado la atención y la concentración necesaria que le dedicó a autores más sistemáticos. Los cuatro influyen considerablemente en la representación que Kant se forma del arte, de sus alcances, de su importancia y de sus precariedades. Winckelmann forma en gran medida su esquema artístico; la lectura de Lessing le informa del estado actual de la discusión artístico-literaria de su tiempo; Hamann y Herder le permiten ver el peligro de una representación del arte en exceso volcada a la exaltación de la imaginación. Las líneas mayores que configuran su pensamiento estético las toma Kant de los primeros; su mayor conocimiento del arte y, también, el perfil principal de sus críticas proviene de los segundos. Como sabemos, otros autores, en especial ingleses y

franceses completan esta lista (Pope, Swift, Rousseau, Young, entre los principales).⁴

Si alcanzamos a elaborar una perspectiva general de la representación del arte en Kant, tanto en sus textos publicados, como en sus *Lecciones* y en las múltiples anotaciones que dejó, entonces tendríamos el siguiente resultado: tal representación se divide en cuatro partes. En la primera se aprecia una relación marginal pero vital con la belleza, sobre todo con la belleza natural. Se cita con cierta frecuencia a Haller y a Pope⁵ y comprende el periodo que va desde la *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) hasta la publicación de las *Beobachtungen* (1764). El segundo de los periodos acentúa esta valoración positiva desde el momento en que se considera que el arte puede manifestar una verdad distinta a la de la lógica. Este es el periodo de mayor influencia tanto de Baumgarten-Meier como de los escritores ingleses y de Rousseau. Es en este momento cuando Kant es conocido como el galante Magister y comprende el periodo que va desde las *Beobachtungen* y las *Lecciones lógicas y antropológicas* hasta 1777. Esta primera valoración positiva empieza a ser cuestionada a lo largo de la década de 1770 y de ello resulta una imagen más moderada del alcance del saber estético y de los beneficios del arte (o de la imaginación creadora) para el conocimiento en general y para la filosofía. El tercer periodo, que va desde las *Lecciones sobre antropología* de 1777-1778 (*Pillau*) hasta 1781-1782 (*Menschenkunde*), es un punto de quiebre y prepara el camino hacia la *Crítica de la Facultad de Juzgar*. Este periodo anuncia las primeras reacciones negativas contra la poesía y rompe con la teoría de la cooperación entre verdades extensivas e intensivas. Es la respuesta al *Geniezeit* y sobre todo a las pretensiones poetológicas del *Sturm und Drang*: en buena cuenta es la respuesta a la autonomía de la imaginación creadora, original y desafiantemente autónoma de las reglas y convenciones clásicas, tanto respecto a los criterios clásicos de composición, como al vínculo con la moral y las buenas costumbres. Este momento se cristaliza en las *Lecciones de antropología* de 1781-1782,

⁴ Las referencias a cada uno de los autores mencionados se encuentran en el índice de nombres del tomo XXV de la AA.

⁵ Albrecht von Haller (1708-1777), médico y poeta suizo, profesor en Göttingen y miembro de la Göttinger Akademie (AA, III: 409; VIII: 327; XXV: 299, 906, 991, 1282). Alexander Pope (1688-1744), uno de los más influyentes poetas ingleses de la primera mitad del siglo XVIII; su *Essay on Man* es elogiado por Kant como ejemplo de poesía didáctica (AA XXV: 121, 137, 190, 202, 345, 399, 455, 527, 1059, 1178, 1190, 1232, 1265, 1378).

cuando se deja definitivamente de definir al arte como verdad extensiva y se pasa a definirlo como placer [*Lust*]. Esta es una toma de posición alineada más cerca de las exigencias de Wolff y Gottsched.

El cuarto momento es el de la reafirmación de estos últimos postulados en la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, obra que ofrece la imagen definitiva del arte para Kant. Este desarrollo de la concepción del arte va de la mano con el desarrollo del concepto del genio, concepto que sufre un desarrollo similar (y que merece una atención aparte) (Del Valle 2011).

Además de las dos líneas que influyen su pensamiento sobre el arte y de las cuatro etapas en las que se desarrolla su consideración artística, la Estética de Kant es producto de dos tensiones: la primera es moral-antropológica y tiene su raíz en el interés por la filosofía inglesa y por Rousseau; la segunda es lógica y tiene su raíz en la filosofía académica alemana, en especial en Baumgarten y en Meier. La primera de estas tensiones se expresa en las *Beobachtungen* inicialmente y luego en las *Lecciones sobre antropología*. La segunda de ellas en las *Lecciones sobre lógica*, inicialmente, y encontrará su forma final en la *Crítica de la Facultad de Juzgar*. Al respecto, el punto más importante en cuestión es la relación que establece Kant con el legado de Baumgarten, sobre todo en relación con el concepto de verdad estética.

Este concepto, fundamental en la estética de Baumgarten (Del Valle 2008), expresa el tipo de relación cognitiva que se establece entre el sujeto y el objeto. La estética de Baumgarten apuntaba a mostrar la especificidad estética centrada en la percepción y reflexión sensible. En Kant encontramos la misma preocupación, pero el marco general de valoración de la cognición estética es distinto.

En varios pasajes de las *Lecciones sobre lógica* (especialmente en la *Logik-Blomberg* de 1771 y en la *Logik-Philippi* de 1772), pero anteriormente en las *Bemerkungen in den Beobachtungen*, se le atribuye al filósofo un ojo microscópico⁶ [*ein mikroskopisches Auge*] (1991: 161-162) y con ello se entiende precisión, claridad intensiva [distinta] y verdad: exactitud [*Genauigkeit*] en el detalle. A la facultad poética se le reconoce, en cambio, una mirada macroscópica [*ein makroskopischer Blick*] y ello

⁶ Acerca de la metáfora del microscopio véase *Logik-Philippi* (AA XXIV: 365). Para una explicación de lo que Kant entiende por verdad intensiva, véase *Logik Blomberg* (AA XXIV: 56-57) y *Logik-Philippi* (AA XXIV: 393-400).

conciene a un principio de unidad, audacia, claridad extensa [*extensive Klarheit*], vitalidad, pero también libertinaje [*Ausschweifung*]. Estas características encajan muy bien con las del *analogon rationis*, de Baumgarten, salvo el libertinaje.

Los términos usados tienen, ciertamente, la impronta de la terminología de la Estética de Baumgarten-Meier. Si revisamos sus lecciones sobre lógica (las ya mencionadas *Philippi* y *Blomberg*) nos daremos cuenta de que dos terceras partes de la discusión se establecen según el contrapunto entre lógica y estética. La intención pedagógica de las lecciones consistía en diferenciar con cuidado entre ambos tipos de verdades y entre ambas formas de cognición. Tal dedicación a establecer una diferencia clara entre ambas perspectivas de acercamiento al mundo indica al mismo tiempo la importancia que había adquirido hasta este momento la reflexión estética en Kant. No era solo una moda, sino que era al mismo tiempo un desafío filosófico delimitar su especificidad.

Veamos. Las verdades estéticas tienen que ver con la extensiva claridad de la mirada en lo individual. Se trata de una lógica de lo individual en oposición a una lógica de lo general. Kant se va a referir a ellas especialmente en relación con las llamadas características coordinadas [*koordinierte Merkmale*], en oposición a las características subordinadas [*subordinierte Merkmale*]. Estas últimas son producto del análisis, las primeras tienen que ver con la descripción poética (véase *Logik Philippi*, AA XXIV: 412-413). Para Baumgarten este tipo de verdades complementan a la verdad lógica y le dan a la reflexión estética un lugar privilegiado dentro del sistema filosófico. Tal lugar privilegiado no es mantenido, sin embargo, por Meier, quien se conforma con otorgarle a la estética una función importante, pero subordinada pedagógicamente a las facultades cognitivas superiores. Meier tiene un apego más grande a Wolff y congenia bien con Gottsched. En el caso de Kant, quien tenía un contacto más cercano con Meier,⁷ esta tensión con Baumgarten se hace presente desde el primer momento.

⁷ No encuentro referencias claras que permitan suponer que Kant haya entrado en contacto directo con la *Aesthetica* de Baumgarten. No sería nada raro, dado que lamentablemente esta obra de Baumgarten era conocida, pero poco leída. Se creía que la difusión de sus conceptos a través de las *Anfangsgründen aller schönen Wissenschaften* de Meier era suficiente para tomar partido frente a ella. Esa fue una lamentable confusión que terminó por desvirtuar el osado e inteligente proyecto estético de Baumgarten.

Identifiquemos qué le interesaba a Kant de esta mirada extensa, coordinada, macroscópica. El filósofo está obligado a la verdad y esta exige una estricta precisión [*intensive Klarheit*]. Dado que esta es una exigencia irrenunciable de la ciencia, entonces las afirmaciones y expresiones filosóficas sufren de sequedad [*Trockenheit*]. Para evitar este riesgo, puede la filosofía recurrir a las facultades poéticas, donde sea posible: “Así muestra el compás solamente la orientación en el mundo y permite dirigir la ruta del navío, pero no mueve la nave; para ello se necesita el velamen” [„So zeigt der Compass nur die Weltgegend und giebt dadurch Anlass zur Richtung des Schiffes, aber er bewegt das Schiff nicht, dazu gehören die Segel“].⁸ Las facultades poéticas pueden ofrecerle la necesaria vitalidad a los secos principios y conceptos de la filosofía; de la misma manera que la intensidad de las palabras y la capacidad asociativa de las imágenes empleadas hace posible que un sermón sea mejor entendido e impregne mejor el alma de los creyentes.⁹

Las representaciones poéticas están dirigidas al sentimiento de la vida. El campo de interrogación que ellas abren tiene que ver con las siguientes preguntas: ¿de qué manera se ve concernido el ser humano por las cosas bellas? ¿Qué sensaciones producen los objetos bellos? ¿Qué te dicen del mundo y de la creación? ¿Y qué tipo de facultad está concernida con estas sensaciones? Este sentimiento vital no tiene que ver con la utilidad o la instrumentalidad de la razón, tampoco con el acrecentamiento del saber, sino con todo aquello que, de alguna manera, sin recurrir a conceptos, sino a través de imágenes, mediante un sentimiento vital, nos indica que el ser humano ocupa un lugar en el mundo, que el mundo concuerda con él: “Las cosas bellas muestran que el ser humano tiene un lugar en el mundo” [„Die schöne Dinge, zeigen an, dass der Mensch in der Welt passe“] (*Refl. 1820*,

⁸ La cita corresponde, según Schlapp, a la *Lógica Brauer* (1901: 204). Según la Akademie Ausgabe la cita se encuentra en la *Anthropologie Hamilton* (AA XXV: 195).

⁹ No es un dato menor, pensando en la comparación con los sermones, la influencia pietista que lleva Kant en su experiencia vital, especialmente del lado materno. Aquella devoción por el testimonio de las huellas del creador en los detalles de la naturaleza: arroyos, flores; en general, el reconocido privilegio que ostenta la belleza natural por sobre la belleza artística. Jachman nos trae una remembranza de Kant respecto a los paseos que realizaba con su madre. Dice: “A menudo me sacaba de la ciudad, me llamaba la atención sobre las obras de Dios; se expresaba con piadoso deleite acerca de su omnipotencia, sabiduría y bondad; y me instalaba en el corazón una profunda reverencia por el Creador de todas las cosas. [...] Ella abrió mi corazón a las impresiones de la naturaleza” [„Sie führte mich oft außerhalb der Stadt, machte mich auf die Werke Gottes aufmerksam, ließ sich mit einem frommen Entzücken über seine Allmacht, Weisheit und Gute aus und drückte in mein Herz eine tiefe Ehrfurcht gegen den Schöpfer aller Dinge. [...] Sie öffnete mein Herz den Eindrücken der Natur“] (1974: 169, a. trad.).

1771-1772?, 1773-1775?, a. trad.), nos lo señala en una anotación de la década del 70. Tiene que ver, pues, este conjunto de representaciones con la aspiración a una cierta armonía entre el ser humano y el mundo. La necesidad de plantear tal tipo de relación distinta con el mundo, una que no comience en lo general y termine en lo abstracto, sino que comience en lo individual y termine en lo concreto, la había mostrado ya Baumgarten y la comparte con prudencia el joven Kant.

Junto con este nuevo tipo de relación con el mundo aparece además un nuevo tipo de sujeto. No se trata del *Logikus*, sino del *Aestheticus*. Esto también lo comparte Kant. La relación entre ambas maneras de situarse frente al mundo (la del lógico y la del ser humano sensible) también la había exigido Mendelssohn:

Solo la demostración convence, pero rara vez despierta [...] Bajo la luz adecuada se aprende la verdadera dignidad del ser humano y la sublimidad de su naturaleza moral [...] Aquí se muestra la inestimable utilidad de las bellas ciencias para la enseñanza moral, no solamente para la gente común, quienes son demasiado superficiales para la profundidad de la demostración, sino incluso para el erudito, si es que no quiere perderse un recurso para despertar hacia la verdadera vida moral el conocimiento muerto de la razón (1974: 164, a. trad).¹⁰

Esta cita es importante por dos razones. En primer lugar, se subrayan los extremos que deben ser evitados. Una ciencia seca y un conocimiento sin vida son el polo opuesto del libertinaje y la superficialidad poéticos: ambos son perniciosos para el sano entendimiento humano (véase *Logik-Philippi*, AA XXIV: 358, 364, 365). La respuesta a este peligro en los extremos debe recaer en el trabajo conjunto entre el entendimiento y la razón, por un lado, y, por el otro, entre el entendimiento y la imaginación productiva. En segundo lugar, es claro que el impulso teórico ha partido de Baumgarten, pero la cercanía entre Kant, Gottsched, Meier y Mendelssohn es en este caso mayor. Estos subrayan, más firmemente, el carácter propedéutico,

¹⁰ „Allein die Demonstration überzeugt, aber sie erweckt selten [...] Man lehre die wahre Würde des Menschen kennen, und die Erhabenheit seiner sittlichen Natur in den gehörigen Lichte betrachten [...] Hier zeigt sich der unschätzbare Nutzen der schönen Wissenschaften in der Sittenlehre, nicht nur für gemeine Köpfe, die für die Tiefe der Demonstration zu seichte sind; sondern so gar für den Weltweisen selbst, wenn er kein Mittel versäumen will, die todte Erkenntniß der Vernunft zum wahren sittlichen Leben zu erwecken“.

pedagógico de las bellas ciencias. En este caso, a lo que debe contribuir la viva expresión estética es a la finalidad moral.¹¹

Sin embargo, la postura kantiana sobre el arte es ambivalente (y esta característica no va a cambiar a lo largo de su obra¹²). La expresión poética pese a su vivacidad y expresividad resulta, para él, muchas veces extraña y paradójica. El hechizo de la expresión desaparece cuando se le acerca a la luz intensiva de la mirada microscópica del entendimiento. Aquí encontramos una fisura en la manera de concebir la relación entre artes y filosofía, si es que nos fijamos en la intención de Baumgarten. Para este último, la verdad extensa de las facultades poéticas no demanda precisión. Kant la demanda. Para Baumgarten el valor cognitivo de las verdades extensivas radica en la multiplicidad de las impresiones, en la riqueza de la descripción. El espíritu analítico de Kant no tolera los límites borrosos, los bancos de niebla.¹³ Reconoce el apoyo que brindan las imágenes para la captación conceptual, pero se trata justamente de un apoyo para un fin mayor. Para Kant, lo mismo que para Wolff, Gottsched y Meier, hay una jerarquía intelectual en las facultades cognitivas. La *Logik-Philippi* lo expresa con claridad: “Todo está sometido al entendimiento” [„Dem Verstande ist alles unterworfen“] (*Logik Philippi*, AA XXIV: 367).¹⁴

¹¹ Mendelssohn es a este respecto quien mejor ha seguido el estilo de Platón, según Kant (*Logik-Philippi*, AA XXIV: 483). Con Platón, comparte Kant más de lo que se piensa. La crítica se ha concentrado demasiado en el escrito donde Kant lo llama el padre de todos espejismos (*der Vater aller Schwärmerei*, en *Von einem neuerdings erhobenen Ton in der Philosophie*), donde el sujeto de crítica es realmente J. G. Schlosser, no Platón. La descripción que se hace de Platón en las *Logik-Vorlesungen* lo muestra, más bien, como alguien que supo plantear correctamente la relación entre gusto y entendimiento (véase AA XXIV: 329). Quien recibe la peor crítica, en cambio, es Aristóteles, quien ha traído no solo en relación con el gusto, sino en relación con la filosofía en general solo obstáculos y decadencia (AA XXIV: 333).

¹² De manera patente, por ejemplo, en su concepto de genio.

¹³ Al respecto: “Los poetas y los oradores son extensivamente claros. La característica de lo sensible no es la indistinción o la confusión; tal como el autor o Baumgarten y muchos otros lo creen. No logran su propósito al confundir, sino al aclarar. La claridad le es tan necesaria, como al lógico, pero de una manera diferente” [„Dichter und Redner sind extensive deutlich. Nicht die Undeutlichkeit oder Verwirrung ist das Merkmal des Sinnlichen; wie der Autor und Baumgarten und viele andere glauben. Sie erreichen ihren Zweck nicht dadurch, dass sie verworren, sondern dadurch dass sie deutlich machen. Deutlichkeit haben sie eben so nothwendig als der Logikus, aber auf andere Art“] (*Logik-Philippi*, AA XXIV: 414, a. trad.).

¹⁴ El criterio de valoración se mantiene fiel a una Reflexion de la década de los 50: “Uno debe comenzar desde las perfecciones lógicas, las cuales se pueden tratar incluso sin perfección estética. Las demás vienen después. Nadie limpia una casa antes de que tenga la fuerza adecuada” [„Man muß von der logischen Vollkommenheiten den Anfang machen, die man auch ohne ästhetische Vollkommenheiten traktieren kann. Die andere können darauf folgen. Niemand putzt ein Haus ab, ehe es die gehörige Festigkeit hat“] (Refl. 1770, hacia 1752-1756, a. trad.).

Para Kant el acento se coloca en el entendimiento. La poesía de Pope, de Haller, de Brockes o los escritos y novelas de Rousseau son valiosos, pero no en sí mismos, sino en la medida en que ayudan a despertar la emoción y el sentimiento del ser humano cultivado por verdades más elevadas. La belleza es un vehículo del entendimiento (*Logik-Philippi*, AA XXIV: 361-362):¹⁵ “Es una verdadera obra de arte y [demanda] una gran destreza, hacer sensibles los conceptos. [...] Hace posible que la verdad sea más asequible y representable de manera más enfática” [„Es ist ein rechtes Kunststück und große Geschicklichkeit, Begriffe sinnlich zu machen. [...] Es dienet dieses die Wahrheit faßlicher zu machen und nachdrücklich vorzustellen“] (*Logik-Philippi*, AA XXIV: 363, a. trad.).

Las coordenadas de un posible trabajo conjunto entre la filosofía y las facultades poéticas deben estar, pues, bien trazadas. Los productos del arte bello no deben transgredir ni perturbar las fronteras del entendimiento o de la moral, sino se convierten en un vacío despropósito [*leere Ausschweifungen*], meros espejismos, un desierto de imágenes (*Anthropologie-Friedländer*, AA XXV: 536), bancos de niebla. A tales despropósitos pertenecen no solo los arrebatos místicos de Swedenborg (1688-1772) (AA XXV: 284, 1059), sino también la exagerada sensibilidad de las novelas de Richardson¹⁶ y sus imitadores en lengua alemana¹⁷ (Gellert, por ejemplo,¹⁸ le molestaba por haberse dejado llevar por la moda de imitar el tipo de novela que *Pamela* representaba). Kant, el joven *Privatdozent*, asume sin complejos el rol de un crítico receptor del discurso de la época acerca de la relación entre lo bueno y lo bello, acerca del alcance del juicio de gusto y del lugar que ocupan el sentimiento y la razón en el juicio estético. Queda claro, para él, que los productos del arte deben apoyar

¹⁵ Debe servir sobre todo de vehículo de comprensión de los conceptos morales (AA XXIV: 370, a. trad.: “Lo bueno es el fundamento esencial de lo bello” [„Das Gute ist der eßentielle Grund des Schönen“]).

¹⁶ Samuel Richardson (1689-1761). Autor de *Pamela, or Virtue Rewarded* (1740), de *The Story of Sir Charles Grandison* (1754) y de *Clarissa, or the History of a Young Lady* (1748). Véase *Bemerkungen* (1991: 11, 146-147, notas) y *Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht* (AA VII: 121, Prefacio; AA XXV: 527, 1395).

¹⁷ Lo que Kant critica de estos autores con más decisión es su afán de solamente conmover. Al respecto: “Los autores que solo se guían de impresiones ocupan el rango más bajo” [“Die Autoren, so ledigleich auf Eindrücke gehen haben den niedrigsten Rang“] (*Logik-Philippi*, AA XXIV: 362, a. trad.; véase también AA XXIV: 370).

¹⁸ Christian Fürchtegott Gellert (1715-1769). Traductor de Richardson, escritor, poeta y profesor de filosofía. Sus comedias fueron criticadas muchas veces por Kant (*Bemerkungen*, 1991: 51; AA XXIV: 332; AA XXV: 36, 96, 206, 323, 406, 583, 629, 1390, 1536; véase también *Anthropologie-Collins*, XXV: 191-192, acerca de las diferentes modas literarias en Alemania).

el sentido moral del ser humano, impulsarlo. Kant permanecerá fiel, pero no sin tensiones, a estas coordenadas hasta el final.

Bibliografía

BAUMGARTEN, A.: *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, La Haya, 1735.

_____: *Aesthetica*, Hildesheim, Olms, 1961, 1968.

_____: *Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichtes*, Hamburgo, Meiner, 1983.

_____: *Theoretische Ästhetik. Die grundlegenden Abschnitte aus der "Aesthetica"*, versión bilingüe en latín y alemán a cargo de H. R. Schweizer, Hamburgo, Meiner, 1988.

_____: *Belleza y verdad: sobre la estética entre la Ilustración y el Romanticismo*, traducción de V. Jarque Soraino y C. Terrasa Montaner, Barcelona, Alba, 1999.

_____: *Ästhetik*, Hamburgo, Meiner, 2007.

_____: *Meditaciones filosóficas en torno al poema*, traducción de P. Chiuminatto y J. Beltrán, Santiago de Chile, Orjikh, 2014.

BEISER, F.: *Diotima's Children. German Aesthetic Rationalism. From Leibniz to Lessing*, Londres, Oxford University Press, 2009.

DEL VALLE, J.: "El principio de la estética y su relación con el ser humano. Acerca de la dimensión antropológica de la Estética de Alexander Baumgarten", *Estudios de Filosofía (Universidad de Antioquia)* 38 (2008) 47-68.

_____: "Dialéctica del genio y crítica del arte", en: GIUSI, M. (Ed.): *La cuestión de la dialéctica. Homenaje a Rüdiger Bubner*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2011, 55-90.

_____: "¿Cuál es la actualidad de la estética kantiana respecto al arte?", en: NAVARRO CORDÓN, J. M.; ÓRDEN JIMÉNEZ, R. V.; ROVIRA, R. (Eds.): *Kant en nuestro tiempo. Las realidades en que habitamos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, 395-411.

GOETHE, J. W. von: *Dichtung und Wahrheit*, en: *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche*, edición de D. Borchmeyer et al., 40 vols., Fráncfort del Meno, Deutsche Klassiker Verlag, 1986.

_____: *Poesía y verdad*, en: *Obras completas*, recopilación, traducción, estudio preliminar y notas de R. Cansinos Asséns, t III, l. VII, Madrid, Aguilar, 1991.

GOTTSCHEDE, J. C.: *Schriften zur Literatur*, Stuttgart, Reclam, 1972.

JACHMANN, R. B.: „Kant geschildert in Briefen (Königsberg 1804)“, en DRESCHER, S. (Ed.): *Wer war Kant? Drei zeitgenössische Biographien von Ludwig Ernst Borowski, Reinhold Bernhard Jachmann und E. A. Ch. Wasianski*, Tubinga: Neske, 1974.

KANT, I.: *Gesammelte Schriften*, edición de la Königlich Preußischen [ahora Berlin-Brandenburgischen] Akademie der Wissenschaften, Berlín, Georg Reimer [ahora de Gruyter], 1900ss.

_____: *Bemerkungen in den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“*, edición y comentarios de Marie Rischmüller, en: *Kant-Forschungen*, t. 3, Hamburgo, Meiner, 1991.

_____: *Lógica*, edición de María Jesús Vásquez Lobeiras, Madrid, Akal, 2000.

_____: *Crítica de la razón pura*, traducción, estudio preliminar y notas de M. Caimi, México, FCE/UAM/UNAM, 2009.

MENDELSSOHN, M. „Rhapsodie oder Zusätze zu den Briefen über die Empfindungen“ (1761), en: BEST, O. (Ed.): *Ästhetische Schriften in Auswahl*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.

SCHLAPP, O.: *Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1901.

WOLFF, C.: *Gesammelte Werke*, edición de J. de École, J. E. Hofmann, M. Thomann y H. W. Arndt, Hildesheim, Olms, 1968.

La *Metacrítica* de Herder: Kant visto desde otra Ilustración

PEDRO RIBAS RIBAS¹

Resumen

Este escrito intenta resumir la crítica que Herder hace de la *Crítica de la razón pura* en su *Metacrítica* de 1799. Para ello se analiza cuál es la tesis básica de Herder frente a la obra de Kant poniendo de relieve la manera en que Herder subraya el papel activo de los sentidos en el proceso cognitivo. Igualmente, se esboza la posibilidad de que exista en la obra de Herder una propuesta alternativa al criticismo kantiano, tal como muestra Marion Heinz en algunos de sus trabajos.

Palabras clave: Metacrítica, oposición a Kant, epistemología alternativa

Herder's *Metacritique*: Kant seen from another Enlightenment

Abstract

I try to summarize Herder's criticism of the *Critique of pure reason* as expressed in his *Metacritique* of 1779, analysing his basic thesis as opposed to Kant's work and emphasizing how Herder stresses the active role of the senses in the cognitive process. I also outline the possibility that there exists in the Herder's work an alternative proposal to Kant's criticism as Marion Heinz points out in some of her works.

Keywords: Metacritique, opposition to Kant, alternative epistemology

Preámbulo

Cuando recibí de Claudio Guillén, que dirigía con Jaime Salinas la editorial Alfaguara, el encargo de traducir a Herder, me puse manos a la obra, una vez terminada la traducción de la *Crítica de la razón pura*. Claro, el contraste con Kant me pareció brutal. Herder escribe con abundancia de

¹ Universidad Autónoma de Madrid. Contacto: pedro.ribas@inv.uam.es.

metáforas, interjecciones, interrogaciones y, sobre todo, con mucha pasión. Mi primera impresión fue bastante negativa: aquello no daba la talla filosófica que yo había visto en Kant. Un texto como *Otra filosofía de la historia*, dirigido contra los ilustrados y reivindicando a los patriarcas bíblicos y a los bárbaros de la Edad Media, me pareció la negación de valores que había que reivindicar y defender para llegar a una sociedad justa, una sociedad que reconociera la dignidad humana a base de desterrar la ignorancia y promocionar el conocimiento y la ciencia. Pero, con los años, he ido descubriendo en Herder aspectos nuevos en su obra. Lo más importante, a mi modo de ver, es su enfrentamiento con la Ilustración de Voltaire, enfrentamiento que constituye una interesante y original forma de plantear otra Ilustración. Esta otra forma se enfrenta no solo a Voltaire, sino también a Kant.

Al final de su vida, Herder escribió directamente contra Kant la *Metacrítica*. Y a esto quisiera referirme hoy, a este enfrentamiento que sin duda ha contribuido a que Herder haya pasado a la historia, no tanto por su obra riquísima, la de un humanista de inmensa curiosidad y de gran cultura, sino como perdedor de una batalla que no puedo calificar sino de desafortunada. De hecho, en el mundo filosófico se le suele mencionar con frases hechas, con tópicos no contrastados, normalmente referidos a este enfrentamiento con Kant para dejarlo en la cuneta.

Quisiera dejar claro de entrada que no es mi propósito hacer leña del árbol caído. No trato de defender ni a Kant, que no lo necesita, ni propiamente a Herder, que sí lo necesita, pero que lo necesita dando a conocer su circunstancia y su obra dentro de ella. Por supuesto, no pienso emprender esta complicada tarea en este momento, sino recorrer de forma breve los puntos básicos del enfrentamiento que comprende la *Metacrítica* como libro dirigido contra la *Crítica de la razón pura*.

Quizá alguien piense que esta cuestión es algo superado y que hoy es una antigualla carente de interés. Yo pienso que sí tiene interés, porque es una lectura seria en la que queda resaltada una perspectiva distinta de la kantiana. Independientemente de que sea una crítica afortunada, a menudo resaltando la diferencia, en vez de buscar las coincidencias, es una crítica a cara descubierta, en el estilo del Herder más polémico, pero a la vez el más sincero. Una de las cosas que sorprende al lector de esta *Metacrítica* de Herder es el descaro con el que él aborda la obra de Kant. En ese descaro se

han basado normalmente sus críticos (Kiesewetter, por ejemplo) para decir que su tratamiento de la obra del regiomontano era una pataleta, un desplante carente de sustancia filosófica seria, producto del resentimiento.

El haber criticado a Kant, pero siguiendo casi servilmente su texto, en lugar de construir una crítica distante de este, lo justifica Herder como prueba de que no se inventa las ideas y argumentos de Kant, sino que los indica fielmente:

Tales pasajes [de la *Crítica de la razón pura*] han tenido que distinguirse en la escritura, con el fin de que nadie pueda decir que se atribuye al autor una comprensión falsa o que se le roban sus pensamientos, ya que aquí habla él mismo y, además, en contexto, sin intercalados. Destacar su escrito ha sido la mayor preocupación de la Metacrítica (Herder 1880: 8-9).

Aparte de que esto no es del todo cierto, pues Herder no siempre cita literalmente, ese atenerse al texto de Kant provoca lo que dice Rudolf Haym (1885: 665):

a pesar de esta relación de mera contraposición y contradicción frente a Kant, la apariencia de orden sistemático la toma Herder enteramente del libro que quiere destruir; viste su teoría antikantiana con formas que ha encontrado preformadas en ese libro, de manera que esta teoría se convierte, sin querer, en una paródica contrafigura de la teoría kantiana.

Sin duda pertenece Haym a los que han visto en la *Metacrítica* una obra en la que Herder emborriona su grandeza como autor. En el caso de Haym hay que decir, sin embargo, que su obra sobre Herder, independientemente de lo que se opine sobre esta faceta herderiana, la de la *Metacrítica*, es seguramente la menos prescindible de cuantas se han escrito sobre él. Yo mismo tengo que corregirme respecto de lo que escribí en 1982 en el prólogo de *Obra selecta*, prólogo en el que afirmaba que la *Metacrítica* había sido escrita “en unos pocos meses” (Herder 1982: XXXIV). La obra fue escrita a lo largo de varios años, como lo documenta Bernhard Suphan en su edición de las obras de Herder y como puede comprobarse en su correspondencia con Hamann y con Jacobi.

El intento de Herder de poner a Kant contra las cuerdas es algo que atraviesa todos los capítulos de la *Metacrítica*. Los argumentos que usa para ello son quizá más importantes como muestra de una perspectiva muy distinta de la de Kant que como argumentos adecuados al objetivo de rebatir a este.

Por supuesto, tampoco se trata aquí de hablar de Herder como *el crítico* de Kant, siendo así que este encontró tantos críticos, lo que sin duda contribuyó a que el regiomontano reformulara o ampliara sus planteamientos, como se ve en los cambios que va introduciendo al reeditar sus obras del período crítico, cuando él es ya una figura egregia dentro de la filosofía alemana. Remito al trabajo de Rogelio Rovira sobre la *aetas kantiana*. Lo que expongo aquí es un acompañamiento a la traducción que de la *Metacrítica* acabo de realizar.

Lo básico de la *Metacrítica*

Esta obra, en la que Herder se enfrenta directamente a Kant, es tardía, nada menos que de 1799, cuatro años antes de su muerte. La publicó en dos partes: la primera lleva el título de *Verstand und Erfahrung. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* [Entendimiento y experiencia. Una metacrítica sobre la Crítica de la razón pura]; la segunda, *Verstand und Sprache. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* [Entendimiento y lenguaje. Una metacrítica sobre la Crítica de la razón pura]. En la edición de B. Suphan de las obras completas de Herder, 33 volúmenes, forma el volumen 21.² El manuscrito de la *Metacrítica* se conserva intacto, a diferencia de lo que ocurre con la mayoría de sus obras.

1. Quizá no está de más recordar que Herder fue alumno de Kant y admirador suyo. No es el momento de desarrollar ahora este tema, que ha sido tratado por Rudolf Haym, el gran investigador de Herder en el siglo XIX, por Bernhard Suphan, el editor de esa obra, y por algunos investigadores de ella, Hans Dietrich Irmscher, en primer lugar, pero

² Hay una edición más reciente de las obras completas de Günter Arnold, Martin Bollacher, Jürgen Brunmak, Christoph Bultmann, Ulrich Gaier, Günter E. Grimm, Hans Dietrich Irmscher, Rudolf Smend, Rainer Wisbert y Thomas Zippert (2000). En esta edición la *Metacrítica* se halla en el vol. 8. Como norma, cito la *Metakritik* de Herder por la edición de Suphan, en la que figura como volumen XXI (1899).

también Wilhelm Dobbeck Marion Heinz, Hans Adler y tantos otros. Volveré después sobre este Herder discípulo de un Kant precrítico.

2. Veamos cuáles son los puntos básicos de su crítica de la *Crítica de la razón pura*. En primer lugar, afirma que se trata de un libro, de la *Crítica de la razón pura*, no de un autor. No es, pues, una crítica *ad hominem*, sino a una obra. Lo primero que critica es el título. ¿A qué viene decir “crítica de la razón pura”? Criticar la razón es como criticar la vista o el oído, dice Herder. Y ya se puede indicar aquí que no acierta de lleno, pues lo que critica Kant no es la razón, sino su uso, para lo cual señala las condiciones y los límites. Sí que hay que darle la razón a Herder en el sentido de que el título de Kant sería más correcto si fuese no *Crítica de la razón pura*, sino “Crítica del uso de la razón pura”.

Herder quiere tratar la *Crítica* de Kant críticamente, como indica la palabra “metacrítica”. Pero, dice él, si la razón ha de ser criticada, ¿por quién puede serlo? Tiene que ser ella misma la que critique. En consecuencia, ella es juez y parte. Difícil papeleta para llegar a un resultado justo desde semejante juzgado. Por de pronto, Herder establece tres puntos para proceder:

- i. Hablamos de la razón humana. No conocemos otra.
- ii. Aunque podemos, mediante palabras y pensamientos, separar la razón de otras facultades, esta no existe separada de ellas. Es la misma alma la que piensa, la que quiere y siente.
- iii. El alma³ humana piensa con palabras.

Aquí, en el punto iii, acude Herder a un terreno que le es favorito, el lenguaje, terreno en el que supera ampliamente a Kant por la sencilla razón de que este apenas se ocupa de él. Comparado con Herder, Kant carece de conciencia lingüística.⁴ En términos muy generales puede decirse que este

³ Herder usa a menudo “alma” para indicar lo que Kant llamará el yo, el entendimiento, la mente, el sujeto humano, etc. Aunque no hay duda de que Herder, pastor protestante, está más cerca que Kant de la teología, el uso de la palabra “alma” no tiene por qué llevarnos de inmediato a un terreno teológico, sino que él habla del alma, especialmente en la *Metacrítica*, en el sentido de principio vital, por lo que también los animales tienen alma. Es más, para Herder el alma no tiene origen sobrenatural, sino que es producto de la unión de dos seres vivientes que dan lugar un nuevo ser viviente. Véase a este respecto Karl Siegel (1907: 156s).

⁴ Kant justifica su uso de terminología latina “contraviniendo el estilo de buen gusto”. Y añade: “He preferido sacrificar la elegancia del lenguaje que dificultar el idioma pedagógico” (KrV, A334/B402 [2017: 330]).

considera el lenguaje simplemente como un medio para comunicar contenidos, no como algo que sea más que mero medio, que conlleve por sí mismo contenido. Vayamos ahora al primer punto básico, el *a priori* y el horror al vacío.

Herder niega que haya conocimiento independiente de la experiencia, por lo que rechaza de plano el apriorismo kantiano. Y esta es en realidad la discrepancia básica entre los dos, que subyace de alguna forma en multitud de aspectos laterales. Sí que admite Herder que “el alma” conoce *a priori* la verdad de enunciados y conclusiones en las matemáticas. Lo que él subraya es que la expresión ‘a priori’ solo se refiere, en el lenguaje ordinario, a algo previo a aquello que sigue, y solo en este sentido se llama *a priori*, ya que de lo vacío no se sigue nada. Y conviene anotar esta palabra en el vocabulario de Herder, el vacío, pues para él todo el sistema kantiano, tiempo y espacio como formas *a priori* de la sensibilidad, las categorías del entendimiento, sin experiencia, son rechazados como algo vacío de contenido. Herder tiene horror al vacío. En *Calígona* llama a la *Crítica de la razón pura* “crítica de la razón vacía” (Herder 1881: 7).

En definitiva, Herder no admite el empleo de *a priori* como separado de la experiencia ni el empleo de síntesis, o más exactamente, de juicios sintéticos *a priori* que lo sean separados de la experiencia. Admitir esto sería para él como admitir una razón que existiría antes de existir. Su posición de empirista queda muy clara cuando acude en apoyo de ella a Bacon (Herder, 1799: 42), como acude también a menudo a Locke o a Hume y a Berkeley.

Tanto el espacio como el tiempo son resultado de un aprendizaje logrado a lo largo de repetidas experiencias con el sentido del tacto y de la vista en el caso del espacio, y de la sucesión de estaciones, de años, de días, de horas en el caso del tiempo. Herder rechaza de plano el concebir espacio y tiempo como formas *a priori* de la sensibilidad. Y, por cierto, en la *Metacrítica* dedica a ambos, a espacio y tiempo, muchas más páginas que Kant, quien les dedica en realidad, no voy a decir poca atención, sino que les dedica poco espacio en la *Crítica de la razón pura*.

En cuanto a las categorías, tampoco las admite como producto de la espontaneidad del entendimiento. No es que Herder no sostenga la distinción entre entendimiento y sensibilidad. Lo que defiende es que sensibilidad y entendimiento actúan conjuntamente. En este sentido habla de homología entre ambos. Pero, a diferencia de Kant, que habla mucho de

la sensibilidad, pero apenas de los sentidos, Herder se explaya en los sentidos, la vista, el oído, el tacto. Sentir es recibir, dice Herder, esto es apropiarse de un *uno* a partir de *muchos*. En este separar un rasgo o una característica el entendimiento actúa, ciertamente, pero los sentidos no son simplemente pasivos, sino también activos. Existe una homología entre el objeto y su apropiación. Nuestros órganos están adaptados o son apropiados para esa captación. Herder entiende el conocer como una selección de características del objeto para distinguirlo de otro. Así, de la rosa que tengo a la vista tomo aquello que la diferencia de cualquier otra cosa, o sea, tomo su unidad característica, la convierto en uno de muchos. Es decir, el órgano, o los órganos, la vista, el olfato, intervienen aquí no en términos pasivos, sino como fuerzas de la naturaleza, como interviene el vaso que lleva la savia a la higuera. Herder contempla la naturaleza como un actuar a través de fuerzas que operan en distintos niveles, pero que, en su conjunto, forman el gran lazo de la naturaleza. De manera que el entendimiento entiende porque los órganos, la vista, el oído, el tacto, preparan, *le* preparan el objeto. Esto es lo que él llama homología entre el sentido y el entendimiento. Para Herder el entendimiento ve a través del ojo y oye a través del oído en una interacción tan directa entre entendimiento y órganos que diluye las mediaciones que establece Kant en el proceso cognitivo. No quiero decir que Herder no hable también de mediaciones, de esquematismo⁵ y, por supuesto, de conexión. La diferencia fundamental se halla en que para él el conocimiento es un proceso en el que el entendimiento conoce en dependencia de un objeto o, dicho de otra manera, la organización corporal del hombre hace que la conexión entendimiento-sentidos sea no solo una referencia para dar contenido al entendimiento, sino algo más orgánico y que parte de bases distintas. La elaboración kantiana de ese proceso, para mostrar su estructura lógica, su funcionamiento, con todas sus condiciones, principios, campos de aplicación etc., es para Herder una pretensión que desconoce, por un lado, las adquisiciones logradas a través del lenguaje y, por otro, el papel de los sentidos, algo tan resaltado por Herder desde primera hora (1799: 96-97).

⁵ En *Metakritik* (1799: 100) habla de un *esquema orgánico*, además de las conexiones de conceptos. Pero obsérvese también que quien conforma todo ello es el entendimiento omniabarcante, esto es, el ser divino: “ha sido únicamente y por sí solo el entendimiento omniabarcante del universo el que le ha *preparado* [al entendimiento humano] esa conformación”.

En una obra muy anterior a la *Metacrítica*, en *Escultura* (1778), alude Herder al papel de los sentidos en el arte. En concreto resalta el papel del tacto, al que llama sentido de la profundidad, a diferencia de la vista que es el sentido de la superficie o el oído que es el sentido de la sucesión, sucesión de sonidos:

Tenemos un sentido que percibe las cosas en el exterior las unas junto a las otras; un segundo sentido que las percibe unas tras otras, y un tercero que las percibe en profundidad: la vista, el oído y el tacto. Las cosas que aparecen unas junto a otras nos dan una superficie; las percibidas unas tras otras, de la manera más pura y más simple, son los sonidos; las que se perciben en profundidad son cuerpos o formas (2006: 55).

Esta homología de la que habla Herder creo que se aparta mucho de la visión que encontramos en Kant sobre analogías y sobre la mediación con la que las categorías se refieren a los objetos de los sentidos, a los fenómenos, mediación desempeñada por el esquematismo. Las analogías de las que habla Herder tienen poco que ver con lo que presenta Kant como analogías, que son reglas lógicas del entendimiento, mientras que para Herder son descubrimientos de los sentidos. Kant habla, efectivamente, de analogías en varios lugares, por ejemplo, en la analítica de los principios, cuando expone las analogías de la experiencia y presenta tres reglas, la de la permanencia de la sustancia, la de causa y efecto y la de acción recíproca entre las sustancias. Estas reglas son reglas del entendimiento, es decir, reglas lógicas, es decir, en palabras de Kant, “todo aquello sin lo cual la experiencia de los objetos sería imposible constituye algo necesario en relación con tales objetos de esa misma experiencia” (B259 [2017: 237]). En Kant está muy claro quién lleva la batuta en el conocimiento. No son los sentidos, que es precisamente donde Herder carga mucho el acento.

Kant habla también de homogeneidad y en este caso es la razón la que propone al entendimiento principios como el de la *homogeneidad*, que indica cierto parentesco entre los géneros en que dividimos cuanto conocemos, el de la *variedad*, que indica la diferencia entre esos géneros y especies y el de la *afinidad*, que indica que, a pesar de las diferencias, nunca se rompe el lazo que une todo lo existente; no hay vacío entre las especies o

grupos que descubrimos. ¡Vaya, ahora resulta que también Kant tiene horror al vacío!

La diferencia con Herder se halla en que este no quiere usar la lógica para hablar de homogeneidad, sino que quiere descubrir tanto la homogeneidad como las diferencias partiendo de los sentidos. En la segunda parte de la obra que estamos comentando (Herder 1799: 248) dice que los maestros hablan de unidad en la naturaleza, pero no entienden esa unidad como una idea trascendental que el sujeto le impone, sino, al contrario, como una unidad que *descubre* en ella. Herder suele apoyarse en Lambert sobre esta cuestión. Para el autor de la *Metacrítica* es incomprensible que condiciones subjetivas, condiciones impuestas por el sujeto, sean las que tengan validez objetiva, las que dicten las condiciones de validez objetiva del conocimiento.

Creo que tiene razón Marion Heinz cuando dice que la tesis de Herder sobre la relación sujeto-objeto, entre entendimiento y sentidos, no es explicable en términos de lógica clásica, en términos de causa y efecto, sino más bien en términos de una relación que es la de homología. El mundo viviente sería el referente que haría comprensible el planteamiento herderiano. El dinamismo de fuerzas en relación, ya que de fuerzas se trata, tanto en el caso del entendimiento como en de los sentidos, no tendría como núcleo explicativo una relación ni mecánica ni meramente lógica, sino orgánica. De ahí la relevancia del mundo viviente con su fuerza, una fuerza cuya característica principal no es la de vencer resistencias, ni la de cumplir una estricta coherencia lógica, sino la de generar vida y movimiento. Por eso es tan relevante en Herder lo genético, el nacimiento y desarrollo que observamos en la historia de la humanidad y el nacimiento y desarrollo de cuanto ha producido y produce el lenguaje, el arte, la cultura como algo generado por la humanidad entera.

3. No puedo seguir aquí todo el desarrollo de las sugerencias de Heinz sobre la epistemología que, según ella, se encontraría en Herder como alternativa a la epistemología kantiana. Esta epistemología alternativa se basaría como punto de partida en el ser, en el existente como ser viviente dotado de fuerza, que se abre espacio por sí mismo y que se hace oír. En esta epistemología herderiana la relación entendimiento-sentidos ya hemos dicho que es una relación de homología en la que el entendimiento tiene el papel determinante en cuanto a jerarquía, pero una jerarquía en la que los sentidos actúan como

sus órganos, por tanto, en perfecta sintonía con el entendimiento. Los sentidos son análogos de este en los que se conoce y se forma a sí mismo.

4. Creo que vale la pena explorar esta vía propuesta por Heinz que me parece bastante más productiva que analizar simplemente lo que siempre se ha acentuado, la incompatibilidad entre Kant y Herder. Esta autora afirma que la epistemología de Herder arrancarían del Kant precrítico, el más cercano a Wolff y a Baumgarten.

5. Me parece muy importante esa perspectiva que abre Heinz porque contrarresta o, si se quiere, pone en términos positivos algo que ha constituido una carga muy negativa para Herder en su valoración como filósofo. Me refiero a que, por un lado, al imponerse Kant con su criticismo, Herder quedó desplazado como un autor anacrónico en filosofía. Y si Heinz quiere recuperar a un Herder que, encima, toma como punto de arranque de su epistemología a un Kant precrítico, el anacronismo parece todavía más acentuado.

6. Lo cierto es que Heinz documenta muy pormenorizadamente el itinerario de Herder para construir esa epistemología alternativa. Recogiendo sugerencias que se hallaban ya en la imponente obra de Rudolf Haym, ella alega que Herder ha tenido un recorrido que parte, efectivamente, de lo que escribió ya siendo alumno de Kant. Y es innegable que ha visto con perspicacia que la epistemología en Herder es inseparable del lenguaje. No quiero decir que ella incida especialmente en la faceta lingüística, pero la señala como un elemento fundamental en el pensamiento de Herder. Los análisis realizados por Heinz presentan a Herder desde una perspectiva que lo desliga de las controversias que normalmente sirvieron para enterrarlo como filósofo y exploran, en cambio, una trayectoria que va del escrito de la época en que fue alumno de Kant, *Versuch über das Sein* [Ensayo sobre el ser], de 1763, pasando por *Plastik* [Escultura], *Vom Erkennen und Empfinden* [Sobre conocer y sentir], de 1778, *Gott* [Dios], también de 1787, hasta la *Metacrítica*, de 1799, obras en todas las cuales se ve una continuidad basada en la tétada ser, espacio, tiempo, fuerza. Y estos análisis son, además de novedosos, enriquecedores, ya que Heinz muestra cómo Herder se presenta como un ilustrado sobrio y modesto, que se conforma con la certeza que proporcionan los sentidos humanos y no necesita la certeza apodíctica, que es el terreno en que quiere moverse Kant. Esta perspectiva herderiana apunta a una ontología basada en la ya mencionada tétada ser

espacio, tiempo, fuerza para construir una filosofía de la vida que Herder desarrolla de forma no sistemática, pero coherente en toda su obra.

7. Quizá esta perspectiva más modesta ayuda a entender la resistencia de Herder a aceptar la revolución copernicana propuesta por Kant. El enfrentamiento de Herder a esa revolución es tan diametral que puede servir como modelo de los contraargumentos con que Kant se tropezó de parte de críticos como Hamann.⁶ Y Herder no se conformó con enfrentarse a la *Crítica de la razón pura*, sino que, al año siguiente, en 1800, escribió *Kalligone*, para enfrentarse a la *Crítica del Juicio* que Kant había publicado en 1790. Pero volviendo a la perspectiva destacada por Heinz, Herder no queda ya situado como un filósofo anacrónico (incluso si su punto de partida es un Kant precrítico), sino como un escrutador de la condición antropológica vista como un juego de fuerzas en que la acción humana humaniza la naturaleza, mientras esta naturaliza al hombre en un planteamiento filosófico que conjuga el monismo de Espinosa con el dinamismo de Leibniz. Heinz destaca precisamente el paralelo e incluso el estímulo que la posición de Herder tiene para algunas de las corrientes actuales, como la filosofía del lenguaje, la antropología, el arte, etc.

Kant no respondió a este ataque a su *Crítica de la razón pura*. Ya en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, en 1787, escribía:

Por mi parte, no puedo, de ahora en adelante, entrar en controversias, aunque tendré cuidadosamente en cuenta todas las insinuaciones, vengan de amigos o de adversarios, para utilizarlas, de acuerdo con esta propedéutica, en la futura elaboración del sistema. Dado que al realizar estos trabajos he entrado ya en edad bastante avanzada (cumpliré este mes 64 años), me veo obligado a ahorrar tiempo, si quiero terminar mi plan de suministrar la metafísica de la naturaleza, por una parte, y la de las costumbres, por otra, como prueba de la corrección tanto de la crítica de la razón especulativa como de la crítica de la razón práctica. Por ello tengo que confiar a los meritorios hombres que han hecho suya esta obra la

⁶ Hamann, con el que Herder compartía tantos puntos de vista, escribía a su amigo Christian Jacob Krauss, en 1884, que estaba indignado con el texto de Kant “¿Qué es la Ilustración?” por reclamar la mayoría de edad de los hombres, pero al mismo tiempo poniéndole límites muy estrictos, ya que el ciudadano tiene que obedecer a la autoridad, pero sobre todo afirma en este escrito que “todo el bello sexo”, es decir, la mitad de la humanidad, tiene miedo a la libertad, a ser mayor de edad. Por ello dice Hamann que espera que sus tres hijas no sigan esta “burla” (apud Canterla 2008: 337).

acларación de sus oscuridades –casi inevitables al comienzo- y la defensa de la misma como conjunto (BXLIV [2017: 34]).

Esta defensa la hicieron discípulos suyos como Kiesewetter, Schulz, Reinhold y otros. Se podría decir que, en cuanto al papel de la filosofía y su status académico dentro de la universidad, la oposición de Herder al criticismo kantiano tiene un capítulo muy importante en otra obra de Kant, *El conflicto de las Facultades*, como se ve de forma patente en las páginas 322-339 de la *Metakritik* (edición de Suphan), páginas que van encabezadas con el expresivo título “Última noticia de una Facultad crítica de la razón pura” y en las que Herder rechaza frontalmente las atribuciones que Kant reclama para la Facultad filosófica en dicha obra. Pero esto es tema para ser tratado específicamente, tema que quizá revela de modo muy especial la diferencia entre la Ilustración defendida por Herder y la que propugna Kant. Lo indudable es que en este enfrentamiento con la posición de Kant en *El conflicto de las Facultades* Herder aparece como más anacrónico de lo que era y, curiosamente, como defensor de la autoridad del Estado en asuntos que, como defiende Kant, deberían ser de competencia universitaria. Quizá Kant se excede en el papel que atribuye a la filosofía como árbitro que juzga sobre todas las Facultades y sobre cualquier tema, como representante de la libertad y del pensamiento imparcial. Creo que acierta Rodríguez Aramayo al señalar, en su edición de *El conflicto de las Facultades*, la coincidencia de algunos argumentos de Kant en este último libro y en su ensayo “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?” (Kant 2003: 25).

No hay duda de que Kant tiene una confianza inmensa en la fuerza de la razón y, teniendo en cuenta la preeminencia de que gozaba la teología en la Europa cristiana y lo que esta teología significaba en su lazo con el poder político, la defensa kantiana de la filosofía en cuanto árbitro racional representaba una actitud tan valiente como necesaria. Ante esta “rebelión” de la filosofía kantiana, que Herder identificaba con la “revolución copernicana”, el autor de la *Metacrítica* no se encontraba nada cómodo, y menos después de que Kant dedicara su libro *El conflicto de las Facultades* al teólogo Stäudlin, de Göttingen. Fue una inteligente jugada de Kant esta dedicatoria, primero porque, al ser Stäudlin un teólogo, ponía cierto dique a los recelos de los teólogos y, segundo, se franqueaba un portillo que parecía ofrecerle tierra libre para tratar cuestiones religiosas desde un punto de vista

filosófico. Ya sabemos que, históricamente, Kant tuvo verdaderos problemas con la censura prusiana tras publicar en 1794 *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Una vez muerto Federico el Grande, el rey “ilustrado”, y redoblada la censura sobre escuelas y universidades con el ministro Wöllner, Kant no tuvo las cosas fáciles para publicar sus últimas obras, que fueron precisamente *El conflicto de las Facultades* y *Antropología en sentido pragmático*. Sin entrar a fondo en el asunto de la censura sufrida por Kant a causa de su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*, señalaré simplemente que este “conflicto de las facultades” es parte del enfrentamiento con Herder. Este acusa a Kant de encerrar la ciencia en la universidad, olvidando que quienes más la han hecho progresar han sido sabios y academias extraños a la universidad, y a menudo incluso contra ella. En el papel de sabios y academias que propugnaron el saber y fomentaron la ciencia al margen de las universidades hay que darle la razón indudablemente a Herder, que aduce bibliografía sobre el tema. Pero no estoy seguro de que la acusación sea correcta. Kant no trata esta cuestión históricamente, sino que reivindica el papel de la filosofía como crítica, como uso de la razón por encima de cualquier autoridad. Esta reivindicación merece aplauso, pero que Kant atribuya a la Facultad de filosofía, además de búsqueda y defensa críticas de la verdad, la misión de “controlar a las otras Facultades” (2003: 76), me parece una arrogancia que Herder le recrimina con razón. Como diría Manuel Sacristán, es tema para tesina.

Bibliografía

ADLER, H.: *Die Prägnanz des Dunklen. Gnoseologie, Aesthetik, Geschichte*, Hamburgo, Meiner, 1990.

ADLER, H.; KOEPKE, W. (Eds.): *A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder*, Londres, Boydell & Brewer, 2009.

CANTERLA, C.: “La metacrítica de la razón ilustrada en Hamann”, *Daimon* 2 (2008) 337-245.

DOBBECK, W.: *Herders Weltbild. Versuch einer Deutung*, Colonia, Böhlau, 1969.

HAYM, R.: *Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt*, 2 vols., Berlín, R. Gaertners Verlagsbuchhandlung, 1880-1885 [Reedición en Berlín, Aufbau-Verlag, 1958].

HERDER, J. G.: *Sämtliche Werke*, edición de B. Suphan, 33 vols., Berlín, Weidmann, 1877-1913; reimpresión Georg Olms, Hildesheim, 1967-1968.

_____: *Metakritik*, en: *Sämtliche Werke*, t. XXI, Berlín, Weidmann, 1880.

_____: *Kalligone*, en: *Sämtliche Werke*, t. XXII, Berlín, Weidmann 1881.

_____: *Obra selecta*, edición y traducción de P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1982.

_____: *Werke*, 11 vols., edición de G. Arnold, M. Bollacher, J. Brunmak, C. Bultmann, U. Gaier, G. E. Grimm, H. D. Irmischer, R. Smend, R. Wisbert y T. Zippert, Fráncfort del Meno, Deutscher Klassiker Verlag, 2000.

_____: *Escultura. Algunas observaciones sobre la forma y la figura a partir del sueño plástico de Pigmalión*, traducción y edición de V. Jarque, Valencia, Universidad de Valencia, 2006.

_____: *HERDER*, edición y traducción de P. Ribas, Madrid, Gredos, 2015.

HEINZ, M. (Hrg.): *Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus*, Amsterdam, Brill/Rodopi, 1997.

_____: *Herders Metakritik: Analysen und Interpretationen*, Stuttgart, Fromman-Holzboog Verlag, 2013.

IRMSCHER, H. D.: *Johann Gottfried Herder*, Stuttgart, Reclam, 2001.

KANT, I.: *El conflicto de las Facultades*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.

_____: *Crítica de la razón pura*, edición y traducción de P. Ribas, Madrid, Taurus, 2017.

KAUPERT, C.: *Verstand und Erfahrung in Kants Vernunftkritik und Herders Metakritik*, Tesis Doctoral, Universidad de Bonn, 2006.

KIESEWETTER, J. G. E.: *Prüfung der herderschen Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, Berlín, E. Quien, 1799.

MAYOS SOLSONA, G.: *Ilustración y romanticismo. Introducción a la polémica entre Kant y Herder*, Barcelona, Herder, 2003.

ROVIRA, R.: “Invitación al estudio de la *aetas kantiana*. La filosofía trascendental de Kant a la luz de la crítica de sus coetáneos alemanes”, *Revista de Estudios Kantianos* 3, 2 (2018) 149-174.

SIEGEL, K.: *Herder als Philosoph*, Stuttgart/Berlín, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1907.

El concepto en Kant y en Hegel. La relación entre forma transcendental y forma absoluta

PEDRO SEPÚLVEDA ZAMBRANO¹

Resumen

Este artículo examina el concepto del *concepto* en Kant y en Hegel. El modo de relación entre el principio de la apercepción y el concepto puro permite pensar a la filosofía de la forma transcendental como una metafísica crítica. La conexión sistemática entre las doctrinas del concepto, el juicio y el silogismo posibilita, en cambio, concebir la filosofía de la forma absoluta como una metafísica especulativa. En ambas lógicas el objeto corresponde, en último término, a la totalidad de las determinaciones de aquella unidad suprema que Kant denominó apercepción y Hegel el concepto.

Palabras clave: concepto, forma transcendental, forma absoluta, Kant, Hegel

The concept in Kant and Hegel. The relationship between transcendental and absolute forms

Abstract

This article examines the concept of the *concept* in Kant and Hegel. The type of relationship between the principle of apperception and the pure concept allows a thinking of the philosophy of the transcendental form as a critical metaphysics. The systematic connection between the doctrines of the concept, the judgment and the syllogism make it possible, in turn, to conceive the philosophy of the absolute form as a speculative metaphysics. In both logics, the object ultimately corresponds to the totality of determinations of that supreme unit which Kant called apperception and Hegel, the concept.

Keywords: Concept, transcendental form, absolute form, Kant, Hegel

¹ PUCV – FernUniversität in Hagen. Contacto: pedro.sepulveda.zambrano@gmail.com.

El presente escrito ofrece los resultados del proyecto financiado por ANID/CONICYT, FONDECYT Postdoctorado, Folio 3190104, institución a la que agradezco el apoyo brindado para esta investigación.

1. Introducción

La pregunta por el concepto refiere al sentido nuclear de toda filosofía sistemática. El objetivo de este trabajo consiste precisamente en exponer tanto la crítica del concepto transcendental de Kant como el sistema del concepto especulativo de Hegel, a la manera de determinados momentos de *realización del concepto* en cuanto tal. La primera suposición del argumento radica por ello en la existencia de ciertas *afinidades* que permiten establecer un tipo específico de *continuidad* entre ambas lógicas. Dicha continuidad puede ser definida como un movimiento de *auto-diferenciación* que nos conducirá, por una parte, a la dilucidación de la lógica de Kant como fundamentación de una *metafísica crítica* y, por otra parte, a la comprensión de la lógica de Hegel como exposición de una *metafísica especulativa*.

Entre las modalidades posibles de articulación, se pondrá entonces de relieve el criterio de la dimensión metafísica presente en ambas lógicas. Este criterio exige, sin embargo, considerar semejante dimensión como el *contenido* de aquel momento de realización de las *formas* del concepto. La presentación del concepto *transcendental*, en tanto elemento doctrinal de la “filosofía del *a priori*” (Neumann 2009: 264), así como la auto-exhibición del concepto *especulativo*, bajo el modo del despliegue metódico de la “ciencia de la *forma absoluta*” (Hoffmann 1991: 11; *LvB*, 23),² quedan en tal sentido integradas al interior de la *lógica del desarrollo* del propio concepto. El motivo general del texto busca, en consecuencia, orientar la mirada hacia la función de transformación que cumplen tanto la lógica transcendental como la lógica especulativa en el marco de la tradición metafísica. Se trata por tanto de explicar la diferencia interna entre la forma transcendental y la forma especulativa del concepto, pero asumiendo en ello que ambas deberán ser comprendidas ante todo como momentos del *autoconocimiento de la razón*. De esta manera serán exhibidos los modos en que tanto Kant como Hegel pensaron de hecho tal autoconocimiento. En el primero se dará así la *regresión* hacia lo *a priori* que funda la posibilidad del conocimiento de los objetos, mientras que en el segundo ocurrirá más bien un modo de *progresión* hacia la *totalidad* de las determinaciones de la

² Todas las traducciones han sido realizadas por el autor. Las obras antiguas fueron trabajadas desde las ediciones en alemán, dado su carácter bilingüe. El criterio radicó entonces en la investigación de versiones que reúnan los originales. Sin embargo, en la bibliografía se encuentran registradas de igual modo las correspondientes traducciones al español, con el objeto de proveer a quien lee de una mejor guía de lectura.

forma absoluta. Sin embargo, cada una de estas actualizaciones del proyecto de autoconocimiento de la razón trae en su interior y, de un modo singular, el recuerdo del *logos* de la Antigüedad.

Dicho en pocas palabras, del pensamiento de Heráclito fue heredada la idea del *logos* como aquello que “se expande por sí mismo en el alma” (DK, B115). En Parménides, en cambio, el *logos* es la razón crítica, y por ello el discurso que enseña el sentido —regalado por la diosa— al pensar. Tal pensar es aquí el verdadero *ser*, y el ser es por su parte el verdadero *pensar* (DK, 3). La sabiduría socrática expondrá a su tiempo, en la figura del *δαιμόνιον*, la necesidad de un modo de relación entre la dimensión teórica y la dimensión práctica de aquel *logos* que vive en el espíritu *subjetivo*. Este modo de relación aparecerá en Platón, por un lado, bajo la comprensión del dios *eros* como el *logos* que ha venido a ser *sensible* y, por otro lado, en la idea del *ser* como aquella relación que *entrelaza las formas*. Este “entrelazamiento de las formas” [“τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν”] será justamente la condición que permitirá el surgimiento del *logos* (Platón 2007: 259e). Tal lógica del entrelazamiento de los conceptos culminará su recorrido antiguo en la silogística de Aristóteles (Zeidler 2016: 89). El concepto adquiere en ella el nombre del “término” [“ὄρον” (*lat. terminus*)], en el que se disuelve tanto “lo-que-enuncia” como aquello “de-lo-que-se-enuncia”, fijando así su posición respecto al *ser* y al *no-ser* (Aristóteles 1998: 24b16-24b18). Finalmente, en Plotino será posible pensar la relación entre el *Uno* y el espíritu como el vínculo a partir del cual el Uno, en cuanto que “primera potencia”, irradia desde sí al espíritu (Plotino 1990: 30-31).

Puestas las cosas de este modo, resulta plausible la idea de que el recorrido del *logos antiguo* haya generado un determinado concepto de *fundamento*, definido como aquella actividad *universal incondicionada* que rige en el orden de lo *subjetivo*, y que dicho fundamento haya jugado a su vez un rol primordial en la estructuración del *logos moderno*. Este concepto de una potencia originaria, concebida como el principio que determina lo *objetivo*, da lugar al pensamiento decisivo de la presente reflexión. Aquello que el *logos* evoca, esto es, la presencia de una fuerza principal inscrita en medio de la subjetividad, será precisamente lo que nos permitirá comprender el sentido metafísico tanto del concepto transcendental como del concepto especulativo. Lo *a priori* en Kant remitirá por consiguiente a aquel *campo de actividad* en el que se forma el conocimiento libre de la experiencia

(Raschke 1949: 23), mientras que en la lógica de Hegel será la unidad negativa de la forma absoluta aquella que encarnará en sí la fuerza originaria del viejo *logos*.

Sobre la base de estas premisas, la valoración del *giro transcendental* y del *giro especulativo* del *logos* será finalmente expresada en el contexto específico de ambos caminos del pensar. Cada uno de estos caminos se encuentra compuesto por ciertas fases de desarrollo, diferenciadas entre sí por determinados tránsitos inmanentes y diversos modos de mediación. El impulso de ambos pensamientos se irá así diferenciando mediante su progresiva determinación, forjando en este sentido la *individuación* del contenido. Tal movimiento, que consiste en la actividad de *singularizar* lo universal es, pues, justamente aquello que Hegel llama la “forma absoluta” (Hoffmann 1991: 20-21). En efecto, la primera fase de desarrollo en Kant abarca el denominado periodo pre-crítico, cuyo horizonte muestra la búsqueda de un tipo de unificación entre las ciencias matemáticas y la tradición metafísica (1755-1770); la segunda fase corresponde por su parte al tiempo de la fundamentación transcendental de la metafísica de la naturaleza y de la metafísica de las costumbres (1770-1790); la tercera fase (1784-1798) se fusiona en el tiempo con la anterior, gravitando en torno al motivo de extender el método transcendental, para consagrar de esta forma sus alcances hacia los campos de la filosofía de la historia, las ciencias de la naturaleza, la política, el derecho y la religión (Irrlitz 2015: XIX).

De un modo análogo, es posible sostener que el camino del pensar de Hegel se encuentra también estructurado por tres fases. La primera de ellas (1785-1800) puede ser consecuentemente llamada la fase de pensamiento pre-especulativo, cuyo camino hacia la singularización desembocará en el inicio de la fase de pensamiento especulativo (1800-1816). En ella Hegel ha dado finalmente con aquel método filosófico, cuyo desarrollo sistemático comprende los tres libros de la *Ciencia de la lógica* (*WdL*). La tercera fase (1817-1831) consiste de igual manera en la ampliación del método especulativo bajo la fórmula del *silogismo enciclopédico*, y su modalidad quedará expuesta en el trabajo de las *lecciones* sobre filosofía de la naturaleza, del arte, la religión, el derecho, la historia de la filosofía y la filosofía de la historia universal (Jaeschke 2010: 319).

A partir de esta periodización, resulta evidente que la fase de pensamiento que concentrará la atención de la exégesis será la del *método* que funda ambas nociones del concepto. El método lógico-transcendental aparecerá con ello como la *presentación* del concepto puro, mientras que el método lógico-especulativo será desplegado en cambio como la *auto-presentación* del concepto absoluto (Hoffmann 2019: 38). La hoja de ruta establece entonces como primer apartado el sentido metafísico de la *Crítica de la razón pura (KrV)*, elevando así la *unidad de la apercepción* a la altura del primer principio de la *metafísica crítica*. El segundo apartado exhibirá por contrapartida el entrelazamiento sistemático de las doctrinas del concepto, el juicio y el silogismo, posicionando esta vez a la *unidad del concepto* como el primer principio de la *metafísica especulativa*.

2. El concepto puro como forma transcendental

2.1. Sentido de la *KrV*

Kant pensaba que la *KrV* debía realizar el tránsito desde el concepto de metafísica, concebido como “disposición natural” de la razón, hacia el concepto de metafísica en tanto ciencia del auto-conocimiento de la razón. Por este motivo consideró que su obra debía ser comprendida ante todo como una “*metafísica de la metafísica*” (*Br*, AA X: 252). La primera cautela hermenéutica pasa aquí entonces por atender al hecho de que el vínculo de la filosofía transcendental con la metafísica implica asumir desde el inicio un modo de reflexión instalado más allá de los horizontes de la metafísica de Aristóteles y de la metafísica escolástica de Leibniz y Wolff. Se podría decir a este respecto que la historia de la metafísica como ciencia llega en Kant a su primer final, y que con él se abre al mismo tiempo un nuevo inicio que la transforma desde sus propias raíces. La posibilidad de esta ciencia yace a partir de ahora en la nueva concepción de lo *a priori*, pensado precisamente como aquella dimensión del conocimiento que *determina* la experiencia de forma soberana. En este sentido, cuando Kant afirma que la *Crítica* no busca otra cosa que definir aquello que el entendimiento y la razón “pueden conocer de un modo independiente de toda experiencia” (*KrV*, AXVII), en el fondo lo que ha hecho con ello es perfilar la tesis de la *KrV* como ciencia de la *auto-crítica de la razón* (Neumann 2006: 33). El asunto radicaba por tanto en llevar a cabo la nueva fundamentación de la metafísica mediante la “delimitación arquitectónica” de sus fines

(Heidegger 1991: 2). La idea de lo *crítico* no aludirá, en efecto, a ninguna otra cosa que a este mismo ejercicio de circunscripción arquitectónica de los límites de la razón (Irrlitz 2015: XXI).

El problema de la posibilidad del conocimiento *sintético a priori* puede ser de esta manera también comprendido como la pregunta por el alcance de aquella *ejecución* de lo incondicionado que, en último término, permite al pensar dar carácter de *objeto* al contenido de lo pensado. El modo de conocer crítico-transcendental se encumbrará con ello al estatuto de la acción constitutiva de la *objetualidad del objeto* (Neumann 2006: 30). De ahí que la *KrV* conciba a los elementos de dicho conocer como *condiciones de posibilidad* de la antigua *metaphysica generalis* , en tanto doctrina del conocimiento del *ser* del objeto. La presentación de estos elementos del conocer que fundamentan al objeto adquiere consecuentemente en Kant la forma de una “crítica de la razón pura especulativa”. Esta Crítica es empero una “propedéutica”, y por lo mismo un “tratado del método”, que sin embargo ya contiene en su interior el “delineamiento” [„Umriß“] de todo el “sistema de la ciencia” (*KrV* , BXXII).

Por esta vía, la *KrV* alcanza la supremacía de aquel tribunal que debe juzgar la *naturaleza* de lo objetivo, y lo *objetivo* de la naturaleza. En este acto de doble determinación debe ser a su vez comprendido el sentido definitivo de la célebre expresión “revolución del modo de pensar” (*KrV* , BXI). Este giro transcendental, producto del cual el objeto de la experiencia puede y debe aparecer como resultado de la fuerza estructurante de las facultades del conocimiento, supone de suyo la concepción del objeto como aquello *condicionado* por los elementos del conocer puro. El conocimiento en Kant se revela bajo esta perspectiva como un *campo de fuerzas* , cuyas leyes constituyen el objeto de la experiencia. Tomadas como conjunto, estas leyes son las responsables de producir en última instancia aquella “contextualidad”, al interior de la cual quedan reunidas entre sí las representaciones de lo sensible. Únicamente en el marco de esta contextualidad se realiza el trabajo de elaboración de lo recibido en la sensibilidad mediante la actividad objetivante de las formas transcendentales, convirtiendo así a los *juicios* en determinados “momentos de la estructura” de la experiencia (Hoffmann 2020: 360).

La pregunta por la metafísica remite de este modo a la pregunta por la posibilidad del conocimiento *sintético a priori* del mundo de la

experiencia humana. Las facultades del conocimiento, aunque diferentes entre sí, integran igualmente aquel campo de fuerzas que relaciona las multiplicidades de lo sensible junto con las unidades de lo inteligible. Por medio del concurso de ambas fuerzas se produce entonces la denominada región de lo *fenoménico*. Desde la *intuición pura* es generada, en primer lugar, la condición inicial de este *aparecer* de las cosas. La dualidad *espacio-tiempo* constituye en tal sentido la *forma pura* de la sensibilidad, cuya función principal radica precisamente en poder *abrir* la instancia de lo que *se da* en ella. Esta intuición permite por consiguiente la representación —como dice Kant— “de todas las cosas en tanto que fenómenos” [„aller Dinge als Erscheinungen“] (*KrV*, A149/B188). Tal forma *posibilitante* del fenómeno posee pues carácter transcendental, toda vez que por medio de su acción puede venir a darse lo empírico en la intuición sensible.

El conocimiento en sentido transcendental debe ser en consecuencia comprendido como el *resultado* de la unificación entre dicha intuición y la forma del concepto. Producto de esta unificación queda por ende constituida la composición entre la forma del pensar y la materia de lo pensado. Mediante esta nueva definición del conocimiento, el concepto en sí mismo se ha convertido a su vez en la “forma que se impregna de la materia” (Grayeff 1977: XXI), deviniendo el cenit de aquella unidad *activa que se organiza como naturaleza* y, por contrapartida, la intuición viene a ser por su parte la unidad *receptiva organizada como naturaleza*. La relación *constructiva* de ambas fuentes define en suma la idea del conocimiento transcendental. Sin embargo, lo cierto es que únicamente después de haber sido trazada la región completa del entendimiento puro habrá sido aquí forjada “la tierra de la verdad” [„das Land der Wahrheit“] (*KrV*, A235/B295).

2.2. La lógica de la verdad

La Analítica transcendental es la ciencia que circunscribe el territorio en el que operan las leyes del conocimiento *a priori*. Dichas leyes pertenecen a aquella facultad, producto de cuya acción queda al fin formalizado el objeto de la experiencia. Semejante ciencia tiene en tal sentido la tarea de especificar el campo de lo *puro*, llevando a cabo la determinación más acabada de la zona de constitución de los objetos. Su exposición muestra con ello el carácter *a priori* y *sintético* de las reglas de aquel conocer, por medio del cual es *constituida* en última instancia la realidad del objeto. Kant

refundó de esta forma la antigua pregunta metafísica acerca del objeto, dirigiendo así el énfasis hacia el problema de las *condiciones de posibilidad* de dicho objeto. La respuesta transcendental a esta interrogante adquiere justamente en este contexto el título de las *reglas y juicios sintéticos a priori* (*KrV*, B19).

La Analítica transcendental concibe en efecto tales reglas como los *conceptos puros* del entendimiento. La exposición de estos conceptos desembocará sin embargo en el encuentro con el campo de la sensibilidad, de tal manera que, como producto de este encuentro, el pensar transcendental superará la dimensión puramente formal y, al alcanzar la esfera de la materia sensible, obtendrá *realidad objetiva*. La comprensión interna del pensar lógico-transcendental exige asumir por lo tanto que el concepto puro sea más que una simple forma abstracta, y que emerja más bien como aquella actividad *independiente* y a la vez *constitutiva* de la representación de la experiencia. El llamado ‘giro copernicano’ implica por ello el fortalecimiento de esta representación, y su consecuente ascenso al estatus de una potencia conformadora de la experiencia. Semejante giro del pensar impone en definitiva la necesidad de una redefinición del concepto en cuanto tal, concebido ahora como aquel modo de *formación* del contenido de la sensibilidad, o, lo que es lo mismo, como la denominada “forma formans” (Hoffmann 1991: 16). Con ello, Kant ha dado a los conceptos puros la facultad de *formalizar* el objeto de la experiencia, reformulando al mismo tiempo la pregunta acerca del vínculo entre esta forma categorial y la intuición sensible, cuestión que remite a fin de cuentas a la pregunta por la *verdad* en sentido transcendental. La forma categorial se convierte a tal efecto en el criterio de *legitimidad* de todo conocimiento objetivo, y al revés, solo la intuición sensible conforma allí aquel campo, en el que tales formas pueden obtener “validez objetiva”. Esta doble premisa convierte al objeto en la unidad *producida* por la *serie de síntesis* que componen la estructura proveniente de ambas fuentes del conocer. La primera de estas fuentes proporciona en consecuencia el acto mediante el cual el objeto “nos es *dado*” [„wird uns (...) *gegeben*“], y la segunda fuente, en cambio, remite más bien a aquella facultad, producto de la cual el objeto “es *pensado*” [„wird (...) *gedacht*“] (*KrV*, A50/B74).

Únicamente este mutuo ofrecimiento de la intuición y el concepto habilita en Kant la emisión del conocimiento objetivo. Producto de este

enlace correspondiente de la materia y la forma, el concepto tiene aquí a la sensibilidad como su último destino. El núcleo de originalidad de la Analítica trascendental radica justamente en este movimiento de fundamentación recíproca, mediante el cual la forma trascendental del concepto *se objetiva*, haciéndose con ello *sensible*, y la intuición sensible por su parte *se concibe*, volviéndose así *inteligible*. Respecto de la facultad del entendimiento, se trata entonces, como dice Kant, de “hacer sensibles sus conceptos” [„seine Begriffe sinnlich zu machen“], y, en relación a la sensibilidad, todo dependerá, pues, de poder “hacer inteligibles sus intuiciones” [„seine Anschauungen sich verständlich zu machen“] (*KrV*, A51/B76).

Las leyes del entendimiento expuestas en la Analítica trascendental conforman precisamente aquel *núcleo de producción* de la unidad del concepto con la intuición. El estatuto científico de esta Analítica reside por consiguiente en la exhibición del carácter *a priori* de aquella unidad legisladora entre la forma categorial y la materia intuida. Mediante la construcción de este ‘puente metódico’ entre los horizontes del concepto y la intuición, Kant ha incrementado el poder de la *forma del pensar*, concibiéndola en ello como la facultad *determinante* del contenido de lo pensado. La Analítica trascendental presentará en buenas cuentas la dinámica de este encuentro, cuya *sinergia* obtiene aquí el nombre de lo *verdadero*. Esta ciencia es por lo tanto “la lógica de la verdad”, y su territorio corresponde al campo del entendimiento puro. De hecho, la llamada ‘tierra de la verdad’ fue imaginada por Kant como una “isla” rodeada por un “océano vasto y tempestuoso” (*KrV*, A235/B295). Bajo el motivo de reformular esta relación entre la tierra firme de la verdad y el océano ominoso de la ilusión, la Analítica trascendental debía por ello sistematizar la totalidad de las leyes del entendimiento puro. De esta manera quedaría finalmente expuesta la *articulación completa* de los conceptos y los principios, bajo el modo de su “*interconexión en un sistema*” [„*Zusammenhang in einem System*“] (*KrV*, A65/B89).

2.3. Forma categorial y apercepción trascendental

La teoría de la apercepción trascendental contiene ciertos rasgos distintivos que la emparentan con ‘el espíritu’ de la moderna teoría del yo en Descartes. Ejemplarmente en las *Meditationes de prima philosophia* es posible leer tres ideas centrales a este respecto. En primer lugar, el espíritu y el cuerpo

forman partes de un todo, aun cuando sean al mismo tiempo “diferentes” entre sí; en segundo lugar, el yo posee en sí mismo carácter “unitario y completo” (Descartes 1959: VI, 19); y, en tercer lugar, el entendimiento [*intellectus*] corresponde en esta *filosofía primera* a la “esencia del yo” (Miles 1978: 61-70). Sin embargo, y a pesar de estas evidentes afinidades, en Kant ya no se tratará más del yo como una cosa, sino que más bien se hablará en él de aquella *autoconciencia transcendental*, cuya función principal radica en la acción de comparecer ante cada uno de los actos del pensar concipiente.

Kant eligió precisamente el capítulo de la *deducción transcendental* para tematizar allí el modo de relación entre esta autoconciencia transcendental, los conceptos puros del entendimiento y su consecuente aplicación a la región de la intuición sensible. La deducción transcendental puede ser así definida como aquel ejercicio de orden principal que funda la soberanía de los conceptos puros, reforzando el sentido *posibilitador* de estas formas del conocer. Dicho ejercicio adquiere por tanto el modo de una justificación que exhibe la *libertad de movimiento* de los actos transcendentales del entendimiento, estatuyéndola específicamente como la zona de *constitución* del objeto. Este campo de actividad *transcendental* vuelve posible en tal sentido el campo de la actividad *empírica*, cuestión que supone al mismo tiempo la *objetivación* de aquella forma *objetivante*, por medio de su extensión al terreno sensible.

La *deducción* representa en consecuencia aquel ‘tribunal’, al interior del cual la experiencia queda sometida a “proceso transcendental”. Mediante la comprensión de esta suerte de institución transcendental de la Crítica, se obtiene de igual manera la comprensión del sentido *jurídico*, o de la llamada *quaestio iuris* de la *KrV* (Neumann 2006: 34, 81). Dicho en breve, la forma puramente *subjetiva* posee aquí la capacidad de determinar la ordenación *objetiva* de las impresiones recibidas. El concepto transcendental puede ser por lo tanto concebido como aquella fuerza constituyente que *legisla* sobre lo dado, fundando con ello el orden del fenómeno. Las formas transcendentales se vuelven consecuentemente las condiciones necesarias del conocimiento, toda vez que ellas “dan la *unidad*” del contenido sensible (*KrV*, A79/B104). Esta acción unificadora de la multiplicidad de lo dado compone entonces las propiedades que constituyen el objeto, de tal manera que el conocimiento de dicho objeto, en tanto

conocimiento *ontológico*, se vuelve ahora posible únicamente por medio de las acciones previas de la forma trascendental. Con la posición de este *fundamento* de todo conocimiento legítimo de los objetos, la *KrV* ha sido encumbrada a la altura de una *metafísica de la ontología*, y en este sentido de una ‘*metafísica de la metafísica*’.

La refundación crítica de lo ontológico encuentra así su origen en dicha elevación de las leyes del entendimiento puro al carácter de *condiciones de posibilidad* del objeto conocido. Con ello es construido a su vez un camino de regreso que va desde el propio objeto hacia aquellas reglas transcendentales que constituyen el *ser* del objeto. De esta forma la ontología, como dice Kant, ese “orgullosa nombre” (*KrV*, A247/B303), cuya meta radicaba precisamente en el saber de los objetos *en cuanto objetos*, es rebautizada aquí como la doctrina acerca de aquellas condiciones de posibilidad del saber de los objetos. La *metafísica crítica* conforma por ello su sistema ya no a partir de tales objetos, sino que más bien desde aquellas reglas que posibilitan el conocimiento de dichos objetos, forjando en su conjunto la “antesala de la metafísica” (Neumann 2006: 26). Este giro hacia la dimensión trascendental decide en definitiva la pregunta por la posibilidad de la determinación originaria del objeto, vale decir, de la *cosa ‘para nosotros los seres humanos’*.

En el contexto de esta pregunta debe ser por lo tanto asumido el lugar principal que ocupa la *apercepción trascendental*. Como el principio supremo de todo uso legítimo de las formas categoriales, la *apercepción* se encuentra contenida en los actos realizados por tales formas en el campo de la sensibilidad. La *apercepción* cumple pues en ello la función de unificación trascendental de los contenidos de la conciencia. Tal unificación es por consiguiente una *auto-actividad* del pensar sobre sí mismo, de modo tal que, al integrar en sí a la propia conciencia, viene a ser de este modo una *autoconciencia* de tipo trascendental. Su contenido histórico-filosófico es resignificado aquí en la representación originaria del “yo pienso” [„*Ich denke*“], cuya primera exigencia consiste en que ella —en palabras de Kant— “debe *poder* acompañar a todas mis representaciones” [„(es) muß alle meine Vorstellungen begleiten *können*“] (*KrV*, B131). La radicalidad de esta exigencia reside a fin de cuentas en que incluso la multiplicidad de la intuición *debe poder estar referida* a dicho principio, ya que solo por medio de tal acompañamiento se vuelve posible el pensamiento

objetivo de las representaciones sensibles. El carácter originario de este principio supremo le viene dado justamente por ser aquello que acompaña a toda representación, sin ser empero acompañado por ninguna anterior. Se trata al fin y al cabo de aquel “único y unitario Sí mismo” que corresponde a la pura “*conciencia de la síntesis*” (Caimi 2014: 27) y sin el cual simplemente no puede haber ningún tipo de conocimiento de objeto.

La originaria unidad sintética de la apercepción trascendental puede ser por ello comprendida como la *auto-actividad del sintetizar puro*, y en consecuencia como aquella *facultad* que es al mismo tiempo “capacidad y propiedad” (Neumann 2006: 23), y cuyo nombre en Kant no es otro que el propio *entendimiento*. Esta unidad *más allá de la conciencia* se erige consiguientemente en aquel punto supremo que fundamenta tanto el uso legítimo del entendimiento como el sentido definitivo de toda la filosofía trascendental (*KrV*, B134). El acto de la unidad originaria del pensar es, en suma, el primer conocimiento trascendental, y únicamente al interior de él, como dice Kant, *debe poder quedar sujeta* toda intuición sensible “*para llegar a ser objeto para mí*” [„um für mich Objekt zu werden“] (*KrV*, B138).

A partir de esta síntesis pura de la autoconciencia trascendental, el filósofo de Königsberg dedujo la serie completa de las síntesis del entendimiento puro. La apercepción se consolidó de esta manera como la forma principal de dicha facultad de los conceptos, y mediante ella fue abierta además la posibilidad de mostrar la ejecución de aquellas unidades inteligibles de toda multiplicidad sensible. De ahí que tanto la intuición como la categoría deban ser contenidas simultáneamente por la unidad de la apercepción. Al poner a la intuición sensible como el campo exclusivo de utilización de toda forma categorial, el conocimiento fue a su vez transformado en el producto de la *sinergia* entre ambas instancias, vale decir, por una parte, de la *donación* de los datos sensibles a través de la intuición y, por otra parte, de la *concepción* de dichos datos mediante la acción de la “*synthesis intellectualis*” (*KrV*, B151).

El concepto puro tiene en último término la tarea de posibilitar el conocimiento objetivo, mediante su aplicación a la “*intuición empírica*” (*KrV*, B147). Dicha intuición constituye por todo esto la ‘*piedra de toque*’ de aquel concepto, en la medida en que su “sentido y significado”, y con ello también su “*realidad objetiva*”, dependen de su *cumplimiento* en el mundo empírico. Las formas del conocimiento trascendental tienen en su

totalidad, como objetivo principal, a lo *dado* en la intuición, y aunque la forma categorial sea en rigor la única síntesis intelectual, lo cierto es que ella actúa siempre en el contexto de la gran cadena de las actividades sintéticas que fundan la *espontaneidad dinámica* de las “formas del formar” (Utz 2019: 98). En efecto, el entrelazamiento *a priori* de todas las acciones de síntesis es llevado a cabo únicamente dentro de aquella “espontaneidad” que —en el decir de Kant— es siempre “una y la misma” [„eine und dieselbe Spontaneität“] (*KrV*, B162). Este *todo* de la espontaneidad trascendental contiene en sí aquellas *potencias de unificación* de la experiencia sensible, bajo el modo de las operaciones del entendimiento puro, esto es, como “condiciones de posibilidad y validación” (Aportone 2009: 19), constitutivas de aquel campo de actividad mediante el cual puede ser pensada la *idea de la totalidad* del conocimiento *a priori* acerca del objeto de la experiencia. En la dimensión trascendental *concuerdan* por lo tanto la síntesis pura y la espontaneidad del pensar, y la potencia originaria de esta *unidad en movimiento* deja consigo el recuerdo del viejo *logos* universal.

3. El concepto especulativo como forma absoluta

3.1. Los momentos del concepto

Hegel concibió el principio de la apercepción trascendental como el ‘verdadero espíritu especulativo’ de la filosofía teórica pura de Kant. Dicho principio —que en el regiomontano se manifiesta como la *unidad de la autoconciencia*— habría alcanzado finalmente la profundidad de la *unidad del concepto*, motivo por el cual fue considerado a los ojos del suabo como la reflexión más profunda de toda la *KrV* (*LvB*, 13). La lógica especulativa expondrá sobre esta base su idea de la verdad justamente como un modo de progresión respecto del proyecto trascendental de una razón que se conoce a sí misma. Esta nueva transformación de la metafísica redefine por su parte lo objetivo como *ser y esencia del pensar*, y concibe su unidad, o el *concepto*, como el verdadero *ser*. De ahí que su exposición comience desde aquella unidad inmediata entre forma y contenido, cuyo método corresponde al movimiento entero de dicha forma. Esta forma absoluta conoce entonces tanto al ser *inmediato* como al ser *que media*, y su unidad resultante será a partir de aquí el concepto de la verdad ‘*en y para sí*’.

La fórmula de esta profundización del concepto posee como su emblema a la modalidad dual de la *realidad* de la razón, y de la *razón* de la realidad. Lo pensado obtiene consecuentemente su verdadera realidad solo en medio de aquel pensar, cuya determinación más acabada es el concepto de la *forma absoluta*. El origen de esta síntesis filosófica puede ser razonablemente atribuido al Fichte de la *Exposición de la Doctrina de la ciencia de 1801/1802*. En efecto, en el §9 aparece la definición de la “forma absoluta del saber” [„absolute Form des Wissens“] ante todo como “el acto de *compenetrar-se*” [„das *sich Durchdringen*“] del ser y la libertad (Fichte 1997: 25). La forma absoluta *del saber* refiere de este modo en Fichte a aquella acción de carácter principal, en la que tanto el ser como la libertad se encarnan y se funden mutuamente. Ahora bien, forma absoluta en Hegel corresponde, en cambio, a aquella figura suprema *del concepto*, cuya unidad *viviente* es la verdad del ser y la esencia. La lógica del concepto es por lo tanto el sistema que *subjetiva* las formas lógicas heredadas, colmando con ello de relaciones “la materia muerta” de la lógica conocida (*LvB*, 3).

Dada esta premisa, la verdad especulativa podrá ser comprendida recién al final del despliegue completo de la forma absoluta. Considerada desde su dimensión puramente subjetiva, los tres momentos que componen esta forma son lo *universal*, lo *particular* y lo *singular*. El concepto en Hegel es por ello, en primer lugar, lo *universal* absoluto, y que sin embargo “es de igual manera e inmediatamente” lo *singular* absoluto (*LvB*, 13). Este universal-singular es, pues, el “*ser-en-y-para-sí*”, cuya verdad expresa el vínculo *lógico* más profundo entre Kant y Hegel, a saber, el del principio que concibe “la naturaleza del *yo* como la del *concepto*” [„die Natur des *Ich* als des *Begriffes*“] (*LvB*, 13). El concepto exhibe de esta manera aquel acto de *singularización* de la universalidad, mediante el cual el ser deviene *en-y-para-sí*. Este modo supremo del ser asume así el principio moderno del *yo transcendental*, pero elevando su esencialidad a la potencia de aquel *concepto absoluto*, cuya forma definitiva es la Idea, o la “unidad del concepto y la realidad” [„Einheit des Begriffs und der Realität“] (*LvB*, 17). La realidad como tal viene a ser con ello el universo pleno de las dimensiones del concepto, o lo que es lo mismo, “la *totalidad* de todas las determinaciones” (*LvB*, 52). Semejante concepto es en el fondo la *autodeterminación* del propio contenido, o la mediación *de sí*, que consiste en “un identificar-se-consigo”, y cuyo fin es llegar a ser “subjetividad autoconsciente (y en este sentido «yo pienso»)” (Hoffmann 2012: 363).

En este contexto, el primer momento del concepto es el denominado “movimiento de lo universal”. La dinámica de dicho movimiento invita a pensar en primer término a la identidad como el resultado de la *negatividad*, esto es, como la “unidad infinita de la negatividad consigo misma” [„unendliche Einheit der Negativität mit sich selbst“] (*LvB*, 33; *EpW*, §163). El concepto es aquí, en consecuencia, aquella “*relación pura*” que se pone a sí misma a través de lo negativo. En este sentido, tal y como la negatividad absoluta ha sido definida como la negación de la negación, la forma absoluta puede ser también pensada en general como “lo que forma” [„das Formierende“] (*LvB*, 35). Dicha *forma formante* es por ello además un movimiento continuo de *auto-diferenciación* al interior de la “unidad negativa” de lo universal. La forma universal es por consiguiente el *todo* de aquellas actividades de *auto-negación* que la diferencian de modo inmanente. Por tal motivo —como afirma Hegel— lo universal contiene dentro de sí tanto la particularidad como la singularidad (*LvB*, 37; *EpW*, §164).

La particularidad da forma desde este punto de vista al proceso de *auto-diferenciación* de lo universal. El concepto particular corresponde bajo esta premisa a “la determinidad” en cuanto tal, vale decir, a aquello que *se diferencia en* el universal. De ahí que este movimiento de “particularización” acontezca como aquel acto mediante el cual lo universal *se libera a sí mismo* en sus propias diferencias. Las particularidades diferenciadas son por tanto las *definiciones* del concepto, de tal manera que su identidad no es sino su propia *auto-diferenciación*. Lo particular es en este aspecto la diferencia que se concibe como “relación a un *otro*” [„Beziehung auf ein *Anderes*“] (*LvB*, 39), y que es, dicho en una palabra, la *determinidad* de la forma universal. Ella misma, en tanto forma universal, “*se determina*” entonces diferenciándose a sí misma. Lo universal tiene en tal sentido a lo particular como “*su diferencia*”, mientras que lo particular, por contrapartida, se despliega en él como *su auto-negación*. Lo particular es por esto aquella forma *determinada*, mediante la cual el concepto *se refiere a sí*, y de la misma manera, esta pura *auto-referencia* del concepto produce, pues, el momento de lo *singular*. La forma absolutamente *individualizada* permite aquí, por un lado, que el concepto se vuelva hacia su propio contenido, y por otro lado, que él mismo devenga aquella forma que se mueve *en su propia determinidad*. Bajo estas circunstancias, al estar en su interior, “lo determinado mismo ha venido a ser con ello totalidad”

(LvB, 57). Como efecto de esta singularización absoluta, el concepto se *escinde en sí*, y a través de este movimiento de “partición” [„*Teilung*“] aparece finalmente el juicio [„*Urteil*“].

3.2. Las formas del juicio

El juicio es, por encima de todo, la realización del concepto, y su dinámica consiste en un movimiento de auto-escisión que Hegel llama la “acción de dirimirse” [„*Diremtion*“]. Dicha acción es sin embargo llevada a cabo por el propio concepto, toda vez que él mismo se despliega aquí como la división “del uno originario” [„*des ursprünglich Einen*“] (LvB, 60; *EpW*, §166). A través del juicio el sujeto queda puesto en relación con un algo determinado como exterior, quedando así además *expuesto* al influjo de lo otro. El concepto se presenta de este modo en la exterioridad, estableciendo en ello la continuidad de sus momentos sobre la base de sus diferentes formas. La primera forma del juicio, la de la *existencia*, se determina al inicio justamente como lo exterior-positivo. El juicio *positivo* muestra en principio lo universal como *una determinidad* de la totalidad que, en cuanto tal, se encuentra excluida de las restantes determinidades. Producto de dicha exclusión, lo universal viene a ser un *singular*. Esta *singularización* de lo universal genera aquí aquella unificación inmediata, cuya verdad requiere el momento mediador de la *negación*. El juicio *negativo* es ciertamente el encargado de efectuar dicha mediación, convirtiendo a la propia relación en la “continuidad fluida” de los extremos referidos entre sí. De esta manera resulta negado el carácter abstracto de la exterioridad, y con ello queda a su vez puesta de relieve la mediación de lo universal. Dicha mediación de la *negatividad* implica en este punto el llamado “regreso infinito” de lo singular sobre sí mismo (LvB, 78). Hegel concibió semejante regreso, con el que desaparece al mismo tiempo la relación sujeto-predicado, como el juicio *infinito*. Su lado negativo consiste en el carácter abstracto de la infinitud, y sin embargo su lado positivo radica precisamente en que dicha singularidad vuelta sobre sí misma ha devenido una “*determinidad determinada*” [„*bestimmte Bestimmtheit*“] (LvB, 79). Esto supone que lo singular, al estar ahora determinado, se comporte recogiendo sus determinaciones, constituyéndose a tal efecto en un “acto de *compendiar diferencias*” [„*Zusammenfassen von Unterschieden*“] (LvB, 80). Lo singular gana por este motivo una forma de *continuarse a sí mismo*, y en tanto que continuidad viene a ser nuevamente lo *universal*.

Con todo, esta síntesis de diferencias posee aún por límite el momento de aquella *reflexión interna*, cuya verdad se cumple por completo en el juicio de la *reflexión*. En él ocurre la manifestación del sujeto en el predicado, cuestión que realza al propio predicado, en razón de la multiplicidad de su existencia, al umbral de un movimiento auto-referido que Hegel llama el “acto de *conjuntar-se*” [„Sich-Zusammennehmen“] (LvB, 80; EpW, §174). Este movimiento permite que lo universal abandone la abstracción, reuniendo con ello en su interior a las dimensiones de la existencia. De este modo la existencia en sí misma es elevada a una forma *plural* de mediación denominada las “*determinaciones de relación*” [„Verhältnisbestimmungen“] (LvB, 81). En ellas quedan expuestas las diferencias del concepto, bajo la figura de una continuidad que se determina *en lo otro*. La primera de estas diferencias se exhibe en el juicio *singular*, y su determinación ejemplar corresponde al adjetivo demostrativo “*este*”. Su límite radica visiblemente en la abstracción representada por dicho sujeto, cuestión que exige su concreción en el denominado juicio *particular*. El sujeto indeterminado de este juicio es, de forma subsiguiente, el “*algún esto*” (LvB, 84), y su particularidad se pone aquí en relación con la universalidad del “*género*”, siendo con ello impulsada hacia la “*suma total*” de cada uno de los “*estos*”. Con la presentación del carácter total de esta suma aparece por consiguiente el denominado juicio *universal*. La forma exterior de esta universalidad se comporta como un “*progreso al infinito*”, y en este sentido como el regreso de la “*mala infinitud*”. Sin embargo, el lado positivo de este juicio radica en la aparición de aquella forma de lo universal, cuya naturaleza reside en la *necesidad* de la división sujeto-predicado. La exposición de esta nueva forma adquiere lugar justamente en el así llamado juicio de la *necesidad*.

En este punto surge al fin aquella identificación que produce las diferencias del concepto, bajo los modos de relación entre el género y las especies. La primera de estas relaciones se manifiesta, en el juicio *categórico*, como la *reciprocidad dependiente*. En ella el género llega a ser género únicamente en la medida en que comprende en sí a las especies, y al revés, la especie solo es especie si acaso encuentra en el género su “*universalidad más alta*” (LvB, 89; EpW, §177). En el juicio *hipotético*, por contrapartida, ocurre un modo de relación *en devenir*, gracias al cual el ser de A *se convierte* en el ser de B, formando con ello, entre ambas determinaciones, un tipo de “*interconexión necesaria*”. Si bien este tipo de

necesidad es todavía puramente causal —de hecho, Hegel pone aquí por ejemplo el razonamiento “*si A es, entonces B es*” (LvB, 90)—, lo cierto es que mediante ella se ha generado de igual manera aquella identidad *concreta*, por cuyo efecto los extremos quedan ahora puestos como *particularidades*. Esta identidad consiste en un tipo de posición que *disocia* tales particularidades, reuniéndolas a la vez al interior de la universalidad del juicio *disyuntivo*. Lo disyuntivo expresa pues aquel momento en que la diferencia se vuelve *real* en el concepto, bajo la forma específica del “acto de disociar” [„Abscheiden“] al sujeto y al predicado (LvB, 95). La diferencia más alta, la llamada *disociación*, adquiere así su expresión suprema tan sólo en el concepto, dando inicio de esta manera al último juicio, esto es, precisamente al juicio del *concepto*.

Esta forma del juicio contiene simultáneamente el acto de “oposición” y el de “*comparación*” del concepto con la realidad (LvB, 66). En su momento *asertórico*, el sujeto corresponde al *deber* de un concepto, y el predicado aparece por el contrario como su “*propiedad*” meramente accidental. El límite del juicio asertórico se muestra especialmente en dicho carácter accidental del acto de correspondencia, y por lo tanto en aquel ser *controvertible* que abre el momento del juicio *problemático*. Por medio de él se desarrolla la contraposición entre el deber universal y la existencia efectiva de la cosa, constituyendo a tal efecto un sujeto unificado *en su propia dualidad*. Esta simultaneidad de la dualidad y la unidad, expresada mediante la contraposición del deber y el existir de la cosa, constituye para Hegel la verdad de todo lo *subjetivo*.

Por esta vía surge al fin la necesidad del juicio *apodíctico*, en el que tanto el deber como el existir forman aquel sujeto que produce la identidad *concreta* de lo singular y lo universal. Lo universal es en este punto la unidad *negativa*, o aquella *concordancia* entre el deber y el existir que se da bajo la “*unidad-del-concepto*” [„Begriffseinheit“]. Esta forma, en la que finalmente ha surgido la *cópula que relaciona de modo absoluto*, es —concluye Hegel— “lo que *atraviesa* sujeto y predicado” (LvB, 103). Sin embargo, debido a que el juicio consiste precisamente en la división entre sujeto y predicado, la forma *completa* de este ‘momento de la verdad’ denominado la *unidad del concepto* constituye aquí la esfera que establece la superación definitiva de la filosofía trascendental de Kant, en tanto *metafísica del*

juicio. La modalidad (aún) subjetiva de esta unidad absoluta deberá ser consumada, en la doctrina del concepto, por el *silogismo especulativo*.

3.3. Silogística especulativa

Únicamente el silogismo es para Hegel “lo racional” en cuanto tal. En 1816 esta idea será vertida bajo la doble fórmula “*todo lo racional es un silogismo*” y “*todas las cosas son el silogismo*” (LvB, 104, 110). En 1830 su reflexión dará un paso todavía más allá, llegando incluso a afirmar que, en último término, “*todo es un silogismo*” [„*Alles ist ein Schluß*“] (EpW, §181). ¿Qué puede significar, en sentido especulativo, una aseveración de este calibre? La comprensión de esta sentencia exige asumir en principio dos aspectos íntimamente relacionados entre sí. Primero, que los modos previos hasta aquí considerados —los momentos del concepto y las formas del juicio— encuentran en el silogismo su interconexión interna, y segundo, que dicha interconexión refiere a la forma más alta de todo lo racional, o allí donde el concepto queda al fin “puesto en su *totalidad y unidad*” (LvB, 104; EpW, §181).

Sobre la base de esta premisa, la primera modalidad del silogismo, la de la *existencia*, demanda un ejercicio que conduce nuevamente hacia la inmediatez. Sus proposiciones son por ello singularidades aún independientes entre sí, cuya unificación es todavía de tipo meramente formal. Sin embargo, su lado constructivo radica en que él mismo contiene ya plasmadas en su interior las figuras que serán realizadas por las siguientes esferas de la exposición silogística. La *primera* de estas figuras presenta así el orden que va desde la singularidad ([*Einzelheit*] E) a la particularidad ([*Besonderheit*] B), para concluir en la universalidad ([*Allgemeinheit*] A). Esta dinámica, pensada de modo general, consiste en que E “se concatene silogísticamente” con A, por medio de B (LvB, 107; EpW, §183). Dicha figura nos aproxima de manera considerable a la comprensión de aquella sentencia especulativa que define al *todo como un silogismo*, en la medida que la *verdad* ya no estará más ni en la inmediatez de la existencia ni en el juicio sobre ella, sino que precisamente en la *unidad silogística* que recoge aquella inmediatez, mediándola con su respectivo juicio. La verdad se manifiesta con ello tan solo al cabo de la presentación de esta unidad de las determinaciones del concepto. Todo dependerá entonces de poder concebir a la verdad como aquel *todo* universal que *se concatena* con lo singular mediante la acción de lo particular. Semejante todo comprende en sí la

superación hegeliana tanto del concepto de *sujeto* como del concepto de *substancia*, y la verdad de ambos radicarán pues, a partir de allí, en aquel concepto desplegado “de modo silogístico” (Düsing 1986: 25).

La naturaleza objetiva de la cosa se encuentra por lo tanto en la *unidad especulativa del silogismo*. Esta premisa exige que las dimensiones de dicho silogismo deban ser consideradas ante todo como “*determinaciones de la forma*” [„*Formbestimmungen*“] (LvB, 113). En ellas, lo *singular* de esta forma viene a ser el nuevo medio de la relación, y de esta manera surge la *segunda* figura del silogismo (B–E–A). El lado constructivo de esta figura consiste en la *posición* de sus momentos, cuestión que implica la constitución del universal como *efecto* de la acción del medio, esto es, de lo *singular*. A la inversa, el lado restrictivo reside en el carácter subjetivo de dicha mediación, cuestión que deja como indiferenciada la relación de los extremos. Esta indiferencia del medio lo convierte no obstante en un modo de lo *universal*, y con ello aparece la *tercera* figura del silogismo (E–A–B). Lo universal es en este punto el medio, si bien todavía uno de tipo formal, ya que las determinaciones de la forma siguen siendo —como afirma Hegel— “*abstraídas de su determinidad*” (LvB, 120; EpW, §181). Bajo esta perspectiva se vuelve evidente que el límite de tales formas silogísticas descansa en el carácter *universal-abstracto* de la relación entre los términos, cuestión que hace surgir finalmente la *cuarta* figura del silogismo (A–A–A). El lado restrictivo de esta figura recae en la transformación de lo cualitativo en lo meramente cuantitativo y, sin embargo, su lado constructivo radica en que dicha transformación permite al mismo tiempo aquella mediación *productiva*, al interior de la cual cada parte toma el lugar del medio. Al cabo de este *cambio de posiciones del medio* acontece así la mediación *de la reflexión*. Hegel define esta forma justamente como “*la mediación que se refiere a la mediación o la mediación de la reflexión*” [„*die sich auf Vermittlung beziehende Vermittlung oder die Vermittlung der Reflexion*“] (LvB, 123).

Este movimiento da lugar aquí al denominado silogismo de la *reflexión*. El medio establece en él un modo de negación que integra en sí la totalidad de los momentos del concepto. Dicho medio es definido por ello como “*la unidad puesta de los extremos*”, cuya forma completa construye el tránsito hacia la primera figura de la reflexión, o hacia el silogismo de la *suma total*. Dado que su conclusión se encuentra presupuesta en la premisa

mayor, esta figura ha sido calificada por Hegel como la mera “*apariencia del silogizar*”. El silogismo de la *inducción*, en cambio, se afirma en la idea de la experiencia, y coloca por ello a lo singular en la posición del medio, asumiendo de este modo la segunda figura del silogismo (A–E–B). Su lado productivo anida justamente en este acto de “comprender subjetivo” realizado por lo singular. Con todo, tal comprensión es todavía un modo exterior de la reflexión, en la medida en que exige siempre comprobar primero la *adecuación* de cada caso singular respecto del universal. Esta necesidad de adecuación *a posteriori* implica en tal sentido un concepto de lo universal considerado como el progreso *empírico* de la singularidad hacia la universalidad. Lo universal se convierte bajo estas circunstancias en la tarea de un horizonte inalcanzable, cuestión que conduce de manera necesaria a una nueva recaída en la “mala infinitud”. El silogismo de la *analogía* reformula justamente dicha relación al concebir a la singularidad “*en sí misma*” como universalidad, aun cuando dicha relación sea establecida únicamente mediante el criterio de la “*similitud*” (LvB, 136). Dado que esta mediación por similitud es también de orden exterior, su asunción exige ante todo la mediación de lo universal concebido en este punto como la *necesidad existente*.

El silogismo de la *necesidad* pone en concreto a lo universal en el lugar del *medio*, y encarna con ello la tercera figura del silogismo (E–A–B). Su inicio es el momento categórico que coloca como medio a la “*universalidad objetiva*” (LvB, 140). En esta universalidad la diferencia adquiere por fin la forma del concepto, cuyo nombre es la “*diferencia específica*” (LvB, 141). Llegados a este punto, el medio deviene la identidad *colmada del contenido* de los extremos, y que obtiene aquí la calificación de la “*identidad de la forma*” (LvB, 142). Con la superación de esta identidad aparece el silogismo *hipotético*, cuya mediación alcanza finalmente la “*forma absoluta*” [„absolute Form“]. La definición de esta forma no es otra que la de “*la unidad libre del concepto*” [„die freie Einheit des Begriffs“] (LvB, 145-146). Ella es entonces —como dice Hegel— la “*identidad diferenciante y que, desde esta diferencia, se ha recogido dentro de sí*” (LvB, 146). Bajo la modalidad específica de la tercera figura (E–A–B) ha surgido, pues, la forma *disyuntiva* del silogismo. En ella la universalidad es, al mismo tiempo, universalidad, particularidad y singularidad. Esta última universalidad ha superado en definitiva las diferencias constitutivas de todo silogismo, convirtiéndose con ello en la *unidad libre* de aquella forma

absoluta que *despide desde sí* a la objetividad, y cuya potencia originaria —tal y como la de la aperccepción trascendental— lleva también consigo el recuerdo del viejo *logos* universal.

4. Conclusión

La tesis que ha guiado la escritura de estas páginas establece la valoración del concepto trascendental y del concepto especulativo a la manera de dos momentos de *auto-realización* del concepto en cuanto tal. La explicación de dicha tesis depende finalmente de la elaboración de tres *principios generales*, a partir de los cuales fue posible establecer ciertos puentes entre distintos campos de relaciones pertenecientes a las filosofías teóricas de Kant y de Hegel. El primer principio es de carácter *doctrinal*, el segundo es de *contenido* y el tercero es un principio de *fundamento*. El principio *doctrinal* refiere esencialmente al problema de la *crítica a la metafísica*. El principio de *contenido*, en cambio, puede ser también llamado el principio de la *determinación legal de la experiencia*. Aquí hay que pensar precisamente en aquellas reglas fundantes que, en el caso de Kant, son determinativas de la *totalidad de la experiencia*, y que en Hegel aparecen más bien como ciertas *formas que dan forma* a la totalidad como tal. En tercer lugar, el principio de *fundamento* puede ser a la vez denominado el principio de la *relación basamento-elemento*. Los llamados objetos *reales* de la metafísica —*ser, alma, mundo, Dios*—, fueron de esta manera sometidos por ambos autores a un proceso de purificación conceptual hasta hacer aparecer el material más elemental de dichos objetos. Estos elementos son a fin de cuentas las *dimensiones* que forman el *contenido* del pensamiento. La metafísica pre-crítica llega así a su fin por medio de una doble-revolución que transformó para siempre los antiguos objetos *reales* en aquellos *elementos esenciales*, que Kant llamó las *leyes del entendimiento y la razón*, y que Hegel denominó las *determinaciones del pensamiento*. Por esta vía, el destino de la metafísica culminó en la *lógica*, es decir, en la ciencia de las *leyes del pensamiento*. A partir de esta premisa, la tesis del principio de fundamento radica en que, para Hegel, el fundamento debe ser concebido al mismo tiempo como *elemento*, de manera tal que la llamada *unidad de lo lógico* es, en tanto fundamento, *de igual modo* el elemento del concepto. De esta forma, lo *lógico*, como concepto *infinito*, debe ser pensado principalmente como aquello que se pone a sí

mismo, primero, como ser *inmediato*, o simplemente como *ser* y, segundo, como ser *mediado*, vale decir, como *esencia*. Pero ambos, ser y esencia, son todavía para Hegel solo el concepto *que es en sí*, o también el concepto *objetivo*. Este mismo fundamento de lo lógico debe ser por lo tanto comprendido además como el *tercer* elemento, cuyo nombre es también el concepto, pero que esta vez ya ha *recogido su relación* con lo objetivo, con el ser y la esencia, y que es, ahora como elemento, el concepto que se concibe como '*Sí mismo*', y por lo tanto como *sujeto*, en la medida que deviene *concepto para sí*.

En suma, a partir de las afinidades entre ambos programas filosóficos, el presente trabajo ha concluido en la formulación de un tipo específico de *continuidad* entre ambas lógicas. Dicha continuidad, tal y como ha sido expuesto, puede ser definida en concreto como un *movimiento de auto-diferenciación del propio concepto*. Este movimiento, respecto del principio doctrinal, nos condujo, por un lado, a dilucidar la lógica de Kant como fundamentación de una *metafísica crítica* y, por otro lado, a comprender la lógica de Hegel como exposición del sistema de la *metafísica especulativa*. Bajo estas circunstancias, la presentación del concepto *transcendental* de Kant puede ser considerada como un modo de exhibición del fundamento de la filosofía crítica, en tanto filosofía de la dimensión *a priori*. Por el lado de Hegel, la *auto-presentación* del concepto *especulativo* puede ser concebida también como un modo de exhibición del fundamento de la filosofía especulativa, en tanto filosofía de la *forma absoluta*.

La base argumental del artículo ha consistido así en poder pensar ambas filosofías en el contexto de una cierta *lógica histórica* del desarrollo del propio concepto. En suma, todo dependió de poder orientar la mirada hacia el concepto del viejo *logos* en el contexto de la lógica clásica alemana. Dicho en pocas palabras, el *logos* —o aquí el *concepto*— recuerda siempre la presencia de una *potencia primera de lo subjetivo en lo objetivo*, y este factor es precisamente lo que permite alcanzar aquel sentido transformador de lo metafísico que se encuentra presente tanto en el concepto transcendental de Kant como en el concepto especulativo de Hegel. La valoración del concepto transcendental y del concepto especulativo a la manera de dos momentos de *auto-realización del propio concepto* permitió de este modo establecer la diferencia entre, por un lado, la filosofía de la *forma transcendental* como una *metafísica crítica*, y por otro lado, la

filosofía de la *forma absoluta* como una *metafísica especulativa*. Mediante el primer momento exegético quedaron de manifiesto dos aspectos centrales del argumento, a saber, primero, el sentido metafísico de la *KrV*, y segundo, el establecimiento de la *unidad de la apercepción* como fundamento de la *metafísica transcendental*. Bajo el primer aspecto fue desarrollada la discusión doctrinaria acerca del lugar que asume la filosofía teórica pura de Kant en el contexto de la tradición metafísica. Al establecer la tesis de la *KrV* como una ‘*metafísica de la metafísica*’, la Analítica transcendental obtuvo su campo temático de transformación al interior del derrotero histórico de la *metaphysica generalis*. El segundo aspecto enfatizó por su parte la tarea específica del principio de la apercepción transcendental para el cumplimiento de dicho sentido metafísico. La idea de una auto-actividad originaria que —como dice Kant— “debe *poder* acompañar” a lo fundamentado por el pensar introdujo allí la pregunta por la función *constitutiva* del concepto puro en el conocimiento de la *verdad*. El objeto quedó de este modo determinado como el producto de aquel encuentro, mediante el cual el concepto puro *procesa formalizando* el contenido de la intuición sensible. La forma transcendental se ha elevado así en Kant a aquel elemento lógico, cuya “aplicación” a la sensibilidad permite *constituir* el objeto de la experiencia. En esta constitución *subjetiva* de la experiencia *objetiva* se decide en último término la posibilidad de la *metafísica crítica* en general y, por lo tanto, también la de la Analítica transcendental en particular, en tanto *metafísica del objeto*.

El segundo momento de la exégesis abordó por contrapartida el sentido metafísico del concepto especulativo en la filosofía de Hegel. El estudio de la conexión sistemática entre las doctrinas del concepto, el juicio y el silogismo arrojó como resultado la tematización de la filosofía de la forma absoluta como *ciencia de la totalidad*, cuyo movimiento por antonomasia es el del *silogismo especulativo*. Que *todo sea un silogismo*, cuyo “ciclo de la mediación” (*EpW*, 163) expresa la dinámica interna de los momentos del concepto, implica de suyo que el *todo* corresponda a aquel *concepto* que se *auto-presenta de un modo dual*, esto es, por un lado, como la universalidad de la *razón* que se vuelve efectiva en la particularidad, para determinarse al fin en la singularidad de la *realidad* y, por otro lado, como el *contra-movimiento* de aquella realidad singular mediada por la particularidad y elevada de esta manera a la esfera de la razón *universal*. En último término, el concepto especulativo será allí donde concuerden tanto el

sujeto como la *substancia*, bajo el modo de aquella potencia originaria que *despide desde sí a la objetividad* como tal. Semejante objetividad es entonces al fin y al cabo la *totalidad de las determinaciones* vinculadas a aquella *unidad suprema* que Kant denominó *la apercepción* y Hegel *el concepto*. Sin embargo, la diferencia *inmanente* entre sujeto y predicado tomó finalmente para Kant la forma de un *resto empírico*, que la lógica especulativa de Hegel debía superar antes de comenzar su exposición. En la lógica de Kant, en cambio, será la experiencia aquella que deba *realizar* las formas transcendentales, en la exacta medida en que dichas formas *posibilitarán* la experiencia. La condición última para la realización de tales formas yace así para la lógica trascendental en la región de la *sensibilidad*, mientras que en la lógica especulativa dicha condición es concebida como forma *exterior y superable*. La *intuición sensible* marca aquí por lo tanto el límite y la diferencia definitiva entre ambas lógicas: *resto insuperable* para la forma trascendental, *inmediatez superable* para la forma absoluta.

Bibliografía

APORTONE, A.: *Gestalten der transzendentalen Einheit: Bedingungen der Synthesis bei Kant*, Berlín, Kant-Studien 161 – Walter de Gruyter, 2009.

ARISTÓTELES: *Organon. Bd. 3/4: Erste Analytik / Zweite Analytik*, Hamburgo, Meiner, 1998.

_____: *Tratados de lógica (Órganon) II*, traducción de M. Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1995.

CAIMI, M.: *Kant's B Deduction*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2014.

DESCARTES, R.: *Meditationes de prima philosophia, Lateinisch-Deutsch*, Hamburgo, Meiner, 1959.

_____: *Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas*, traducción de J. A. Díaz, Madrid, Gredos, 2011.

DIELS, H.; KRANZ, W.: *Die Fragmente der Vorsokratiker [DK]*, Berlín, Weidmann, 1974.

DÜSING, K.: “Syllogistik und Dialektik in Hegels spekulativer Logik”, en: HENRICH, D. (Ed.): *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986, 15-38.

FICHTE, J. G.: *Darstellung der Wissenschaftslehre (1801/1802)*, Hamburgo, Meiner, 1997.

GRAYEFF, F.: *Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants. Ein Kommentar zu den grundlegenden Teilen der Kritik der reinen Vernunft*, Hamburgo, Meiner, 1977.

HEGEL, G. W. F.: *Gesammelte Werke [GW]*, Hamburgo, Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften, 1968ss.

_____: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830) [EpW]*, Hamburgo, Meiner, 1991.

_____: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: Para uso de sus clases*, traducción de R. Valls Plana, Madrid, Alianza, 2005.

_____: *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816) [LvB]*, Hamburgo, Meiner, 2003.

_____: *Ciencia de la lógica, vol. II: La lógica subjetiva o la doctrina del concepto (1816)*, traducción de F. Duque, Madrid, Abada, 2015.

HEIDEGGER, M.: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1991.

_____: *Kant y el problema de la metafísica*, traducción de G. Ibscher Roth, México D.F., FCE, 1954.

HOFFMANN, T. S.: *Die absolute Form. Modalität, Individualität und das Prinzip der Philosophie nach Kant und Hegel*, Berlín, Walter de Gruyter, 1991.

_____: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik*, Wiesbaden, Marixverlag, 2012.

_____: *Hegel: Una propedéutica*, traducción de M. Maureira y K. Wrehde, Buenos Aires, Biblos, 2014.

_____: “Presentación versus auto-presentación del concepto. Sobre la relación de la lógica trascendental y la especulativa”, en: BAVARESCO,

A.; PONTEL, E.; TAUCHEN, J. I. (Eds.): *De Kant a Hegel. Leituras e atualizações*, Porto Alegre, Editora Fi, 2019, 35-57.

_____ : “Kants »Kontextualismus«. Zur Logik des Machens der Erfahrung nach Kant”, en: RENDL L. M.; KÖNIG R. (Eds.): *Schlusslogische Letztbegründung. Festschrift für Kurt Walter Zeidler zum 65. Geburtstag*, Berlín, Peter Lang, 2020, 345-362.

IRRLITZ, G.: *Kant Handbuch. Leben und Werk*, Stuttgart, Metzler, 2015.

JAESCHKE, W.: *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule*, Stuttgart, J.B. Metzler, 2010.

KANT, I.: *Gesammelte Schriften [AA]*, Berlín, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 1900ss.

_____ : *Kritik der reinen Vernunft [KrV (A/B)]*, Hamburgo, Meiner, 1998.

_____ : *Crítica de la razón pura*, traducción de M. Caimi, México D.F., FCE, 2009.

_____ : *Briefwechsel [Br]*, AA X.

MILES, M. L.: *Logik und Metaphysik bei Kant. Zu Kants Lehre vom zweifachen Gebrauch des Verstandes und der Vernunft*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1978.

NEUMANN, H.: *Die neue Seinsbestimmung in der reinen theoretischen Philosophie Kants: Das Sein als Position*, Berlín, Duncker & Humblot, 2006.

_____ : “Intensidad y realidad. A propósito de dos conceptos centrales de la Filosofía de Kant”, *Thémata. Revista de Filosofía* 41 (2009) 255-268.

PLATÓN: *Sophistes – Griechisch-deutsch*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2007.

_____ : *Diálogos V*, traducción de N. L. Cordero, Madrid, Gredos, 1988.

PLOTINO: *Seele – Geist – Eines. Enneade IV 8, V 4, V 1, V 6 und V 3 – Griechisch-deutsch*, Hamburgo, Meiner, 1990.

_____ : *Enéadas III-IV*, traducción de J. Igal, Madrid, Gredos, 1985.

_____ : *Enéadas V-VI*, traducción de J. Igal, Madrid, Gredos, 1998.

RASCHKE, H.: *Der innere Logos im antiken und deutschen Idealismus*, Bremen, Friedrich Trüben, 1949.

UTZ, K.: „Kants ursprüngliche Synthesis und Hegels Dialektik“, en: BAVARESCO, A.; PONTEL, E.; TAUCHEN, J. I. (Eds.): *De Kant a Hegel. Leituras e atualizações*, Porto Alegre, Editora Fi, 2019, 91-115.

ZEIDLER, K. W.: *Vermittlungen. Zum antiken und neueren Idealismus*, Viena, Ferstl & Perz, 2016.

Kant, Hölderlin, Edipo, Deleuze

SOLEDAD GARCÍA FERRER¹

Resumen

En este trabajo queremos seguirle la pista a una sugerencia que hace Deleuze en *Diferencia y repetición* según la cual Kant sería el heredero de Edipo. El Edipo al que nos referimos no es otro que el de la tragedia de Sófocles, pero tal como fue interpretado, no por Freud, sino por otro trágico: Hölderlin. Nos interesa saber cuál es la interpretación que hizo Hölderlin, inspirado en su admiración por Kant, del personaje trágico. Nos proponemos, pues, poner en relación los cuatro nombres que aparecen en el título, entre los cuales hemos alcanzado a escuchar el eco de una repetición.

Palabras clave: tiempo, diferencia, Edipo

Kant, Hölderlin, Oedipus, Deleuze

Abstract

The aim of these pages is to follow a suggestion made by Deleuze in *Difference and repetition* according to which Kant would be the heir of Oedipus. The Oedipus we are referring to is that of the Sophocles' tragedy but as he was interpreted, not by Freud but by another tragic: Hölderlin. We are interested in the interpretation that Hölderlin, inspired by his admiration of Kant, made of the tragic character. We aim, in consequence, to relate the four names that appear in the title, among which we have listened the echo of a repetition.

Keywords: Time, difference, Oedipus

¹ Universidad Complutense de Madrid. Contacto: soledadyflorin@gmail.com.

Vamos a seguir la pista de una sugerencia que hace Deleuze en *Diferencia y repetición*² según la cual Kant sería el heredero de Edipo. Lo primero que hay que aclarar es que no se trata de cualquier Edipo ni tampoco de cualquier Kant. Desde luego, no se trata del Edipo del complejo de Edipo, al que Deleuze, en compañía de Guattari, dedica la mayor parte de *El Anti Edipo*. Haremos referencia en seguida a este libro, pero vamos a procurar, aunque resulte bastante difícil, no hablar del complejo de Edipo, del psicoanálisis ni de la crítica al psicoanálisis desarrollada en él, sino que nos centraremos solamente en sus dos primeras partes para analizar con algún detalle las síntesis del inconsciente y ponerlas en relación con la *Crítica de la razón pura*.

El Edipo al que vamos a referirnos en este ensayo es el de la tragedia de Sófocles, pero tal como fue interpretado, no por Freud, sino por otro trágico: por Hölderlin. A este Edipo es al que se refiere Deleuze en la sugerencia, ya citada, de *Diferencia y repetición*. Pero queremos detenernos en él porque no solo nos importa lo que afirma Deleuze, sino que nos interesa saber cuál es esa interpretación que hizo el propio Hölderlin del personaje trágico, independientemente de la interpretación de Deleuze. En otras palabras, queremos oír el eco de Edipo en Hölderlin porque este eco, como veremos, se nutre de la admiración que el poeta sentía por la obra de Kant y puede entenderse, al menos en parte, como fruto del estudio y de la asimilación poética de la *Crítica de la razón pura*.³

Este es, pues, el Edipo que nos interesa tratar aquí. En cuanto al Kant que nos interesa, es el que vive ese momento furtivo, que no tiene continuidad en la posteridad y ni siquiera dentro de su propia obra,⁴ que queda registrado en varios lugares de la *Crítica de la razón pura*. Deleuze nos invita a hacer una revisión de *este* Kant heredero de *este* Edipo con vistas a mantener lo que él (o ellos) descubrió (descubrieron). En este trabajo

² “[...] resulta justo decir que la secuela del kantismo no se percibe en Fichte y en Hegel, sino tan solo en Hölderlin, que descubre el vacío del tiempo puro y, en ese vacío, al mismo tiempo, el desvío continuo de lo divino, la falla continuada que afecta al Yo y la pasión constitutiva del Sí Mismo. Dicha forma del tiempo Hölderlin la veía en la esencia de lo trágico o en la aventura de Edipo, como instinto de muerte con figuras complementarias. ¿Es así posible que la filosofía kantiana sea heredera de Edipo?” (Deleuze 1988: 162-163).

³ Para toda esta sección, véase nuestro trabajo sobre *Die Wanderung* publicado en https://www.academia.edu/13584025/Die_Wanderung_de_Friedrich_Hölderlin.

⁴ “Más que por lo que ocurre antes y después de Kant (y que viene a dar en lo mismo), debemos interesarnos por el momento preciso del kantismo, momento furtivo radiante que ni siquiera se prolonga en Kant, y que aún se prolonga menos en el pos kantismo, salvo, tal vez, en Hölderlin, en la experiencia y la idea de un “desvío categórico”” (Deleuze 1988: 122).

queremos, no solo seguir esta sugerencia, sino contribuir en alguna medida a preservar lo indicado por Deleuze, aunque lo que queramos aquí mantener no siempre coincida con lo que tenía en mente el filósofo francés. Y lo vamos a hacer poniendo en relación los cuatro nombres que aparecen en su título y que inspiran nuestra investigación, entre los cuales tal vez alcancemos a escuchar un eco, una repetición.⁵

El Edipo de Hölderlin

Según Deleuze, Kant fue el primer filósofo que consiguió convertir el tiempo en forma absoluta e independiente del movimiento (tanto del movimiento cósmico como del movimiento del alma). La noción antigua del tiempo lo concebía como un modo o un límite del movimiento y, en este sentido, dependiente de ese movimiento. Con Kant el tiempo se convierte en algo lineal que no por ello deja de ser misterioso e inquietante, como el laberinto de Borges, que consta de una línea recta en la que uno no deja nunca de perderse (Deleuze 1996).⁶ A diferencia de lo que ocurría con el tiempo cósmico, en este tiempo lineal el principio y el final no riman, no concuerdan: el círculo no se cierra. Por eso se puede decir que el tiempo se ha salido de sus goznes, está *out of joint*, como decía Hamlet.⁷

⁵ Como he indicado al comienzo, se trata de seguir una pista, una huella, un fragmento, y no de configurar una jerarquía o una filiación. “El carácter itinerante del pensamiento, las “pistas a seguir”, retornan a su carácter propio: ser “investigaciones fragmentarias”, “proceso fragmentario, repetitivo y discontinuo”, “investigaciones genealógicas múltiples”, “genealogía en desorden, fragmentaria”; en una palabra, “fragmentos de genealogía”” (Navarro Cordón 2004: 55-56).

⁶ La primera de esas fórmulas: “el tiempo se ha salido de sus goznes”. El laberinto del que habla Borges en *La muerte y la brújula* es el laberinto griego en el que se han perdido tantos filósofos. No se puede decir que se transite a través de él, pues más bien se trata de un movimiento pendular, de vaivén a lo largo de una línea recta; y su carácter inquietante se desprende del hecho de que es un laberinto invisible e incesante.

⁷ “¿Qué significa: forma vacía del tiempo o tercera síntesis? El príncipe del norte dice: “el tiempo está fuera de sus goznes”. ¿Es posible que el filósofo del norte diga lo mismo, y sea hamletiano, puesto que es edípico? El gozne, *cardo*, es lo que asegura la subordinación del tiempo a los puntos precisamente cardinales por donde pasan los movimientos periódicos que mide (el tiempo, número del movimiento, para el alma tanto como para el mundo). El tiempo fuera de sus goznes significa, por el contrario, el tiempo enloquecido, salido de la curvatura que le daba el dios, liberado de su figura circular demasiado simple, exento de los acontecimientos que formaban su contenido, tiempo que invierte su relación con el movimiento, en una palabra, el tiempo que se descubre como la forma vacía y pura” (Deleuze 1988: 164). Se trata de la primera de las tres fórmulas que Deleuze atribuye a Kant en relación con el tiempo en las lecciones de Vincennes. La segunda fórmula dice que el tiempo es interioridad o la manera en que el sujeto se afecta a sí mismo, y la tercera es la célebre frase de Rimbaud “yo es otro”, pero las dos últimas están basadas en la primera (Deleuze 2008: 42-45, 47-48).

Pues bien, este tiempo “sacado de quicio” lo podemos encontrar por primera vez en la trilogía de Edipo, un personaje que, a diferencia de los otros héroes trágicos, no muere en la tragedia, sino que inicia un desvío categórico [*kategorische Umgang*] que abarcará, no solo su vida, sino su posteridad, y de esta manera hace imposible que el principio rime con el final, que se salden las cuentas, que se dé esa especie de restitución que esperamos en la tragedia clásica. La trilogía de Edipo presenta la errancia en un tiempo que, lejos de limitar los hechos, es un paso al límite de los mismos hechos. El castigo de Edipo consiste en vagar en busca de nada, sin ninguna finalidad, tras una muerte continuamente aplazada. El tiempo aquí pasa de tener un carácter modal a tener un carácter tonal (Deleuze 2008: 49), de medir un límite a ser ilimitado. Hölderlin contrapone el peregrinaje de Edipo al destino trágico tal como lo presenta Esquilo en los personajes de Agamenón, Clitemnestra y Orestes. Se trata en estos de un ciclo cerrado en el que desde el principio ya se puede saber el destino trágico, la consumación de la transgresión y la reparación de esa transgresión. Mientras que en Edipo el destino está abierto, carece de límites, es solo tendencial.

Este es el aspecto que más le interesa a Deleuze de los señalados por Hölderlin: la peregrinación que inicia Edipo, la fuga ciega y sin dioses en un tiempo lineal que no conduce a ninguna meta. Y, ligado a él, el momento cero que abre el acontecimiento y que Hölderlin sitúa en la intervención de Tiresias. Pero tanto, a Hölderlin, como a nosotros, le interesa también el otro aspecto que se encuentra ligado con el anterior. Nos referimos a la búsqueda de lo que se podría llamar un conocimiento desmesurado; en palabras de Hölderlin “la admirable, rabiosa curiosidad de Edipo, porque el saber, cuando ha rasgado sus límites, como ebrio en su espléndida forma armónica, [...] se excita a sí mismo a saber más de lo que puede soportar o asir” (1983²: 137).

La sed de conocimiento conduce a Edipo a una serie de interpretaciones que son las que determinan la tragedia: interpreta la sentencia del oráculo —que dice que es necesario lavar una mancha que hay en el país— de un modo sacerdotal y particular, como si se refiriera a un individuo concreto impuro que está causando el sufrimiento de todos; posteriormente identifica la sentencia del oráculo con la historia de la muerte de Layo y al individuo impuro con el asesino. Considera este crimen como infinito y también infinito el castigo que a él le corresponde. Un paso más

en esta búsqueda delirante, determinado por la intervención de Tiresias, le llevará a identificar al asesino consigo mismo y a considerarse reo de un castigo infinito que, por lo tanto, no puede consistir en su muerte, sino en un vagar continuo a ciegas y en un posponer el final indefinidamente. En toda esta historia encontramos “la desesperada lucha por llegar a sí mismo, el esfuerzo humillante y casi desvergonzado por hacerse dueño de sí mismo, la loca, salvaje búsqueda de una conciencia” (1983²: 138); la pasión del yo. Porque, efectivamente, lo que Edipo quiere saber es quién es él, cuál es su linaje, para que nadie piense que es un advenedizo que ha conseguido llegar a ser rey por un golpe de la fortuna pero que proviene de un linaje inferior. Quiere alcanzar su sí mismo, eliminar la distancia entre el yo y el sí mismo, concebirse a sí mismo como una persona con un origen, una estirpe, unas propiedades, un territorio, una heredad. Quiere ser alguien. Que se encuentre con que lo que él es es el asesino de su padre depende de la interpretación que hace del oráculo y no hace más que indicarnos a dónde conduce esa ansia dialéctica de conocimiento. Este descubrimiento insoportable —y no tanto los crímenes iniciales— es lo que determina el alejamiento o la infidelidad de los dioses; al menos así sucede en la peculiar interpretación de Hölderlin, que está basada en lo que ocurre dentro de la tragedia más que en lo que se relata en ella pero que está situado fuera de la acción.

Así pues, la constitución de la conciencia es el delito que aleja a los dioses (Deleuze 2008: 53), el anhelo desmesurado y delirante de conocimiento apunta al descubrimiento del tiempo lineal e infinito que señalábamos antes con ayuda de Deleuze.⁸ Los dos descubrimientos —el del pozo de espejos del yo y el del tiempo infinito que ningún dios va a curvar y en el que toda cuenta va a quedar pendiente, toda deuda sin zanjar, todo asunto sin arreglar— son coetáneos. No se puede colocar entre ellos ningún nexo causal ni temporal. No tiene mucho sentido aquí hablar de antecedentes y resultados, aunque el tiempo narrativo del *Edipo* de Sófocles, al estar tramado, plantee sus propias exigencias argumentales completamente diferentes de las estrictamente filosóficas, que son las que nos interesan aquí. El desfondamiento del yo solo se puede entender *desde* y *como* la huida de los dioses y la apertura de un tiempo infinito en el que

⁸ Sobre la confrontación entre Kant y Deleuze en torno al problema del tiempo, véase Franco Garrido (2011: 91-93, 110-113).

transcurre mi propio camino finito, la serie de empujones que voy dando a la muerte.

En otros escritos⁹ Hölderlin propone una *exzentrische Bahn*, esto es, una trayectoria excéntrica como única vía para acceder a una existencia auténtica, un yo en distancia consigo mismo, un pendular entre lo otro y lo propio, un transitar hacia lo extranjero y un diálogo con lo ajeno a nosotros en lugar de esta rabiosa y delirante fundación de un sujeto autárquico y originario. En *Die Wanderung* Hölderlin presenta el asunto en clave geográfica¹⁰ como el abandono de la tierra y de la madre, del origen, en busca de un intercambio de bienes y de palabras entre los hesperios y los griegos, un diálogo entre la *Nüchternheit* y la *Zärtlichkeit* que caracterizan, respectivamente, a los unos y los otros, un cruce de trayectorias excéntricas. Mediante el grito poético *Ich aber will den Kaukasos zu!* presenta el abandono de lo natal, la migración, como requisito para conocer lo ajeno y retornar desde allí a lo propio.¹¹ Es lo que denomina “el libre uso de lo propio”. En contraste con este movimiento migrante, la permanencia en lo natural o lo natal es presentada como pernicioso. De nuevo, pues, se oponen el tiempo lineal-pendular al tiempo circular, que gira dentro de sus goznes, y se propone desquiciar este giro del tiempo y hacerle salir de sí. La sobriedad, la templanza, el des-engaño, la espera, aparecen como actitudes adecuadas al conocimiento, en oposición al delirio impaciente y entusiástico. El mismo título de este himno tiene unos ecos deleuzianos difíciles de negar.

En *Juicio y Ser* Hölderlin, en contra de la postura de Fichte, defiende también la distancia [*Trennung*] del yo con respecto a sí mismo, la imposibilidad de una autoconciencia inmediata y genérica, la existencia de una *Differenz* que da lugar a una dinámica “la cual desencadena un movimiento de auto-entendimiento que al mismo tiempo es un movimiento

⁹ En particular en el himno *Die Wanderung*, mucho más fácil de abarcar que el *Hyperion*, pero que desarrolla aspectos de este último que nos interesan (véase Hölderlin [1969]; y el comentario de Felipe Martínez Marzoa [1992: 106-107], sobre la carta de Böhlendorf de diciembre de 1801 y [1992: 113-127] sobre los géneros literarios y, en particular, sobre las tragedias de Sófocles; véase también Núñez García [2012: 145-161], especialmente en sus dos últimas páginas, un breve e interesante análisis de los dos lugares en los que Hölderlin desarrolla la grieta o la fisura, el tiempo vacío como *Zwischen* o frontera del acontecimiento).

¹⁰ También el *Edipo* de Sófocles plantea el asunto de esta manera, en clave geográfica que incluso en el pasado podía ser una clave geopolítica. No hemos de olvidar esta dimensión espacial que, según Kant, es aquella que aporta la materia a la intuición cognoscitiva y a la acción política.

¹¹ Consúltese Heidegger (1983: 151, 156-157), donde, al hilo del comentario de *Andenken*, se refiere Heidegger a *Die Wanderung* en los aspectos que ambos himnos tienen en común.

de auto-estabilización”.¹² Esta *Trennung* puede ser interpretada al modo vitalista, como en el *Hyperion*, donde la pregunta “¿quién soy yo?” es inseparable de “¿qué camino sigo para rellenar mi vida y cómo lo narro, cómo desarrollo los conflictos entre mis tendencias enfrentadas una vez expulsado de la armonía de la infancia?” A este proceso lo denomina “el gran secreto” [*das große Geheimnis*] y no es otro que el discurrir de la vida (Heinrich 1992: 506); y a sí mismo no se le puede llamar sino un *Durchgängiger* (Heinrich 1992: 617), sin dirección ni parada, que intenta reunir en un todo su vida a pesar de la pérdida del sí mismo (Heinrich 1992: 668-669).

Pues bien, el Edipo de Hölderlin nos lleva a descubrir cómo el conocimiento absoluto, que no deja de ser su tendencia inevitable, abrasa a la razón, que olvida así, al pretender hacerse un yo sustancial, la distancia que la separa de sí misma. Y este abrasarse en el conocimiento se presenta en Hölderlin como contrapuesto al descubrimiento del destino humano, que no es otro que recorrer una trayectoria alejada de los dioses, ser guardián de su ausencia, vivir alojado en un tiempo lineal que pospone indefinidamente la propia muerte, que se toma libertades con respecto a ella, pero sin dejar de tenerla como límite propio.

Este *Umgang* que es la vida, en el que el principio no coincide con el final, es, decíamos, el destino humano y consiste en alejarse de lo que Hölderlin denomina *die Natur*, la unidad originaria. En Kant este abandono de la naturaleza originaria se plantea como el descubrimiento de la finitud de la razón, una razón que se descubre incapaz de una intuición intelectual, que sabe, por tanto, que la raíz común entre sensibilidad y entendimiento es y seguirá siendo siempre desconocida, receptiva incluso de sí misma, con una predisposición hacia el delirio dialéctico, que está inclinada al conocimiento de los dioses pero que tiene que aprender a darse cuenta de que los dioses han huido, el tiempo es lineal y no coincide consigo mismo, el yo, correlativamente, como finito que es, también está distanciado de sí mismo porque se constituye en el tiempo y es necesario ponerse en camino

¹² Véase Heinrich (1992: 493), que insiste en la raíz kantiana de aquello que aleja el pensamiento de Hölderlin del de Fichte. Véase también Martínez Marzoa (1990), en donde se analiza hasta qué punto la noción de *Natur* como *áthesis* en Hölderlin es deudora de la misma noción que aparece en los §§45-46 de la *Crítica del Juicio* de Kant.

[*wandern*] a pesar de y precisamente porque la ceguera en nosotros, lejos de ser un castigo, forma parte de nuestra naturaleza.

El Kant de Deleuze

Pero ¿cómo debemos entender esta diferencia del yo consigo mismo en los textos de Kant?¹³ Vamos a presentar a continuación al yo fracturado, alienado consigo mismo, roto como un plato por la línea del tiempo, diferente de sí mismo e irreconciliable consigo mismo.

Los lugares fundamentales de la *Crítica de la razón pura* en los que aparece este personaje son, siguiendo el orden del texto, el §6 de la segunda edición de la *Estética trascendental*, los §§24-25 de la segunda edición de la *Deducción de los conceptos puros del entendimiento*, “La refutación del idealismo”, incluido en la segunda edición del *Sistema de todos los principios del entendimiento puro*, ambos textos dentro de la *Analítica Trascendental*; y diversos lugares del capítulo primero del libro segundo de la *Dialéctica trascendental*, titulado “De los paralogismos de la razón pura”. A ellos nos vamos a limitar aquí, aunque un tratamiento más a fondo del problema nos llevaría a muchos otros pasajes.¹⁴ Pero lo que nos proponemos no es un análisis del problema de la subjetividad en Kant, sino una comprobación de lo que afirma Deleuze recurriendo a ciertos *loci kantiani* de especial relevancia para el tratamiento de ese asunto que podemos denominar, para abreviar, el desfondamiento del yo.

Empecemos por el último de los textos mencionados. El problema de los paralogismos es el de la psicología racional, un conocimiento que pretende emitir juicios sintéticos *a priori* acerca del alma. Mediante esta ciencia se pretende que pudiéramos acceder al autoconocimiento. Ahora bien, ¿qué ocurre cuando queremos asir el sujeto o el alma? Que lo que asimos no es el sujeto, sino un objeto: el yo como objeto y como un objeto diferente de mí mismo. Lo que agarramos es el yo empírico, el objeto de la psicología empírica: el yo que me afecta, el yo determinado temporalmente

¹³ O, como también se puede llamar, este campo de lo trascendental que ha sido vaciado de sus habitantes, de todos menos del tiempo (véase Ingala Gómez 2012: 136-138).

¹⁴ De entre los cuales podemos resaltar en la *Antropología en sentido pragmático* los §§7, 24 de su primera parte, en los que Kant hace una exposición paralela a la de la *Crítica de la razón pura*. Con respecto a esta, vamos a utilizar la edición española de Mario Caimi (2008) y citaremos los textos de Kant de acuerdo con la nomenclatura usual de la Academia de Berlín.

porque si no, no podría afectarme¹⁵ y, por lo tanto, no el yo determinante (como tendría que ser el sujeto), sino el yo determinado (por el tiempo). Pero ese no es el yo buscado por la psicología racional.

Y es que tendríamos que hablar de tres yoes: el sujeto trascendental, el alma y el yo empírico o temporal. En este capítulo de la Dialéctica trascendental Kant se dedica a mostrar cómo el segundo se origina a partir del primero. El sujeto trascendental es el que Kant ha introducido en otros pasajes de la Analítica que hemos mencionado. Se trata de la apercepción trascendental, la instancia determinante de la síntesis de la imaginación y necesaria, por tanto, para el conocimiento. Funciona como unidad correlativa a la del objeto trascendental y, como él, podemos decir que es = x (*KrV*, A109).¹⁶ Se trata de una mera posición sin contenido, a la que no corresponde ninguna intuición, vacía por tanto, indeterminada, una mera condición subjetiva de la síntesis. De este yo trascendental tan solo se puede decir que existe y/o que piensa (*KrV*, B157), lo que constituye un juicio meramente analítico (*KrV*, B135). También sabemos que ha de ser permanente, puro y original (*KrV*, A107), un acto de espontaneidad (*KrV*, B132). En los *Prolegómenos* aparece como el sujeto desconocido (*Prol*, AA 04: 334). No es un fenómeno ni un noúmeno (*KrV*, B423n), sino una existencia efectiva y cierta, teniendo en cuenta que esta existencia que predicamos de él no es todavía una categoría.¹⁷

El segundo yo es el que la psicología racional necesita pero que, como no puede obtener de esa mera instancia cuyo parco retrato acabamos

¹⁵ Este es el planteamiento de la parte final de la Estética trascendental que Kant añadió en la segunda edición (B66-69). Stéphane Dirschauer (2004: 53-85) toma como punto de partida este texto y recorre un camino paralelo e inverso al que seguimos en esta presentación utilizando como eje interpretativo la que él denomina “la tesis de la no expresividad del conocimiento sensible” (2004: 64, 67-73), en virtud de la cual el conocimiento no contiene nada más que una relación de afección —pero no de correspondencia o expresión— con la cosa en sí.

¹⁶ Para toda esta parte véase la exposición de John Sallis (1980: 69-76). Véase también en Josef Simon (2003: 313-317): ‘Yo pienso’ es un juicio empírico cuyo sujeto no se puede entender. Indica mi existencia individual. Es un enunciado meramente deíctico, “no es una cosa subsumible bajo ningún concepto, sino el punto de estancia y punto temporal del pensar, perceptible en el acto del pensar y que se indica a sí mismo”. Yo solo existo en el acto de pensar, pero eso no convierte al yo en algo determinable, en un algo, sino en un índice del lugar de la determinación misma. Al decir esto Kant sobrepasa la metafísica del ser, pues en el sentido de esta metafísica del ser el sujeto no es nada, como se dice en B422n (véase más adelante). El yo es pura actividad, pero no algo que se constituya como resultado de esa actividad, un punto vacío de contenido e indeterminado que deja espacio para que la razón extranjera [*fremde Vernunft*] pueda imaginar y orientarse en el mundo.

¹⁷ Véase el brillante comentario de Navarro Cordón (2002: 45) a este pasaje de Kant, en el que él encuentra el descubrimiento por parte de Kant de la implicación que vincula trascendentalidad y facticidad.

de trazar, inventa, no mediante un procedimiento imaginativo, sino mediante un procedimiento enraizado en la razón y que Kant se ocupa de sacar a la luz con detalle. Se trata de una idea, del producto de una ilusión dialéctica, resultado de aplicar las categorías a ese primer yo por sí mismo indeterminado (véase Heimsoeth 1966: 158-159, 196). Ahora bien, ¿por qué no podemos utilizar las categorías para determinar ese objeto? ¿No es eso lo que hace todo conocimiento para convertirse en ciencia: determinar su objeto mediante los conceptos puros del entendimiento o categorías? Pero el problema está en que el yo no es un objeto que se pueda determinar. Ya hemos indicado que no se trata de un fenómeno. Las categorías que le queremos aplicar no se le pueden aplicar porque no pueden ser esquematizadas, es decir, referidas a la intuición pura del tiempo (*KrV*, A399). Al hacer esa aplicación estamos actuando, pues, en contra de las condiciones de aplicación de las categorías. Pero ¡cómo! ¿Es que no somos un fenómeno para nosotros mismos? ¿Es que no podemos tener de nosotros mismos el mismo conocimiento que podemos tener de un pájaro o de un árbol? ¿Es que el alma no es incluso más fácil de conocer que el cuerpo, que cualquier cuerpo? Llegamos con esto al punto fundamental: tal vez sí podamos tener ese tipo de conocimiento, pero eso no es lo que le interesaba a la psicología racional, pues ella lo que pretendía era tener del alma un conocimiento, lo hemos dicho con palabras de Descartes, *más fácil*, entendiendo por tal que no hiciera falta salir de sí misma al mundo, tener intuiciones, depender de su síntesis, etc., sino que se accediera a él por mera familiaridad, de un modo inmediato y meramente intelectual, *a priori*. Lo que pretendía la psicología racional era conocer el yo a través de las categorías, utilizándolas directamente como determinaciones que pueden prescindir de cualquier referencia a la intuición. Pero el yo pensante, “*en vez de conocerse a sí mismo por medio de las categorías*, conoce más bien las *categorías* y, a través de ellas, todos los objetos, en la unidad absoluta de la apercepción, y por tanto, *por medio de sí mismo*” (*KrV*, A401-402). Luego el yo es el medio, el presupuesto de todo conocimiento, y no puede convertirse en su objeto. En otras palabras, el yo determinante es diferente del yo determinable y no se puede confundir con él. La psicología racional, al hacer pasar la unidad absoluta de la apercepción por una sustancia unitaria, comete la subrepción de la conciencia hipostasiada.

En todo caso solo podremos tener de nosotros mismos el mismo conocimiento que tenemos del árbol o del pájaro o de las serpentin

mueratas de las que nos habla Borges en el cuento que le gustaba a Deleuze. Y esto nos lleva al tercer yo, al del sentido interno. El segundo yo, pasado por la crítica, se nos ha transformado en este tercero, que en realidad no era el que nos interesaba. Y este proceso de transformación ocurre porque en realidad el segundo yo, el alma, es un constructo de la razón sin entidad propia, es un yo sobrevenido durante el propio proceso dialéctico (Sallis 1980: 80). Lo que hay en realidad es el yo trascendental, del que solo se puede decir que él/ello/ella existe pensando (*KrV*, A346/B404),¹⁸ y las afecciones que siento en mi paraje interior.¹⁹

Pues bien, una vez que nos hemos descartado de uno de los tres yoes (del segundo: el alma) tenemos que plantearnos cómo nos conocemos a nosotros mismos, es decir, cómo nos percibimos internamente, cómo es que yo puedo ser afectado por mí mismo. La paradoja del sentido interno consiste en que nos conocemos a nosotros mismos no como somos, sino como nos aparecemos a nosotros mismos, es decir, lo mismo que ocurre con los demás fenómenos. Para que pudiéramos conocernos como somos tendríamos que ser capaces de intuirnos a nosotros mismos, cosa que para Kant es imposible porque tendría que ser una intuición intelectual y de esa clase de intuición carecemos los seres humanos por completo. Precisamente porque carecemos de intuición intelectual nos vemos obligados a realizar la tarea sintética, es decir, a recorrer, enlazar y unificar los momentos de la experiencia interna trazando una línea figurada que es la sucesión del tiempo. A esto Kant lo denomina pensar o intelecto discursivo (*KrV*, B138-139).²⁰ Pues bien, cuando nos queremos conocer a nosotros mismos lo único

¹⁸ Para una exposición muy detallada de toda la problemática que estamos tratando en este apartado, véase el curso de Navarro Cordón y González Fisac (2015) “Yo existo pensando. Onto-praxeología kantiana del sujeto”. Agustín García Calvo (1991²: 340-392) estudia de un modo muy kantiano la gramática y el mundo pregramatical, distinguiendo el mundo *del* que se habla y el mundo *en* el que se habla. El indicador o directriz más elemental del mundo o campo en el que se habla es el yo-aquí, lo que significa que el yo no está entre las cosas a las que el lenguaje se refiere mediante las palabras, sino en ese otro terreno indeterminado, incognoscible, no categorizable en el que se habla.

¹⁹ Véase Ingo Zechner (2003: 61-62): “Cuando el pensar se topa consigo mismo como presuposición inalcanzable, sabe que ello piensa, pero no quién o qué piensa. Dicho de otro modo: puede ocurrir que yo en algún momento afirme ‘yo pienso’. Pero entonces sigo sin saber tampoco quién o qué dice en mí que ‘yo pienso’”.

²⁰ Véase Martin Heidegger (1981: §38): “El tiempo como afección pura de sí mismo”, y la interesante interpretación de Navarro Cordón (2002: 40-41) de que este *yo pienso* del que estamos hablando sea, en realidad, una exigencia, un imperativo: Atenerse a la fenomenicidad de las cosas “es considerarlas sencillamente objetos de la experiencia posible, partes de un único texto, fácticamente en constante trance de ser tejido por unos y otros sujetos empíricos [...]; *de iure*, empero, el discurso de un solo enunciante, de un “yo pienso” que no está en ninguna parte, y que *ha de poder* acompañar a todas mis

que podemos percibir es justamente esta nuestra actividad de sintetizar. La autoafección consiste en sentir la propia actividad o el propio poder sintético (*KrV*, B155).²¹ Pero de ahí no podemos extraer ningún contenido empírico ni ningún juicio de conocimiento.²² Solo podemos saber de nuestra existencia pensante, esto es, sintetizante; pero lo sabemos por afección, es decir, pasivamente. Puede hablarse, entonces, de un yo pasivo o receptivo que es afectado por sí mismo como por otro, activo y espontáneo este otro.²³ En los otros conocimientos no ocurre esta doble perspectiva que encontramos en el del yo, que aparece activo como autoconciencia y, al mismo tiempo, pasivo en cuanto es afectado.

Según Kant, “el sujeto en el cual la representación del tiempo tiene originariamente su fundamento no puede determinar, en virtud de ella, su propia existencia en el tiempo” (*KrV*, B422). Por lo tanto, lo que existe en el tiempo no es el sujeto trascendental, sino otro yo diferente de mí mismo. Es un sujeto determinado, sí, temporal, pero no corresponde con el sujeto del conocimiento. Se trata de un sujeto fenoménico que Kant, en contra de la psicología, distingue cuidadosamente de la facultad de apercepción (*KrV*, B153),²⁴ que es el que llamábamos el primer yo. Es un yo pasivo, no espontáneo, que se juega en el tiempo. En efecto, mediante la apercepción

representaciones, es decir, que las ha sometido de antemano, en tanto que “representaciones *mias*”, a una exigencia de compatibilidad”.

²¹ “Lejos de darnos acceso a una pretendida unidad de la subjetividad kantiana, la teoría de la autoafección implica una escisión del sujeto, condenado a captarse a sí mismo en la sensibilidad interna : lo que existe para el sujeto finito son la cara pasiva de la autoafección y el fenómeno de una relación de pasividad con respecto a sí mismo” [“Loin de nous faire accéder à une quelconque unité de la subjectivité kantienne, la théorie de l’auto-affection suppose une scission du sujet, condamné à se recevoir dans la sensibilité interne: ce qui existe pour le sujet fini, ce sont la face passive de l’auto-affection et la phénoménalité d’un rapport de passivité vis-à-vis de soi-même”] (Dirschauer 2004: 82).

²² Véase Heiner Klemme (1996: 403): “La familiaridad [*Vertrautheit*] inmediata consigo mismo que, según la *Crítica* de 1787, se muestra en la mera autoconciencia no tiene, como hemos mostrado, ningún contenido empírico y, por ello, no puede ser determinada en la forma de un juicio de conocimiento. Si se presenta un juicio de conocimiento empírico, me reconozco a mí mismo como objeto del sentido interno, para lo cual, sin embargo, es necesario un tercero, a saber, la intuición”. El problema que se plantea en la *Crítica de la razón pura* es cómo llegar de la autoconciencia al autoconocimiento. Dado que la autoconciencia no es temporal, esto llevará a Kant a problemas que van más allá de la *Crítica de la razón pura*, hasta el manuscrito de Rockstock, que recoge textos no incluidos en la edición final de la *Antropología desde un punto de vista pragmático*, y la página suelta de Leningrado titulada “Del sentido interno”. En estos textos Kant mantiene un punto de vista que es incompatible con el de los años 70 y 80.

²³ En este punto Kant va más allá de Rimbaud, que había planteado este asunto en clave aristotélica (“Si el cobre despierta convertido en trompeta, no es culpa suya...”). Aquí ya no se trata de un modelado, sino de una modulación, “una modificación [*Abwandlung*] interminable, esto es, una transformación [*Verwandlung*] cuyo término no solo es imprevisible, sino incluso impensable” (Zechner 2003: 65).

²⁴ La psicología confunde estos dos sujetos y de esa confusión extrae un yo unitario y lo considera su objeto de estudio.

solo sabemos que de hecho somos, entramos en contacto con cierta facticidad, pero determinar cómo somos o qué somos solo lo podemos hacer en el tiempo. Y hasta tal punto esta temporalidad del yo determinable es similar a la de todos los demás fenómenos que, según Kant, la determinación de la extensión temporal “tenemos que tomarla siempre de aquello mudable que nos presentan las cosas externas” (*KrV*, B156), lo que implica que el modelo para determinar el tiempo proviene del espacio, la figura de lo interno es externa y toda la exterioridad se nos cuela en nuestro espacio íntimo dejándonos tan expuestos, tan a la intemperie, como cualquier otro fenómeno. Pero es que incluso el que yo piense depende de que haya un contenido empírico en el que pensar, de que se dé una materia que sintetizar (*KrV*, B423n), lo que nos lleva a pensar que no puede haber pensamiento acerca de mí mismo, sino solamente acerca de lo otro, incluido el mí mismo como otro. Esta es la línea argumentativa que se desarrolla en la “Refutación del idealismo”, donde demuestra que la experiencia interna solo es posible si se presupone la experiencia externa (*KrV*, B275-276).

Pero entonces surgen una serie de problemas: ¿cómo puede el yo ser activo y pasivo al mismo tiempo? O ¿qué nos garantiza aquí que estemos hablando del *mismo yo*? Encontramos en este punto la quiebra o la fractura del yo de la que habla Deleuze: una alienación intrínseca del yo consigo mismo que Kant es el primero en describir. Se trataría, en este punto, del yo que es otro.²⁵

El Deleuze de Kant

Ahora bien, si es verdad que en la *Crítica de la razón pura* asistimos a un desfondamiento del yo, no deja de ser cierto que con respecto a las ideas de mundo y de Dios también sucede algo parecido en la Dialéctica trascendental. Podríamos decir, entonces, que en las Antinomias de la razón pura también se lleva a cabo una tarea de desfondamiento del mundo y en el Ideal de la razón, de alejamiento de Dios. Según Deleuze, el mismo Kant no es capaz de asumir las implicaciones de esta alienación y en obras

²⁵ “El tiempo ha devenido límite del pensamiento, y el pensamiento no cesa de tener que vérselas con su propio límite. Es desde dentro que el pensamiento está limitado. Ya no hay una sustancia extensa que limita y que resiste desde afuera la sustancia pensante, sino que la forma del pensamiento está enteramente atravesada, rajada como un plato, rajada por la línea del tiempo. Ella hace del tiempo el límite interior del pensamiento mismo, a saber, lo impensable en el pensamiento” (Deleuze 2008: 79).

posteriores se dedicará a reconstituir la unidad y a borrar las diferencias que él mismo había introducido.

No vamos a analizar aquí si esto es verdad o no. Nos vamos a quedar en la *Crítica de la razón pura* y vamos a investigar en qué sentido ese desfundamiento generalizado de los objetos tradicionales de la metafísica corresponde o prefigura la tarea llevada a cabo por el propio Deleuze. Y para ello tenemos que recordar que Kant distingue un uso inmanente, meramente regulativo, de un uso trascendente o constitutivo de las ideas de la razón pura (*KrV*, A642/B670ss.). Mientras el primero es legítimo, el segundo es ilegítimo o dialéctico. Las ideas en sí mismas son productos de la síntesis de la razón, que busca para todo objeto condicionado su condición o principio y, en última instancia, pretende alcanzar lo incondicionado que supone que daría sentido a la cadena de condiciones. En el uso regulativo establecen un objeto trascendental que orienta y proporciona unidad al conocimiento. En el uso trascendente presuponen que ese objeto existe en sí mismo como tal y lo convierten en objeto de un pseudoconocimiento meramente dialéctico. Las síntesis que producen este estado de cosas son síntesis categóricas, hipotéticas y disyuntivas.

Pues bien, según podemos leer en el prefacio a la edición italiana de *Mil mesetas* (Deleuze; Guattari 1985 [1995]), *El Anti Edipo* tenía una pretensión kantiana: había que ensayar una especie de *Crítica de la razón pura* en el orden del inconsciente. Por eso tenía que determinar las síntesis propias del inconsciente para poder interpretar la historia como efectuación de esas síntesis y denunciar a Edipo —en este caso, el del complejo de Edipo— como la “ilusión inevitable” que falsifica cada producción histórica. Reparemos en que la pretensión de Deleuze era kantiana, no antikantiana; y reparemos también en que no se dice que haya por un lado síntesis racionales y por otro, síntesis del inconsciente. Antes bien, sabemos que la razón opera inconscientemente (AA 07: §5, 135-137; Rockmore 2012). Pues bien, de esta razón que opera inconscientemente se plantea aquí hacer una crítica. Y a partir de esta crítica se despliegan otras tareas que abarcan el prolijo e intrincado desarrollo de esta obra.²⁶ Nosotros vamos a permanecer en el

²⁶ Recordemos que la crítica (de la razón pura) se plantea en Kant como una presentación de los elementos que juegan en la síntesis *a priori*. Se trata de un proceder sintético previo al analítico que tendría su lugar en el posterior sistema del conocimiento puro (véase Caimi 2008: XXI-XXIII; Schuster 2016: 153, sobre las estructuras diádicas y triádicas que componen *El Anti Edipo*).

ensayo original, de corte kantiano, que se concentra en las dos primeras partes de este libro.

En ellas uno esperaría encontrarse con las síntesis pasivas de la imaginación que ya fueron estudiadas en la segunda parte de *Diferencia y repetición* y que nos remiten a las leyes de asociación de Hume y al trabajo de la imaginación tal como aparece en la Analítica trascendental de la *Crítica de la razón pura* (véase Pardo 2011: 236-238).²⁷ Pero, en lugar de ello, lo que encontramos son las tres síntesis de la razón de la Dialéctica trascendental y, por si esto fuera poco sorprendente, encontramos asimismo una diferenciación y una economía de usos de estas síntesis que también se nutre de la Dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura*, en concreto de su distinción entre un uso constitutivo y uno regulativo de las síntesis. Vamos a estudiar estas síntesis con un poco de detenimiento, pero sin extraer de ellas las derivaciones antropológicas, históricas, políticas y psiquiátricas (o, más bien, anti psiquiátricas) que conllevan para Deleuze.

En primer lugar, podemos hablar de una síntesis productiva operada por las máquinas deseantes. Se trata de una síntesis de tipo conectivo, que compone y reúne estableciendo enlaces y cortes en el flujo hylético. Su trabajo o su producción no está determinado por ningún fin ajeno a sí mismo. No trabaja para rellenar una carencia. Por eso hablamos de autoproducción. La energía de esta producción es la *libido*. No encontramos aquí un sistema ni una unidad, sino una multiplicidad de operaciones, un trabajo conectivo que se desarrolla en objetos parciales y no específicos, una dinámica inmanente previa a la personalidad y al deseo consciente. Podríamos decir que *ello sintetiza* o que *ello conecta*. Cuesta trabajo reconocer en el texto de Deleuze que estamos hablando del yo, pero esto ocurre porque nuestro reconocimiento forma parte ya de un uso ilegítimo que desprende de la cadena conectiva de flujos y cortes un elemento, lo segrega de esa cadena y lo convierte en un sujeto específico, trascendente, objeto del deseo de los demás elementos, que de esta manera se consideran a sí mismos como dotados, más que de propiedades, de carencias. Deleuze denomina a esta operación paralogismo de la extrapolación. Y al uso ilegítimo que hemos

²⁷ Mientras en *La lógica del sentido* y en *Diferencia y repetición* Deleuze se habría ocupado de determinar estas síntesis de la imaginación que ya estudiara en *Empirismo y subjetividad*, en *El Anti Edipo* se ocupa más bien de la economía de sus usos.

descrito, uso trascendente de las síntesis conectivas. Para justificar el uso de estos términos kantianos, aclara:

Si utilizamos una vez más términos kantianos es por una simple razón. Kant se proponía, en lo que él llamaba revolución crítica, descubrir criterios inmanentes al conocimiento para distinguir el uso legítimo y el uso ilegítimo de las síntesis de la conciencia. En nombre de una filosofía trascendental (inmanencia de los criterios) denunciaba el uso trascendente de las síntesis tal como aparecía en la metafísica (Deleuze; Guattari 1985 [1995]: 81).

Y este es también el objetivo de Deleuze: denunciar el uso ilegítimo de las síntesis conectivas que para él se realiza en el familiarismo.

Pasemos ahora a las síntesis disyuntivas o a la producción de registro. Podríamos decir que es aquí donde más se acerca Deleuze a Kant. En este punto hemos de entender la síntesis como una separación y, como dice Deleuze: “Por ello nos interesaba la definición kantiana que pone a Dios como principio a priori del silogismo disyuntivo, en tanto que todo se deriva de él por limitación de una unidad mayor (*omnitudo realitatis*)” (Deleuze; Guattari 1985 [1995]: 82). Pero, de nuevo, cuando empleamos la palabra Dios estamos ya en un uso ilegítimo de la síntesis y la tarea de la filosofía trascendental consistiría en remontarse desde ahí a un uso legítimo de las síntesis. Dentro de este Deleuze habla del *numen* como energía que produce el registro y de síntesis inclusivas o incluyentes que seguirían el modo “ya...ya” en lugar de “o bien...o bien”, que afirmarían todos los elementos sin excluir ninguno. Se trataría de efectuar una disyunción afirmativa, de sustituir la forma *aut* por *vel*. Tampoco operarían estas síntesis identificando o unificando los contrarios, sino afirmando su distancia y recorriendo su diferencia.²⁸

Deleuze insiste en que las síntesis no son independientes entre sí, sino que la misma producción deseante moviliza la energía de registro y también pone en funcionamiento la producción de consumo, a cuya energía denomina *voluptas*. Aquí opera una síntesis conjuntiva o de grandes conjuntos. Formalmente se trata de una síntesis del modo “luego es...”. Su uso legítimo es polívoco y nómada, mientras que su uso ilegítimo es

²⁸ Un tratamiento pormenorizado de estas síntesis inclusivas puede leerse en *La lógica del sentido* (1989: 180-183; véase también Jakob Rogozinski 1996: 82-83).

segregativo y biunívoco. Aquí Deleuze encuentra la referencia inconsciente a un mundo social caracterizado por los sentimientos de “ser de los nuestros”, en contra de los diferentes, los de afuera, por el inmovilismo y el tradicionalismo en lugar del viaje y la exploración de lo extraño que no deja de recordarnos a lo que más arriba hemos leído en los himnos de Hölderlin.

Aunque —debido sobre todo a la terminología y a las múltiples referencias que se entrelazan en su obra— cuesta bastante trabajo poner todo esto en relación con las síntesis de la razón pura de Kant, una vez visto el conjunto resulta bastante evidente que hay que relacionar las síntesis conectivas con los paralogramas de la razón, las disyuntivas con el ideal de la razón y las conjuntivas con la antinomia de la razón pura, si bien de estas se nos muestra una perspectiva más social y política que la que le interesaba a Kant en su investigación del uso teórico de la razón. En cuanto al orden de la exposición, observamos que se acerca más al de Descartes que al de Kant, pero esto tiene más que ver con el psicoanálisis de Lacan y con el racionalismo del propio Deleuze que con el asunto que aquí nos ocupa.

Se podría exponer lo que acabamos de decir en un cuadro (ver cuadro final), en el que lo que nos interesa, como ya hemos dicho antes, es lo que se refiere al mecanismo de las síntesis y la economía de sus usos. En él podemos observar en qué medida Deleuze es deudor de la perspectiva kantiana y en qué modo también es crítico con ella.

Edipo, Hölderlin, Kant, Deleuze

Pues bien, una vez presentadas de una manera sinóptica los dos juegos de ideas y de sus usos, los de Kant y los de Deleuze, habría que preguntarse si los de este último son una subversión del primero o si más bien habría que hablar de un acuerdo fundamental entre ellos. En efecto, la base de este acuerdo estaría en que para ambos autores el uso considerado como legítimo es aquel que permite que persista la diferencia, que incluso insiste en ella.²⁹ Esto último es lo que hemos querido defender aquí. Desde esta perspectiva podemos interpretar a Deleuze como un desarrollo del pensamiento kantiano que prosigue el camino abierto por Hölderlin y entender su sugerencia de que Kant sería una suerte de Edipo moderno, con la cual estaría

²⁹ Véase Beth Lord (2011: 143-148), donde encontramos una sucinta exposición de esta deuda de Deleuze, que él mismo reconoce, hacia el descubridor de la diferencia, que él trasladará a la Idea.

introduciéndose a sí mismo en la estela de estos pensadores y haciéndose eco de ellos.

Ya en el prólogo de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, cuando se ocupa de especificar lo que en adelante va a entender por crítica, Kant anuncia que la respuesta a las desavenencias que la razón tiene consigo misma no va a ser la esperada por el dogmatismo, que solo podía alcanzarse a base de *Zauberkunst*, de hechizos mágicos, pues el deber de la filosofía consiste en “disipar [*aufheben*] el espejismo que nacía de la mala interpretación, aunque con ello se aniquilase también mucha ilusión [*Wahn*] estimada y encomiada” (*KrV*, AXIII, A64/B88). No es casualidad que espejismo se diga en alemán *Blendwerk*, el artificio que ciega [*blenden*], que deslumbra, que ofusca, que nubla la visión. Recordemos que Edipo es la imagen de la ceguera, del malentendido y de la ofuscación. Lo que ofusca y produce ceguera son para Kant las hechicerías de la metafísica dogmática, entre ellas la idea del alma, cuya búsqueda obsesiva produce también la locura o la ceguera a Edipo.³⁰ La crítica, en cambio, propone inaugurar el camino excéntrico, liberarnos de lo querido y alabado [*gepriesen*] que está en el origen, en lo natal, en lo natural, y cuyo conocimiento, que solo es ilusorio, conduce a la locura.

El camino excéntrico es, pues, un camino sin centro o fuera del centro, descentrado o desquiciado, un vocabulario que solemos asociar con la locura pero que estamos viendo que hay que entender precisamente al contrario, pues la locura sobreviene a partir del establecimiento de ese centro mágico que hace que todo coincida dentro del sortilegio racional. El trayecto excéntrico es un camino sobrio, prudente, como poetiza Hölderlin. No se trata del camino solitario de Edipo, resultado de su ceguera, que es un producto, por su parte, de su pasión por el conocimiento. Se trata de una trayectoria en compañía, inclusiva, que atiende y recorre las diferencias, que deja ser al otro como tal pero no con *indiferencia* ni con un afán unitarista... todos estos rasgos que acabamos de enumerar se pueden resumir en el concepto de AMISTAD.

³⁰ Véase la identificación que establece Foucault entre sinrazón y razón deslumbrada en *Historia de la locura en la época clásica* (1976² [1985]: II, 379-380). La sinrazón corresponde a la razón deslumbrada, a la noche en pleno día, a la oscuridad que reina en el centro mismo de lo que hay de excesivo en el brillo de la lumbre, a la noche secreta de la luz. El loco percibe el día como noche y no ve nada en él; por eso deja venir a sí, como realidades, los fantasmas de su imaginación y la muchedumbre de sus noches.

Bibliografía

»Kant im Kontext II« — *Komplettausgabe – Release (XP) 06/2003, Werke, Briefwechsel und Nachlaß*, edición de K. Worm y S. Boeck, Berlín, Karsten Worm Verlag, 2003.

ALLEMANN, B.: *Hölderlin y Heidegger*, traducción de E. G. Belsunce, Buenos Aires, Los libros del Mirasol, 1965.

ARNOLD, L. (Ed.): *Friedrich Hölderlin. Text + Kritik, Zeitschrift für Literatur*, Múnich, et+k, 1996.

CRAIG, G. A.: *Die Politik der Unpolitische. Deutsche Schriftsteller und die Macht 1770-1781*, Múnich, C.H.Beck Verlag 1993.

DAVID-MENARD, M.: *Deleuze et la psychanalyse. L'altercation*, París, PUF, 2005.

DELEUZE, G.: *Diferencia y repetición*, traducción de A. Cardín, Gijón, Júcar, 1988.

_____: *La lógica del sentido*, traducción de M. Morey, Barcelona, Paidós, 1989.

_____: “Sobre cuatro fórmulas poéticas que podrían resumir la filosofía kantiana”, en: *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 1996, 44-54.

_____: *Kant y el tiempo*, Buenos Aires, Cactus, 2008.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F.: *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1985 (1995).

DIRSCHAUER, S.: “La théorie kantienne de l’auto-affection”, *Kant-Studien* 95 (2004) 53-85.

FOUCAULT, M.: *Historia de la locura en la época clásica*, México, FCE, 1976² (1985).

FRANCO GARRIDO, L.: *Gilles Deleuze: sentido y acontecimiento*, Madrid, Antígona, 2011.

GARCÍA CALVO, A.: *Del lenguaje*, Zamora, Lucina, 1991².

HEIDEGGER, M.: *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1981.

_____: *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, traducción de J. M. Valverde, Barcelona, Ariel, 1983.

HEIMSOETH, H.: *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, erster Teil: Ideenlehre und Paralogismen*, Berlín, Walter de Gruyter, 1966.

HENRICH, D.: *Der Grund im Bewusstsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992.

HENRY, M.: *Généalogie de la Psychanalyse, Le commencement perdu*, París, PUF, 2003².

HÖLDERLIN, F.: *Hölderlin Werke und Briefe*, edición de F. Beißner y J. Schmidt, Fráncfort del Meno, Insel Verlag, 1969.

_____ : *Ensayos*, traducción de F. Martínez Marzoa, Madrid, Hiperión 1983².

_____ : *Theoretische Schriften*, Hamburgo, Meiner, 1998.

INGALA GÓMEZ, E.: “Neutralización y génesis. Gilles Deleuze o cómo hacerse un pensamiento sin imagen y un cuerpo sin órganos”, *Thémata. Revista de Filosofía* 46 (2012) 133-141.

KANT, I.: *Crítica de la razón pura*, edición de M. Caimi, México, FCE, 2008.

KLEMMER, H.: *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, Hamburgo, Mainer, 1996.

KOMMERELL, M.: *Gedanken über Gedichte*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1956.

_____ : *Dichterische Welterfahrung*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1952.

LORD, B.: *Kant and Spinozism: Transcendental Idealism and Immanence from Jakobi to Deleuze*, Londres, Palgrave MacMillan, 2011.

MARTÍNEZ MARZOA, F.: “La crítica del juicio estético, Hölderlin y el idealismo”, en: *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la “Crítica del Juicio” de Kant*, Barcelona, Anthropos, 1990, 139-151.

_____ : *De Kant a Hölderlin*, Madrid, Visor, 1992.

NAVARRO CORDÓN, J. M.: “Facticidad y trascendentalidad”, en RODRÍGUEZ, R. (Ed.): *Métodos del pensamiento ontológico*, Madrid, Síntesis, 2002, 21-87.

_____: “Proyecto y filosofía (a propósito del proyecto filosófico de Foucault)”, *Azafea. Revista de filosofía* 6 (2004) 49-60.

NAVARRO CORDÓN, J. M.; GONZÁLEZ FISAC, J.: Yo existo pensando. Onto-praxeo-logía kantiana del sujeto”, *Seminario de Investigación en la Universidad Complutense de Madrid*, 11 febrero 2015. <https://www.ucm.es/mcyp/seminario-de-investigacion-yo-existo-pensando>.

NÚÑEZ GARCÍA, A.: “La grieta del sistema: Hölderlin entre Schelling y Deleuze”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 45 (2012) 145-161.

PARDO, J. L.: *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*, Valencia, Pre-Textos, 2011.

ROCKMORE, T.: “Kant on Unconscious Mental Activity”, en GIORDANETTI, P.; POZZO, R.; SGARBI, M. (Eds.): *Kant’s Philosophy of the Unconscious*, Gotinga, Walter de Gruyter, 2012.

ROGOZINSKI, J.: “Ohnmachten (zwischen Nietzsche und Kant)”, en BALKE, F.; VOGL, J. (Eds.): *Gilles Deleuze: Fluchlinien der Philosophie*, Múnich, Wilhelm Fink Verlag, 1996.

SALLIS, J.: *The Gathering of Reason*, Athens, Ohio University Press, 1980.

SCHAJOWICZ, L.: *De Winckelmann a Heidegger. Ensayos sobre el encuentro griego-alemán*, San Juan, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1986.

SCHUSTER, A.: *The Trouble with Pleasure. Deleuze and Psychoanalysis*, Cambridge, MIT Press, 2016.

SIMON, J.: *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*, Berlín, Walter de Gruyter, 2003.

WACKWICK, S.: *Friedrich Hölderlin*, Stuttgart/Weimar, J.B.Metzler Verlag, 1997.

ZECHNER, I.: *Deleuze. Der Gesang des Werdens*, Múnich, Wilhelm Fink Verlag, 2003.

SÍNTESIS DEL INCONSCIENTE EN <i>EL ANTI EDIPO</i>	CÓMO FUNCIONAN	SÍNTESIS DE LA RAZÓN EN <i>LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA</i>	CÓMO FUNCIONAN
SÍNTESIS CONECTIVA Producción deseante (objetos parciales, flujos y cortes) (y...y) LIBIDO Y PIEZAS TRABAJADORAS	Uso legítimo: parcial, no específico	YO (<i>universalitas</i> de los fenómenos psíquicos) Categoría: inherencia/subsistencia Silogismo categórico Síntesis regresiva en las condiciones de inherencia.	Uso legítimo: meramente sistemático, como idea regulativa
	Uso ilegítimo o trascendente: parental y conyugal (familiarismo). Paralogismo de extrapolación.		Uso ilegítimo (ilusión de la razón): unidad, simplicidad, identidad e inmortalidad del alma (paralogismos).
SALVAJES: Cuerpo lleno (o vestido) de la tierra. Crueldad. Código. Edipo como representante desplazado. Rebote del esquizo: perversiones.	Uso legítimo: inclusivo, limitativo y diferencial.	DIOS COMO IDEAL DE LA RAZÓN. <i>OMNITUDA REALITATIS</i> (<i>universalitas</i> del pensamiento)	Uso legítimo: meramente sistemático, como ideal regulativo.
	Uso ilegítimo: exclusivo, limitativo y unitivo (polos imaginario y simbólico).		Categoría: comunidad/limitación Silogismo disyuntivo Síntesis regresiva en las condiciones de concurrencia.
BÁRBAROS: Cuerpo lleno (o vestido) del déspota. Terror. Plusvalía de código o sobre codificación. Edipo como representación reprimida. Rebote del esquizo: psicosis paranoica.	Uso legítimo: nómada o polívoco.	MUNDO (<i>universalitas</i> de los fenómenos físicos) Categoría: causa/efecto Silogismo hipotético Síntesis regresiva en las condiciones de dependencia.	Uso legítimo: meramente sistemático, como idea regulativa.
	Uso ilegítimo: segregativo o biunívoco (momentos racista, nacionalista y religioso; y familiar).		Uso ilegítimo (ilusión de la razón): el mundo es un mecanismo legalmente ordenado, que tiene un comienzo, limitado en el espacio y que contiene algo necesario; o todo lo contrario (antinomias).
SÍNTESIS CONJUNTIVA Producción de consumo (identidades, devenires) (<i>luego es...</i>) VOLUPTAS Y PIEZA ADYACENTE			
	CIVILIZADOS: Plusvalía de flujo. Cuerpo lleno (o vestido) del capital. Cinismo, lo inconcesable. Edipo como representante reprimido. Rebote del esquizo: neurosis edípica.		



Recensiones

Pablo Moscón y Natalia Lerussi (Eds.): *Estudios sobre Antropología Kantiana*. Buenos Aires, RAGIF, 2019, 279 pp. ISBN: 978-987-46718-9-9

FIGURELLA TOMASSINI¹

Estudios sobre Antropología Kantiana compila la versión definitiva de los trabajos presentados en las “Jornadas de antropología kantiana”, realizadas en el 2016 en la Universidad de Buenos Aires. Cada capítulo trata sobre distintos temas y problemas vinculados con la antropología en Kant, tales como la imaginación, la intersubjetividad, la teoría del genio, el rol cívico de las mujeres, la fisonomía, la sabiduría, la apariencia ilusoria y la sociabilidad humana. Asimismo, algunos trabajos reflexionan sobre las lecciones de antropología a partir de autores contemporáneos, tales como Deleuze y Foucault. A continuación, presentaré brevemente el contenido de cada capítulo.

En el capítulo 1, “La imaginación en la *Antropología en sentido pragmático*”, Mario Caimi analiza la vinculación de la imaginación con la sensibilidad y las determinaciones internas al concepto de ella: la distinción entre imaginación productiva (en su variante voluntaria e involuntaria) e imaginación reproductiva (en sus tres momentos: reproducción, previsión y configuración de signos). El autor sostiene que mientras que en la *Crítica de la razón pura* la función sintética de la imaginación se aplica a toda percepción, en la *Antropología* se explica esta intervención en distintos ámbitos: en la creación artística, en el lenguaje, en la política, en la historia, entre otros. Asimismo, la imaginación tiene un rol especial en el establecimiento de los fines de la razón cuando se toma en consideración su realización en el mundo fenoménico.

En el capítulo 2, “¿Kant consideró condiciones intersubjetivas de conocimiento? Una lectura del primer libro de la *Antropología en sentido pragmático*”, Julia Muñoz Velasco sostiene que esa pregunta tiene una

¹ Universidad de Groninga, Países Bajos. Contacto: ftomassini@rug.nl.

respuesta positiva. Las condiciones intersubjetivas refieren a un aspecto epistemológico de índole pragmático. Ellas complementan las condiciones *a priori* del conocimiento establecidas en la *Crítica de la razón pura*, pues estas no son suficientes para alcanzar un conocimiento del mundo. Con esto, la autora enfatiza que la *Antropología* no solo precisa la exposición empírica del conocimiento, sino que presenta ciertas condiciones normativas y constitutivas de él.

Los capítulos 3, 4 y 5 tratan sobre la noción de genio. El capítulo 3, “La doctrina del genio en las lecciones de Antropología de la década de 1780: Kant y Gerard”, se enfoca en la evolución de la doctrina del genio en las lecciones de antropología entre la década de 1770 y 1780. Allí, Luciana Martínez destaca que hacia 1780 la noción de genio es tematizada a partir de su función en la producción de bellas artes, al igual que en la *Crítica de la facultad de juzgar*, dejando de lado su matiz epistémico, vinculado a la distinción entre las ciencias. La autora analiza las transformaciones que sufre su tratamiento haciendo hincapié en la recepción por parte de Kant de un texto de Alexander Gerard. En el capítulo 4, “¿Qué se forma en el genio?”, Javier Echarri examina las cualidades innatas relativas al genio y la pregunta acerca de la educación o formación de un talento genial, basándose tanto en las lecciones de antropología como en la *Crítica de la Facultad de Juzgar*. La tesis del autor es que hay un aspecto de índole mental en el genio y que este aspecto es el gusto. Este aspecto permite a su vez la comunicabilidad de las ideas estéticas generadas por la disposición del ánimo. Por último, en el capítulo 5, “Ingenio y juicio en las *Lecciones de antropología* de Kant. En torno a la función del genio en el proceso de reflexión filosófica”, Ileana Beade se pregunta por la idea de genio en el ámbito de la filosofía. Para contestar esta pregunta, la autora examina las nociones de genio e ingenio en las lecciones de antropología y, luego, la noción de genio en las actividades artísticas y científicas en la *Crítica de la Facultad de Juzgar*. Si bien Kant no considera la filosofía como una disciplina especialmente creativa, en las lecciones se refiere de manera explícita a cierta exigencia de creatividad y originalidad como parte de ella. El genio y el entendimiento, argumenta la autora, están supeditados a los límites que impone el entendimiento, pero ellos cumplen un rol relevante a la hora establecer nuevas perspectivas y elaborar nuevos conceptos.

En el capítulo 6, “A mulher deve dominar, o homem governar: as considerações de Kant sobre a incapacidade civil da mulher na *Antropologia*”, Monique Hulshof analiza la postura de Kant respecto del rol cívico de las mujeres. En la *Antropología*, Kant afirma que las mujeres poseen una deficiencia en el uso del entendimiento y, por lo tanto, les niega el ejercicio pleno de la ciudadanía. Hulshof se opone a las lecturas que encuentran en Kant una lectura “progresista” o “igualitaria” de la Ilustración y destaca la necesidad de reconocer el sexismo implicado en sus consideraciones sobre las mujeres. Estas consideraciones se valen de una distinción “natural” para legitimar una desigualdad social y política. Asimismo, la autora reconstruye el debate acerca de los derechos civiles de las mujeres hacia el siglo XVIII para mostrar que la posición de Kant no responde a la ignorancia o prejuicios de la época. Por el contrario, se trata de un discurso filosófico, producto de la deliberación y la reflexión, que ha justificado la exclusión de las mujeres de la esfera pública y de las decisiones políticas.

El capítulo 7, “El lugar de la sección de la fisiognomía en la *Antropología en sentido pragmático* de Kant”, presenta una discusión acerca del estatuto de la fisiognomía. En este trabajo, Carlos Mendiola Mejía señala que si bien Kant no la considera una ciencia (porque no tiene leyes), tampoco piensa que se trata de un engaño. La fisiognomía, según el autor, resume la propuesta de la antropología kantiana porque muestra la necesidad que tiene el ser humano de ejercer su capacidad de juzgar. La opinión de Kant sobre esta práctica sería similar a la de Lavater, aunque, a diferencia de este segundo autor, se relacionaría con una instrucción que se justifica de manera teleológica.

En el capítulo 8, “El mundo parece un gran manicomio: una lectura del rol de la locura en la antropología kantiana desde la perspectiva trascendental deleuziana”, Gonzalo Santaya pone en relación la *Antropología* con el pensamiento de Deleuze. En una primera sección, el autor reconstruye la caracterización de Deleuze de la imagen del pensamiento y sostiene que Kant conservaría lo esencial de la imagen dogmática, i.e. la idea de una recta naturaleza del pensamiento. En una segunda sección, Santaya desarrolla aspectos de la locura en la antropología kantiana, haciendo foco en la referencia al mundo como manicomio y en la distinción entre sentido privado y sentido público. Por último, a partir del

contraste entre las dos propuestas trascendentales, el autor reivindica la tesis de Deleuze relativa a una antropología que no aparta la locura y la estupidez humana del pensamiento, como creía Kant, ni que excluye de la vida civil los comportamientos desencadenados y asociados a ellas.

El capítulo 9, “El lugar de la antropología en el sistema de pensamiento kantiano y su posición singular en el marco general de la *episteme* moderna según Michel Foucault. Una lectura arqueológica a partir de la *Introducción a la antropología y Las palabras y las cosas*”, presenta una discusión de la filosofía kantiana a partir de Foucault. Miguel Savransky analiza los rasgos centrales de la *episteme* moderna según Foucault y el lugar que ocupa allí la filosofía trascendental de Kant. El autor reivindica la crítica epistemológica foucaultiana en el ámbito de las ciencias humanas, contraponiendo la noción de *a priori histórico* a la noción de *a priori* kantiana. Este “a priori” no remite a las condiciones puestas por el sujeto trascendental, sino que tienen que ver con una disposición general del pensamiento, enraizada en un determinado contexto histórico y geográfico, en el que se ponen en juego tanto prácticas como reflexiones teóricas.

En el capítulo 10, “Sabiduría y prudencia en la encrucijada de la antropología kantiana”, Manuel Tangorra analiza las nociones de sabiduría y de prudencia en relación con la moral y el discurso pragmático, respectivamente, en las lecciones de *Antropología*. En su opinión, la antropología kantiana constituye una doctrina de la prudencia, cuyo punto de vista se sitúa entre el conocimiento teórico y la moralidad. El discurso pragmático funciona como una suerte de enlace entre el mundo empírico y el mundo moral, ofreciendo una mediación entre naturaleza y libertad.

En el capítulo 11, “La rehabilitación de la apariencia ilusoria sensible en el marco de la *Antropología en sentido pragmático*”, Pablo Moscón examina la teoría de Kant según la cual determinadas representaciones ilusorias, que se nos presentan a los sentidos como engañosas, pueden ser beneficiosas en vistas a alcanzar algún propósito. La apariencia ilusoria en cuanto *ilusión*, sostiene el autor, puede resultar agradable y placentera porque propone un juego ficcional que adorna y alegra. Kant “rehabilita” la apariencia ilusoria sensible porque la ilusión que está en juego allí se descubre como un elemento útil para la interacción social y beneficioso para el desarrollo moral. Por último, Moscón presenta la tesis de que la teoría de la apariencia ilusoria en las *Lecciones de Antropología* provee una clave

para pensar la relación entre pragmática y moral. El comportamiento prudencial promovido por la antropología, a pesar de no ser moral en sí mismo, termina por contribuir al desarrollo de la moralidad.

Por último, en el capítulo 12, “Sociabilidad humana en las Lecciones de Antropología. Semestre de invierno 1784/1785”, Natalia Lerussi explora las consideraciones de Kant acerca de la naturaleza humana y propone una clave de lectura de la sociabilidad humana a partir del rol del *gusto*. La autora sostiene que el interés por el gusto promueve una sociedad que produce objetos relativos a él, tanto aquellos que se refieren a las artes como a las ciencias. De esta manera, la discusión en torno a las artes y a las ciencias fomenta una vinculación no utilitaria con el mundo y nos mueve a considerar las perspectivas de los demás. Lerussi concluye que la concepción de la naturaleza humana no es, en Kant, negativa. Por el contrario, las lecciones de antropología muestran una posición robusta acerca de la sociabilidad humana que se funda no tanto en la necesidad de la reproducción de nuestra especie, sino en la búsqueda desinteresada de tener en cuenta puntos de vista distintos de los propios.

En suma, el libro *Estudios sobre Antropología Kantiana* constituye una valiosa contribución a las discusiones actuales en torno a la antropología kantiana y sus problemas, que muestra la riqueza de la producción filosófica de la región latinoamericana. Asimismo, se trata de un volumen publicado por una editorial de *acceso abierto*, contribuyendo a la difusión y disponibilidad gratuita de trabajos académicos especializados, esta vez referidos a la filosofía de Kant.

Dennis Schulting: *Apperception and Self-consciousness in Kant and German Idealism*. Londres, Bloomsbury, 2020, 256 pp. ISBN: 978-135-01514-0-6

MONTSERRAT RODRÍGUEZ¹

En *Apperception and Self-Consciousness in Kant and German Idealism* Schulting desarrolla un estudio del idealismo trascendental que integra los aspectos epistemológicos y metafísicos, pues considera que Kant lleva la metafísica hacia un ámbito formal estableciendo una conexión entre el aspecto formal de la validez objetiva de nuestros juicios y su doctrina del idealismo (que los objetos de conocimiento son representaciones y no cosas en sí). La originalidad del libro de Schulting consiste en enfatizar la apercepción trascendental o el aspecto reflexivo en la experiencia, i.e., que, al tener la representación de un objeto, la autoconciencia está implícita como una conciencia de nuestro representar.

Ahora bien, el libro es un análisis de la apercepción trascendental en la filosofía kantiana. Sin embargo, también hay una exposición, por un lado, de figuras importantes que influyeron en Kant como Wolff y Leibniz y, por otro lado, de los filósofos post-kantianos como Reinhold, Fichte, Schelling y Hegel, ya que para Schulting estos deben ser vistos como kantianos porque tienen como base el principio de la apercepción trascendental. Así, es un libro sistemático e histórico que tiene como objetivo mostrar las conexiones entre las nociones de representación, idealismo, objetividad y autoconciencia. En este libro encontramos contribuciones a los estudios sobre la autoconciencia en Kant ya que hay discusiones con interpretaciones contemporáneas sobre esta noción. Además, ofrece nuevas perspectivas sobre la discusión entre el no conceptualismo y el conceptualismo y, por último, traza conexiones interesantes entre Kant y Hegel, al destacar la parte reflexiva de la experiencia.

¹ Universidad Nacional Autónoma de México. Contacto: ettemp8@gmail.com.

En el capítulo 2 Schulting analiza la analogía que Kant introduce en el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* entre el giro subjetivo de su filosofía y la revolución llevada a cabo por Copérnico en la astronomía. Ahora bien, en este capítulo Schulting muestra una conexión más substantiva entre Kant y Copérnico, pues considera que la lectura que enfatiza el cambio de perspectiva es incorrecta. Schulting discute la lectura de la hipótesis alternativa (HA), la cual interpreta, *grosso modo*, la analogía de Kant con Copérnico en términos del perspectivismo. El perspectivismo es la posición epistemológica que señala que el conocimiento está limitado por el contexto en el que la experiencia ocurre. A diferencia del perspectivismo, Schulting menciona que la analogía de Kant es una propuesta metodológica, similar a la de Copérnico, para que el conocimiento en metafísica alcance una forma más racional y científica. En este capítulo destacan el aspecto autorreflexivo de la razón —en conformidad con el objetivo del libro— así como el análisis detallado del copernicanismo en Kant.

En los capítulos 3, 4 y 5 Schulting desarrolla una lectura sistemática sobre la autoconciencia trascendental en Kant. En el capítulo 3 hace una exposición de las fuentes que influyeron en el desarrollo de la noción de apercepción trascendental en Kant (Wolff y Leibiz), pero también muestra de qué manera esta noción cambió del período precrítico hasta la publicación de la primera *Crítica*. Schulting afirma que la autoconciencia como reflexividad tiene sus bases en Wolff. Así, desarrolla una exposición de la apercepción en Wolff en la que destacan los elementos siguientes: para Wolff, la apercepción expresa un doble sentido con los objetos, pues la conciencia no solo es conciencia de objetos, sino también conciencia de uno mismo. Esto quiere decir que hay un aspecto reflexivo en la percepción de los objetos, pues la apercepción es la conciencia de la actividad del yo al percibir objetos. Este aspecto reflexivo de la apercepción tiene influencia en Kant, ya que Schulting defiende, acertadamente, que la autoconciencia trascendental y la conciencia de objetos existen juntas. Para Kant hay autoconciencia trascendental en la medida en que hay una síntesis *a priori* que define un objeto en general. La apercepción no es anterior a la unidad objetiva, sino que se dan al mismo tiempo.

En el capítulo 4 Schulting retoma lo que había mencionado sobre la apercepción trascendental en el capítulo tercero, o sea, el aspecto reflexivo

de la experiencia, pero desarrolla una posición original sobre esta noción, pues generalmente se considera que la autoconciencia trascendental es constitutiva del conocimiento de objetos y no una teoría *sui generis* de la autoconciencia, ni de la posibilidad del autoconocimiento. En este capítulo Schulting se centra en dos elementos conectados con la teoría de la autoconciencia en Kant: por un lado, en las condiciones trascendentales para establecer la identidad de la conciencia y, por otro lado, en la relación entre autoconciencia y autoconocimiento. La propuesta de Schulting consiste en afirmar que la identidad lógica del yo no presupone el conocimiento de la identidad del yo. La identidad del yo es establecida en el acto de acompañar mis representaciones (el “Yo pienso”) y esto requiere de la síntesis *a priori*. Así, la identidad del yo es simultánea a la acción de llevar la síntesis de la aprehensión a la unidad trascendental, pero no se da independientemente de la síntesis. “Es la conciencia de uno mismo en términos de la identidad de una acción o función que unifica una diversidad de representaciones” (Schulting 2020: 77). Sobre el autoconocimiento, Schulting enfatiza la necesidad de una autointuición que se da cuando el entendimiento, por la síntesis trascendental de la imaginación, determina a la sensibilidad ordenando las determinaciones temporales del sentido interno.

En el capítulo 5 Schulting centra su estudio en las nociones de reflexividad, intencionalidad y percepción animal. Este capítulo es interesante para las personas interesadas en la intencionalidad en los animales. Aquí Schulting explica de qué manera la apercepción trascendental no solo es la condición necesaria para el conocimiento de objetos, sino también la condición suficiente de la noción de objeto. Schulting señala que la objetividad es derivada del pensamiento, porque el concepto de objeto se deriva analíticamente de la unidad de autoconciencia. Así, hay una relación íntima entre el yo y el objeto en el nivel conceptual. En este capítulo Schulting discute con Golob sobre la intencionalidad en los animales. Schulting no considera que los animales tengan intencionalidad objetiva, pues los animales no tienen reflexividad, i.e., no son autoconscientes. La apercepción trascendental es una característica de los seres que poseen una representación de sí mismos como sujetos de sus representaciones. Sin embargo, esto no excluye que los animales se relacionan de formas complejas con su entorno (Schulting habla de la habilidad que poseen de asociar objetos espaciales por leyes empíricas) aun

cuando no tengan conciencia de la distinción entre el objeto percibido y ellos mismos.

En el capítulo 6 Schulting hace aportaciones a una de las discusiones más controvertidas de la filosofía kantiana: la relación de las cosas en sí con las apariencias. Además, en este capítulo Schulting expone los elementos del representacionalismo de Reinhold para esclarecer la relación de las cosas en sí con las apariencias. Schulting señala que las propiedades de los objetos que percibimos fuera de nosotros son propiedades que dependen de la manera de intuir del sujeto. Para Schulting, las apariencias son dependientes del sujeto cognoscente, pues el espacio es la condición trascendental bajo la cual los objetos existen fuera de la mente. Por otro lado, las cosas en sí son presupuestas lógicamente como el fundamento que subyace a las apariencias. Sin embargo, los objetos como apariencias no son propiedades de las cosas en sí, ya que las cosas en sí no pueden ser representadas. Schulting enfatiza la influencia que tuvo el copernicanismo de Kant en la filosofía de la representación de Reinhold, pues las cosas deben conformarse con nuestras formas de intuición y entendimiento para que tengamos una representación o conocimiento de ellas, así la cosa en sí está separada necesariamente de la representación.

En los capítulos 7, 8 y 9 Schulting hace un análisis de la relación entre Hegel y Kant. En estos capítulos Schulting muestra que hay más afinidades en Hegel y Kant que las que generalmente se reconocen. En el capítulo 7 Schulting se centra en algunas críticas hegelianas a Kant, específicamente en la de Pippin en *Hegel's Idealism*, para mostrar en qué sentido son incorrectas. Pippin cree que la distinción entre intuición y concepto no es tan estricta como parece. Schulting, por su parte, argumenta en favor de las tendencias no conceptualistas en Kant para no sucumbir a un conceptualismo. Este capítulo hay aportaciones para la discusión entre el conceptualismo y el no conceptualismo en Kant. Así, encontramos una discusión interesante sobre la famosa nota del §26 de la Deducción Trascendental B. Schulting defiende que incluso en esa nota se mantienen separadas las condiciones para intuir algo en el espacio (las condiciones trascendentales de la sensibilidad) y las condiciones para representar algo determinado en el espacio (las condiciones trascendentales del entendimiento). La propuesta de Schulting consiste en señalar que el concepto y la intuición están unificados si y solo si hay cognición. Por

consiguiente, la separación entre concepto e intuición es compatible con la cooperación que tienen en el conocimiento. Además, Schulting desarrolla este punto con un estudio sobre la distinción entre intuición formal y forma de la intuición.

En el capítulo 8 Schulting relaciona a Kant y Hegel porque, en acuerdo con Pippin, considera que el elemento subjetivo y reflexivo es central en ambos proyectos. Schulting defiende que Hegel es un filósofo trascendental a la manera de Kant. La diferencia es que Hegel amplía la perspectiva trascendental de Kant —que se centra en la experiencia posible de los objetos que son determinados por las leyes fisicomatemáticas— a todos los objetos de la experiencia humana. Sin embargo, en este capítulo Schulting discute con la afirmación de Pippin de que Kant no muestra suficientemente la identidad entre las formas del pensar y las categorías. Schulting menciona que, en el segundo paso de la Deducción Trascendental B, Kant muestra la intimidad que existe entre las funciones del pensar y las categorías, pues considera que la síntesis figurativa es el conjunto de las funciones lógicas del pensar en la medida en que como categorías se aplican a objetos empíricos. Ahora bien, algo que destaca en este capítulo son las relaciones que Schulting establece entre Kant y Hegel, pues afirma que ambos pensadores consideran que el asunto principal de la metafísica es mostrar que no hay discrepancia entre el objeto y el juicio, porque las categorías son las funciones del pensar en la medida en que están referidas a objetos.

El capítulo 9 sigue en la línea del capítulo pasado al enfatizar las conexiones entre Kant y Hegel. Así, cuestiona, por un lado, que se considere a Hegel como un naturalista y, por otro lado, la afirmación de algunos hegelianos, e.g., Giladi, que afirman que el idealismo trascendental de Kant es subjetivismo psicológico. En este capítulo Schulting discute con la interpretación de Giladi de Hegel, que afirma que el mundo contiene propiedades que son descubiertas por el razonamiento, sugiriendo una similitud innata entre la estructura del mundo y la estructura de la mente. Para Schulting esto es incorrecto, pues en Hegel no hay una realidad que esté fuera del concepto que determine la forma de nuestro pensar. Schulting señala que Kant y Hegel comparten el pensamiento de que la forma de un objeto es la forma bajo la cual puede ser conocido. La forma es la unidad de appercepción. Schulting defiende que el idealismo absoluto y el idealismo

trascendental son sobre la posibilidad del conocimiento, pero la diferencia es que Hegel no liga el conocimiento a la necesidad del input empírico. Schulting concluye que Hegel no critica a Kant por ser idealista, sino por no haberlo sido suficientemente al retomar lo empírico.

Como se puede observar, este libro es un estudio completo sobre la apercepción trascendental en Kant, pues hace un análisis de las fuentes históricas, así como de las discusiones contemporáneas de esa noción. Es un libro interesante para las personas interesadas en el idealismo trascendental, en la autoconciencia en Kant y el idealismo alemán, y en los contenidos no conceptuales de la experiencia.

Robert B. Loudon: *Kant's Anthropology*. Cambridge, Cambridge University Press, 2021, 53 pp. ISBN: 978-110-85928-7-1

HÉCTOR PÉREZ GUIDO¹

La antropología como mapa moral para la humanidad

El profesor Robert B. Loudon ha sido durante casi 20 años un referente en el estudio de la filosofía de Kant en un campo al que él mismo ha denominado *impure ethics*. Desde entonces, el tema de la antropología kantiana ha estado presente entre sus diversos escritos y conferencias. Hace apenas unos años, por ejemplo, dedicó un artículo a la lectura de Michel Foucault de la *Antropología en sentido pragmático*, en la cual nos daba muestra de su gran conocimiento filológico y doxográfico de esta obra de Kant. Recientemente, en el mes de febrero pasado, el autor norteamericano presentó, dentro de la colección Cambridge Elements, lo que podría considerarse un resumen de los tópicos que le han resultado fundamentales a lo largo de sus años de estudio de la *Anthropologie in pagmatischer Hinsicht*. Para dicha empresa, se ha valido también de una cuidadosa selección de pasajes de las distintas *Vorlesungen* y, como en otras ocasiones, ha echado mano de múltiples referencias al resto del corpus kantiano para dar consistencia a su argumento a favor de que la *Anthropologie* es una parte importante e indispensable de la filosofía práctica de Kant. Asimismo, durante las 53 páginas del libro, Loudon nos mantiene atentos a las discusiones que sostiene con una gran cantidad de comentaristas y especialistas de esta obra y de la filosofía de Kant, como expondré más adelante.

El libro está dividido en cuatro secciones principales que, a su vez, se subdividen en pequeños apartados. La primera de ellas se refiere a los orígenes de la *Anthropologie*, sobre lo cual el propio Kant señala que está en estrecha relación con los cursos que ha venido impartiendo durante el

¹ Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Contacto: hpguido@gmail.com.

semestre de invierno por más de 20 años. No obstante, Louden acude a las lecciones para comparar su contenido y señala la proximidad que estos cursos guardaban inicialmente con la “Psicología empírica” dentro de la *Metafísica* de Baumgarten. De igual manera, nos refiere la proximidad con el curso de Geografía física que Kant ya impartía desde varios años antes, así como su complementariedad, en tanto que ambas materias proporcionan el *Weltkenntnis* necesario para hacer que los estudiantes apliquen sus conocimientos de escuela en el mundo. Por otra parte, señala aquellos pasajes de obras anteriores dedicadas a cuestiones como la raza y los sexos en las *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*, así como de otros tópicos en los textos donde se abordan cuestiones sobre la historia y la educación. Todas estas referencias lo llevan a concluir que en la *Anthropologie* se combinan los “campos impuros” de la filosofía kantiana: historia, política, religión, educación, entre otras, que contribuyen a formular una teoría de la naturaleza humana sobre una base empírica.

La segunda sección está dedicada a la estructura de la obra junto con lo que el autor denomina “características clave”. Sobre lo primero sostiene que la división de la *Anthropologie* corresponde en su primera parte a la ya mencionada obra de Baumgarten, mientras que la segunda retoma los temas tratados en las *Observaciones* y en sus lecciones de geografía. Luego, hace un recuento de las diversas maneras en que Kant estructuró sus cursos a través de los años para compararlas con la división final. En su opinión, la estructura de la obra obedece a dos preguntas: 1. ¿Qué es el hombre?; 2. ¿Cómo se puede conocer la peculiaridad de cada ser humano? Estas, a su vez, nos dice que corresponden con la manera habitual en la que Kant dividió sus obras críticas: una doctrina de los elementos, por un lado, y una doctrina del método. Por tal motivo, llega a la conclusión de que la primera es la parte teórica, mientras que la segunda es la práctica.

Las denominadas “características clave” que aparecen en este apartado, de acuerdo con Loudon, corresponden a los términos “pragmático”, “empírico”, “cosmopolitismo” y “popular”. A cada una de ellas le dedica un apartado. El término “pragmático”, sostiene, fue utilizado por Kant para distinguir su obra de las de Ernst Platner y Julian Offray de la Mettrie, las cuales consideraba reduccionistas por no tomar en cuenta la libertad del ser humano. De modo que dicho término se refiere a una habilidad humana que parece tener varios propósitos: alcanzar la felicidad y

usar a otros para los fines propios, aunque en todos los casos deben ser sometidos a los límites morales, de acuerdo con Louden. El carácter empírico de la obra cobra un valor importante en esta interpretación bajo la premisa de que Kant se refiere reiteradamente a la antropología como una *Beobachtungslehre*, por lo cual también se distingue de la filosofía trascendental, y su propósito es encontrar verdades sobre la condición humana a partir de tales observaciones. Además, es cosmopolita, lo cual significa que asume un carácter normativo y teleológico donde la naturaleza impulsa a que los seres humanos encuentren su destino en la construcción de una sociedad de este tipo. Finalmente, Kant enfatiza su carácter popular, alejado del sentido escolástico y en acuerdo con el espíritu de la filosofía ilustrada de su época, procedente de Thomasius, Garve y Mendelssohn. Tales características apoyan la idea de que en este texto Kant tiene en mente una manera diferente hacer filosofía que puede complementar o enriquecer su obra crítica, tal como Louden lo ha venido sosteniendo desde su *Impure ethics*.

La tercera parte, más extensa que las anteriores, está dedicada a abordar cuestiones controvertidas en torno a la *Anthropologie*. En primer lugar, alude a la clásica problemática al respecto de si esta obra corresponde con aquella antropología moral que aparecía mencionada en la *Metafísica de las costumbres*, sobre lo cual Louden conviene con otros especialistas como Brandt, Stark y Zammito, en que esa no sería una interpretación correcta. Sin embargo, defenderá que dentro de ella persiste una relación con la moral, en tanto que es un conocimiento del mundo [*Weltkenntnis*] que debe servir para la vida y, por consiguiente, se puede decir que provee de las condiciones humanas, sociales y culturales para la aplicación de los principios morales puros. Con esto, Louden intenta sostener que, pese a no ser la dichosa antropología moral, la *Anthropologie* de 1798 sí es una parte complementaria de la filosofía práctica de Kant, lo cual no deja de ser un tanto controversial. Sin embargo, a partir de tal afirmación se desprende que esta obra contempla tanto los medios como los obstáculos de los que dispone el ser humano para cumplir con un fin que también está contenido dentro de ella misma. En ese sentido, sostiene que hay un mapa moral para la humanidad en el cual cada individuo puede encontrar su posición y trazar una ruta hacia las metas que elija. No obstante, el carácter cosmopolita de la obra habrá de llevar a que siempre se deba tener en cuenta la búsqueda de la concordia y, con ello, a contemplar un destino colectivo por encima del

individual. Por ello, Loudon insiste en la importancia de que las normas que aquí aparecen son estrictamente humanas, a diferencia de las puras, y se apoya en esto, una vez más, para defender que la *Anthropologie*, aunque no lo es por completo, contiene una antropología moral, es decir, lo es, al menos, parcialmente.

La segunda cuestión controvertida de esta tercera parte se refiere a la concepción de una antropología trascendental. Al respecto se muestra en total desacuerdo y refuta las tres posibilidades de sostener esta idea a partir de las tres críticas. Como es bien sabido, Kant mismo niega toda posibilidad de una antropología basada en principios *a priori* en la *Crítica de la razón pura*; sin embargo, las interpretaciones de Heidegger y Foucault parecen partir de ella, a lo que Loudon contesta negativamente aludiendo a que los principios del conocimiento de la *Crítica* son puros, mientras que los de la antropología son humanos. De manera muy similar, descarta las hipótesis de Thomas Rentsch, Claudia Schmidt y Patrick Frierson al señalar que los principios prácticos de la segunda *Crítica* son puros, por lo que aplican para seres racionales y por ese motivo no pueden tener en cuenta la naturaleza humana. En cuanto a la *Crítica del Juicio*, a decir de Loudon, no se puede sostener que haya principios regulativos en el juicio de belleza y que sea exclusivo de los seres humanos, ya que Kant considera la posibilidad de que otros seres también experimenten la belleza; dado que para ello habría que corroborarlo mediante la experiencia, entonces no habría manera de que los principios fueran trascendentales. En todo caso, afirma Loudon, se trata de una antropología filosófica, es decir, una antropología que se cuestiona sobre el ser del ser humano, sin que a través de esa pregunta se puedan ni tengan que responder las preguntas sobre el conocimiento y la moral. No obstante, es posible decir que es la pregunta más importante para el ser humano, porque es él mismo quien se da su propio valor en esa respuesta.

La última sección del libro está dedicada a defender la importancia de la *Anthropologie* dentro de la filosofía de Kant haciendo frente a las críticas que desde Schleiermacher la han considerado una obra inconexa e irrelevante en la que Kant solo expone sus prejuicios. En este punto debate con la tesis de Pauline Kleingeld acerca de un posible cambio de perspectiva de Kant respecto a sus ideas racistas, colonialistas y misóginas. Loudon piensa que esto es incorrecto, argumentando que es simplemente inconsistente por la tensión que existe entre su universalismo ético frente a

la diversidad de las culturas. Por otra parte, argumenta que esta obra no es la única que combina lo puro y lo impuro en el corpus kantiano, por lo que su contenido empírico no sería razón suficiente para considerarla fuera de la filosofía de Kant. Además, el sentido cosmopolita y mundano de esta obra le agrega un componente humano a los conocimientos científicos y a la filosofía misma, con lo cual esta última cobra un valor supremo al encargarse de los problemas más importantes para la vida humana. De este modo, la antropología kantiana deja un legado que se ve en las obras de muchos filósofos posteriores, entre los que menciona a Scheler, Plessner y Gehlen, entre los contemporáneos, e incluso a Feuerbach y Nietzsche, dentro de los modernos. Con esto, a juicio de Loudon, la pregunta por el ser humano se mantendría incluso si los posthumanos llegan a ocupar nuestro lugar en un futuro.

En síntesis, Loudon nos brinda un manual para la lectura de la *Antropología en sentido pragmático* con base en su tesis a favor de que la filosofía moral kantiana incluye también una parte impura, es decir, aquella que puede basarse en datos empíricos y observaciones. Esta sirve para “aterrizar” la filosofía moral pura, para humanizarla y, yo agregaría, hacerla más accesible al público. En esto, definitivamente, Loudon opta a favor de la vía ilustrada de la filosofía kantiana, aquella que busca ser popular, amena y útil a todo aquel que la lea, tal como el propio Kant señala que es la intención de esta obra, tanto en el prólogo como en los distintos cursos dedicados a la *Anthropologie*.

Ina Goy: *Kants Theorie der Biologie. Ein Kommentar. Eine Leseart. Eine historische Einordnung.* Berlin, Walter de Gruyter, 2017, 420 pp. ISBN: 978-3-11-047110-6.

PAULA ÓRDENES¹

Kants Theorie der Biologie (KTB) contiene tres partes. La primera parte es un comentario riguroso de distintas obras de Kant, a partir de las cuales la autora establece la existencia de una teoría de la biología en sus escritos, aun cuando entonces la biología no era una ciencia independiente como lo es actualmente. La segunda parte representa una interpretación sobre el significado de la teoría de la biología en Kant en vista del proyecto crítico. La tercera parte busca enmarcar histórica y conceptualmente la teoría kantiana de la biología. El libro de Ina Goy tiene el gran mérito de ser un aporte inédito hasta el momento (2017) sobre la sistematización de la teoría de la biología en la filosofía kantiana. Pero no solo eso, también muestra una vía explicativa para el problema de la teleología inmanente a la filosofía de Kant y de la inexplicabilidad mecánica de la fuerza constituyente en los seres organizados. A continuación, resumo las tres partes del libro.

El primer capítulo de la primera parte contiene un resumen bibliocronológico hasta 1790 de los escritos kantianos relevantes para la génesis de su teoría de la biología. En el primer escrito, la *Theorie des Himmels* (1755) muestra Goy una idea que persiste hasta el final del desarrollo filosófico de Kant, a saber, que los seres organizados no se dejan caracterizar solo por las fuerzas mecánicas. En el segundo escrito, el *Beweisgrund Essay* (1763), Kant discute el argumento ontológico y el físico-teológico en el marco de las pruebas de la existencia de Dios. En aquel entonces creía Kant en la prueba del argumento ontológico por sobre la del físico-teológico; este último lo mejora, estableciendo que Dios no es solo el fundamento de la existencia de las cosas, sino de su posibilidad. Y esto no solamente por el orden y la belleza en la naturaleza, sino por los rasgos

¹ Universität Heidelberg, Chile. Contacto: p.ordenes.azua@gmail.com.

[*Züge*] casuales (naturaleza orgánica) y necesarios (naturaleza mecánica) de esta. Posteriormente, considera los tres *Schriften über Menschenrassen* (1775, 1785, 1788) y muestra cómo Kant se ocupa del problema del surgimiento de seres orgánicos, concretamente, de la creación de las diferentes razas humanas, desarrollando una teoría sobre el material hereditario y utilizando conceptos como germen [*Keim*] y disposición [*Anlage*]. Los otros textos que considera son las *Rezensionen von Herders "Ideen"*, los *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* y los textos sobre teleología. Entre estos últimos contempla la introducción de la doctrina de fines en las "Dialécticas" de la *primera* (1781-1787) y *segunda Crítica* (1788); *Teleologische Prinzipien* (1788) y la *tercera Crítica* (1790). Con esta última realiza un minucioso trabajo exegético, difícil de encontrar en cualquier otro escrito que se haya dedicado a este tema.

En el segundo capítulo de la primera parte del libro, Goy dedica 160 páginas exclusivamente al análisis de los extractos relevantes para la teoría de la biología en Kant presentes en la *Crítica de la facultad de juzgar*. Resume y comenta cada párrafo de los nueve apartados de la "Segunda Introducción" y cada párrafo de los párrafos de la "Analítica" (§§61-68), de la "Dialéctica" (§§69-78) y de la "Doctrina del Método" (§§79-91) de la *Crítica de la facultad de juzgar teleológica*. Estas páginas resultan de vital importancia para, por un lado, compartir los interrogantes que surgen al/la lector/a atento/a del texto kantiano y, por otro lado, para discernir sobre las opciones de lectura que la autora ofrece en ocasión de dichos interrogantes. Prosiguiendo, mostraré un par de temas relevantes que la autora trata.

Uno de los aspectos más importantes a considerar, en términos sistemáticos, es cuando Kant señala en qué consiste el tránsito [*Übergang*] entre lo sensible y lo suprasensible, al final de la "Segunda Introducción" de la *Crítica de la facultad de juzgar*. Según el análisis de Goy a partir del noveno apartado (exactamente: KU, AA 05: 195.20-28) sucede el tránsito de lo suprasensible (concepto de libertad) a lo sensible (conceptos de naturaleza) por medio del pensamiento de una causalidad (Goy 2017: 55). Y este pensamiento tiene dos modos de ser entendido: o bien ambos tipos de causalidad, por libertad y por naturaleza, ejecutan inmediatamente [*unmittelbar*] un efecto [*Wirkung*] en el mundo sensible, o bien la causalidad por libertad afecta a la causalidad natural y esta por medio de aquella influye mediatamente [*mittelbar*] al efecto. Según Goy, Kant argumenta en la

Crítica de la razón pura a favor de la primera lectura, mientras en la *Crítica de la facultad de juzgar* a favor de la segunda, puesto que en esta Kant enfatiza que lo suprasensible (causalidad por libertad) determina la causalidad de las cosas naturales para un efecto en virtud de sus propias leyes, las que armonizan con la causalidad por libertad (Goy 2017: 56). Este punto tendrá un desarrollo (implícito) a lo largo de su texto.

Otro de los pasajes controversiales, y según la autora el más importante de la “Analítica” (Goy 2017: 75), es el §65. En este se establece que las cosas consideradas como fines naturales [*Naturzwecke*] son seres organizados. Dentro de las peculiaridades de los seres organizados, para ser calificados como fines naturales, se encuentra la fuerza formadora [*bildende Kraft*]. Como la autora bien señala, no existe univocidad interpretativa respecto al rol y significado de esta capacidad formadora en la teoría de los seres organizados en la filosofía kantiana. Por oposición a las fuerzas mecánicas se entiende como una fuerza que no solo moviliza, sino que se autogenera y autoorganiza. Un concepto central de la teoría, pero que no tiene más mención que en ese parágrafo (exactamente en KU, AA 05: 374. 21-26) según Goy. Quizá el punto más complejo de entender es el referente a la relación de esta fuerza interna de los seres organizados con la materia, tanto interna como externa a ellos. El ser organizado posee en sí una fuerza formadora que traspasa a la materia que no la posee y así se puede organizar esta (Goy 2017: 77). Esto no significa que la fuerza formadora crea la materia, sino solo que le otorga a la materia aquello que no posee, a saber, la forma organizadora. Tampoco significa que al ser una fuerza que se reproduce [*sich fortpflanzende Kraft*] haya que entenderla como una capacidad que sirve meramente a la reproducción de descendencia, sino como una capacidad de los seres organizados de reproducción de sí mismos, una fuerza que se extiende a otros y se autopreserva. Según Kant, esta fuerza no se deja esclarecer ni en analogía con alguna forma de causalidad conocida, ni en analogía con el arte en tanto producto artístico, ni tampoco bajo principios hilozoistas; sin embargo, como resalta Goy, se deja entender en virtud de una analogía (lejana) con la causalidad final de la razón práctica (2017: 80). Sobre este punto, critica interpretaciones como la de McLaughlin (1989: 36), que niega una relación de *Telos* con la facultad práctica moral y considera esta relación más bien como aquella que posee un artesano [*Handwerker*] con su producto, tratándose de fines técnico-prácticos y no de moral-prácticos. A mi parecer, tiene McLaughlin razón al

no encasillar en este nivel de la discusión (pues, avanzada la argumentación kantiana el vínculo de los fines naturales con los fines morales resulta ineludible) esta relación natural en márgenes de lo moral; no obstante, Goy también tiene razón al criticar esta posición, pues Kant expresamente niega una analogía con el arte para explicar la relación de la fuerza formadora con su producto natural. Zumbach (1984) radicalizaría el vínculo moral y entiende esta relación en el marco de la causalidad por libertad. Goy apela a que la libertad es una de las causalidades conocidas; por consiguiente, no puede entenderse bajo esta. Förster (2008) señalaría que Kant, en la “Analítica”, con la idea de la fuerza formadora piensa en aquello que desarrolla en la “Dialéctica” (§76 y §77), es decir, que en la capacidad humana de proponerse fines se infiere desde lo universal a lo particular, así en la fuerza formadora la idea del todo (lo universal) es la condición causal que configura las partes (lo particular) del organismo. Goy replica que hay que precisar esta capacidad humana, pues en Kant hay tres formas en que se da la capacidad propositiva: técnica, pragmática y moral. La filósofa rechaza que se pueda tratar de una analogía con la técnica, pero sí le resulta considerable la analogía con la capacidad propositiva práctica pragmática y moral (Goy 2017: 81).

Otra de las discusiones importantes aparece en la “Dialéctica” respecto a la antinomia o pseudo-antinomia de la facultad de juzgar teleológica. La autora sostiene la tesis de que no hay una antinomia propiamente tal, pues resulta compatible pensar la unidad de las múltiples características naturales, empíricas y casuales de los seres organizados bajo el mecanismo y finalismo físico. Según Goy, “la idea de Kant es que ambos tipos de leyes naturales son originalmente una en un entendimiento creador divino” (2017: 90). En la segunda parte de su libro reelabora las leyes en oposición. Sobre la antinomia, su estatus, su solución y el rol del entendimiento intuitivo hay un debate gigantesco que amerita otra ocasión para ser comentado.

El análisis de Goy de la “Doctrina del método” muestra la importancia de esta no solo para la comprensión del papel de la facultad de juzgar reflexionante en la teoría de los seres organizados, sino la relevancia de esta para la comprensión holista (unidad de la naturaleza con la libertad) del proyecto filosófico kantiano, pasando por las pruebas físico-teológicas y morales de la existencia de Dios a los tres conceptos críticos de libertad

(Goy 2017: 138-184). Su trabajo exegético se resume en un énfasis no secular de unificación de los terrenos de la libertad y de la naturaleza.

En la segunda parte de su libro realiza un trabajo filosóficamente valioso, puesto que defiende una lectura sistemática de la teoría de los seres organizados en Kant, lectura que se respalda en la reconstrucción teórica no secular realizada en la primera parte del libro. Goy propone seis tesis para caracterizar a los seres organizados. Se diferencia de interpretaciones seculares de la teleología natural, donde o no se aprecia intencionalidad en la creación como Ginsborg (2014), o solo se considera la razón humana y no la perspectiva de una divina como Breitenbach (2009) y Van den Berg (2014) o donde no se considera al entendimiento intuitivo como infinito como lo hace McLaughlin (1990). También se diferencia de otras interpretaciones no seculares que o no muestran la unidad teórico-práctica de forma completa como Zuckert (2007) o confunden la físico-teología con la teleología física como McFarland (1970) o no ven la idea regulativa de Dios de forma causalmente creadora como Förster (2008) o no precisan la diferencia entre causalidad primaria (idea regulativa de Dios) y secundaria (leyes naturales y morales) como Guyer (2005) o que conllevan un carácter confesional (cristiano) Zammito (1992) que Kant deja indeterminado (Goy 2017: 188-192). Las primeras tres tesis para caracterizar a los seres organizados surgen desde la perspectiva de la facultad de juzgar humana y se traducen en las siguientes:

1. Estos “son máquinas, pues están sujetos a movimientos y cambios mecánicos, los cuales están sometidos a fuerzas y leyes mecánicas” (Goy 2017: 192).
2. Estos “son seres físico-teleológicos, cuyos movimientos y cambios mecánicos se dirigen en virtud del cumplimiento de fines naturales. Las fuerzas mecánicas y las leyes del movimiento y cambio son medios para fines naturales. Ellas pueden ser subordinadas a fuerzas y leyes físico-teleológicas, y encuentran en los fines naturales una unidad superior a ellos” (Goy 2017: 214-215).
3. Estos “no son solo fines naturales y como tales fines (finales) relativos en sí mismos, sino que ellos sirven en relaciones externas como medios para la realización de un reino moral de fines en tanto absoluto o fin final. Fuerzas

y leyes físico-teleológicas pueden ser subordinadas a fuerzas y leyes moral-teleológicas. Diversos fines naturales encuentran una unidad superior a ellos en fines morales” (Goy 2017: 234).

Con estas tres tesis se ofrecen tres perspectivas humanas a la hora de juzgar a los seres organizados: la perspectiva mecánica (1ª tesis), la físico-teleológica (2ª tesis) y la moral-teleológica (3ª tesis). Goy recalca que estas tres perspectivas diferentes brindan un escenario difuso en el momento de buscar la unidad y compatibilidad entre ellas, no obstante, esto posibilita una nueva dimensión a considerar: que “los seres organizados permiten a los humanos creer en una idea regulativa de Dios y de su creación, debido a que solo una conciencia no humana puede en sentido estricto representarse la unidad de los órdenes de las cosas” (Goy 2017: 250). Según Goy, los seres organizados nos permiten a partir de argumentos teóricos y prácticos, creer en un Dios teóricamente inteligente y prácticamente sabio, el cual representa la unidad de los órdenes físico-teleológicos y moral-teleológicos. Las últimas tres tesis se establecen a partir de esta omnisciente, omnipotente y unitaria idea regulativa de Dios. Debido a su extensión, no las traduciré en su totalidad como las primeras tres tesis, sino que las resumiré de la siguiente manera:

4. Gracias a esta idea es representable en la conciencia humana la unidad y compatibilidad de las fuerzas y leyes mecánicas con las físico-teleológicas en el enjuiciamiento de los seres organizados, pues estas no serían una dualidad, sino una unidad en la conciencia divina. Esta unidad originaria impide un conflicto de ambas tanto en la conciencia humana como en la naturaleza (Goy 2017: 251).

5. Gracias a esta idea es representable en la conciencia humana la unidad y compatibilidad de las fuerzas y leyes físico-teleológicas con las moral-teleológicas en el enjuiciamiento de los seres organizados, pues estas no serían una dualidad sino una unidad en la conciencia divina y sirven a Dios de fundamento en su creación. Esta unidad originaria impide un posible conflicto de ambas tanto en la conciencia humana como en el mundo (Goy 2017: 269).

6. No son dos ideas regulativas de Dios, sino una. La existencia completamente dotada de fines de los seres organizados en el marco de una creación que también lo es, permite al humano creer en una y solo una idea regulativa de Dios. “Representar unidad bajo las diversas leyes y producir su compatibilidad en la conciencia humana y en el mundo accesible para el humano son, de acuerdo con Kant, distintas tareas de una y la misma conciencia divina” (Goy 2017: 278).

Finalmente, enfatiza la autora que esta idea de Dios solamente posee un carácter regulativo y no dogmático, pues Kant, como es sabido, no considera a Dios como un objeto cognoscible de la experiencia. Sin embargo, permanece abierta la cuestión de si esta idea se trata tan solo de un producto de la razón humana o si el propósito de Kant es mucho más teológico de lo que su teoría podría sostener. No obstante, Goy afirma que Dios, aun cuando es incognoscible, resulta fundamental en la filosofía de Kant, pues garantiza la unidad de la filosofía y a partir de él debe ser pensada la totalidad de la teoría de la biología kantiana como su posicionamiento en la Crítica de la facultad de juzgar: “Dios como la incondicionada causa final y la unidad de todas las cosas” (Goy 2017: 284).

La tercera parte del libro trata de enmarcar históricamente la teoría de la biología de Kant dentro de la discusión científica de los siglos XVII y XVIII entre las doctrinas preformista y epigenética. Para ello, la autora caracteriza estas teorías y las clasifica, basándose en la literatura científica de la época. La teoría preformista la caracteriza como “a la generación y desarrollo de seres vivos orgánicos yace un germen [embrión] ya preformado, el cual ya posee el organismo completamente formado en miniatura” (Goy 2017: 288). El preformismo es clasificado en ovista y animalculista: el primero considera que el ser orgánico preformado como embrión ya se encuentra diseñado en el óvulo; el segundo, que el ser orgánico preformado como embrión es idéntico al espermatozoide y el organismo femenino solo se encuentra a disposición como base alimentaria para el crecimiento del embrión. La teoría epigenética no tiene a la base del desarrollo de un ser vivo ni un embrión ni semilla ni fémica ni masculina, sino una materia homogénea y no estructurada, a partir de la cual espontáneamente se generan nuevas construcciones. El epigenetismo es clasificado como mecanicista y vitalista. Los primeros explican la

generación de los seres orgánicos a partir de fuerzas mecánicas de atracción y repulsión de la materia. Los segundos la explican a partir de una fuerza esencial [*wesentliche Kraft*] (Goy 2017: 336) o un esfuerzo formador [*Bildungstrieb*] (Goy 2017: 336).

En las últimas 40 páginas de su libro, Goy realiza nuevamente un trabajo exegético, mencionando a su vez la falta de acuerdo en la literatura secundaria sobre Kant en este punto, respecto a cuáles son las características de estas teorías rastreables en los escritos kantianos, teniendo en cuenta tanto textos publicados como notas, reflexiones y apuntes de clases. El resultado de su análisis es que Kant, sin que él haya asumido tal posición, apoya ambas teorías. Goy advierte, por un lado, que la argumentación kantiana tiene un carácter preformista crítico, respecto al teorema preformista de un Dios diseñador, y que la idea regulativa de una creación divina se encuentra estrechamente conectada al otro teorema preformista de gérmenes y disposiciones (Goy 2017: 369). Por otro lado, que Kant en la tercera crítica apoya una tesis epigenética del tipo vitalista, en tanto “Kant describe una fuerza formadora y leyes físico-teleológicas, las cuales producen la conformidad a fin de la materia” de manera espontánea y productiva (Goy 2017: 384). Sin embargo, y con esta idea finaliza su obra, Kant es solo adherente de un epigenetismo vitalista débil, porque “fuerzas formadoras y leyes físico-teleológicas permanecen dependientes de la creación divina y están dirigidas a Dios como último fin” (Goy 2017: 385).

El libro de Ina Goy es, sin duda, un gran aporte al estudio sistemático de la filosofía de Kant. A lo largo de sus páginas se puede evaluar una comprensión y apropiación segura de sus ideas para ordenarlas en torno a la teoría de la biología. Absolutamente recomendable tanto para quienes se interesen en el proyecto crítico en su totalidad, como para quienes buscan respuestas a las interrogantes sobre los seres organizados en Kant y en su época. En la lectura, me pareció extrañar una respuesta concreta al rol que exactamente juegan los seres organizados en la pregunta general de la tercera crítica sobre el tránsito [*Übergang*] entre lo sensible y lo suprasensible. La autora nos cuenta al comienzo, que este tránsito se realiza por medio de una causalidad, desde este punto de vista no me parece tan evidente la conexión con los seres organizados en tanto entes. Sin embargo, en tanto ocasión de reflexión teleológica y sumado al vínculo causal que la filósofa aprecia en la idea regulativa de Dios, se podría responder a esta

pregunta. No obstante, en la respuesta surge una nueva interrogante: ¿cómo debemos entender esta causalidad? Si Dios opera como mera idea regulativa, ¿es, entonces, una causalidad que solamente opera a nivel representacional? Afirmar esta pregunta nos mantendría en los límites ya establecidos en la *primera Crítica*, mas negarla, nos conduciría a un terreno complejo, con el peligro de perder el criticismo kantiano en un dogmatismo teológico. Peligro que, a mi parecer, la autora anticipa.

Bibliografía secundaria

BREITENBACH, A.: *Die Analogie von Vernunft und Natur. Ansatz zu einer Umweltphilosophie nach Kant*, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 2009.

FÖRSTER, E.: „Von der Eigentümlichkeit unseres Verstandes in Ansehung der Urteilskraft“ (§§74-8), en: HÖFFE, O. (Ed.): *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*, Berlín, Akademie-Verlag, 2008, 259-274.

GINSBORG, H.: “Oughts without Intentions”, en: Goy, I.; WATKINS, E. (Eds.): *Kant’s Theory of Biologie*, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 2014, 259-274.

GUYER, P.: *Kant’s System of Nature and Freedom*, Oxford: Oxford University Press, 2005.

MCFARLAND, J.: *Kant’s Concept of Teleology*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1970.

MCLAUGHLIN, P.: *Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft*, Bonn, Bouvier, 1989.

_____: *Kant’s Critique of Teleological and Biological Explanation: Antinomy and Teleology*, Lewiston u.a., Edwin Mellen Press, 1990.

VAN DEN BERG, H.: *Kant on Proper Science*, Dordrecht, Springer, 2014.

ZAMMITO, J.: *The Genesis of Kant’s Critique of Judgement*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 1992.

ZUCKERT, R.: *Kant on Beauty of Biology. An Interpretation of the ‘Critique of Judgment’*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

ZUMBACH, C.: *The Transcendent Science. Kant's Conception of Biological Methodology*, Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, 1984.



Eventos

Normas para autores

Normas para autores

La revista publica trabajos redactados en lengua castellana, alemana, inglesa y portuguesa y referidos a cualquiera de los ámbitos relativos a la filosofía kantiana o en los que la presencia de esta tenga una relevancia significativa. Las contribuciones deben ser originales y su extensión no podrá superar los 80.000 caracteres con espacios. Las reseñas no excederán los 16.000 caracteres con espacios.

1. Encabezado

El texto será precedido por título (Times New Roman, 14 puntos), un resumen (máx. 100 palabras, Times New Roman, 10 puntos) y hasta cinco palabras clave (Times New Roman, 10 puntos, separadas por comas), tanto en la lengua propia del artículo como en inglés (si la lengua empleada en el trabajo es el castellano) o en castellano (si el trabajo está redactado en inglés, alemán o portugués).

2. Estilo

2.1. Cuerpo de texto

Los textos serán redactados en Times New Roman, 12 puntos, interlineado múltiple 1,15, con espaciado posterior de 6 puntos, con párrafos justificados y sangrados (1,25 cm) en primera línea siempre que no se trate del párrafo que da comienzo a una sección.

2.2. Citas

Las referencias relativas a una cita textual aparecerán en cuerpo de texto, indicando entre paréntesis autor y año seguido de dos puntos y número de página, según el modelo:

...tal y como indica el naturalista inglés (Darwin 1871: 32)... / ...tal y como indica el naturalista inglés Darwin (1871: 32)... / “...todo apuntaba en esa dirección” (Autor1; Autor2; Autor3 2018: 15) / “...todo apuntaba en esa

dirección” (Autor1 et al. 2018: 15) / Autor et al. (2018) ha explicado que “...todo apuntaba en esa dirección” (15).

Ello no excluye que se abra una reflexión complementaria, si así se estima oportuno, en nota a pie de página, a 9 puntos, Times New Roman, justificado, interlineado sencillo. Cuando se indique que parte de la cita ha sido omitida se emplearán tres puntos entre corchetes [...]. Si la cita es en lengua distinta a la del artículo, se tratará de buscar su traducción en alguna edición en castellano y se añadirá entre corchetes la cita en la lengua original (en caso de que no se disponga de una traducción, el autor indicará que la misma ha sido elaborada por él mismo mediante la abreviatura a. trad., o bien en una nota a pie de página si todas las traducciones son propias); por ejemplo

“...todo apuntaba a dicha interpretación” [“...All leads us in that direction”] (Autor 2017: 18; 1995: 20) / “...todo apuntaba a dicha interpretación” (a. trad.) [“...All leads us in that direction”] (Autor 1995: 20)

Cuando las citas textuales superen los 4 renglones se colocarán aparte, a 10 puntos, en un párrafo justificado y sangrado en primera línea a 1,25 cm.

Citaciones kantianas

En el caso de obras de Kant, en cuerpo de texto y nota se aludirá a ellas empleando las abreviaturas establecidas por la Kant-Forschungsstelle de Maguncia. Las abreviaturas se hallan publicadas en su página web (<http://www.kant.uni-mainz.de/>), pestaña ‘Kant-Studien’, sección ‘Hinweise für Autoren’.

Ejemplo:

(*SF*, AA 07: 83)

(*KrV*, A158/B197)

2.3. Apartados

Los encabezados de los apartados y subapartados se indicarán mediante la siguiente numeración: 1, 1.1, 1.1.1... etc., sin cursiva ni negrita, a Times New

Roman, 12 puntos. La enumeración de listados empleará los indicativos i), ii), iii), etc. Cada apartado irá separado del anterior por un espacio en blanco.

2.4. Uso de las comillas, guiones, corchetes y cursiva

Comillas altas o inglesas (“ ”): para citas textuales, ej. “todo apuntaba en esa dirección”; para títulos de artículos, capítulos de libro, noticias, posts, entradas en una web, entradas en enciclopedia, título de ponencia..., ej. En el tercer capítulo “La verdad y la mentira” / Así lo demostró en su artículo “La recepción de los colores”.

Comillas simples (‘ ’): para añadir énfasis a una palabra o expresión, ej. Esa ‘verdad’ era muy relativa.

Corchetes ([]): para la traducción de palabras extranjeras, ej. Cuando Heidegger habla de *Stimmung* [estado de ánimo], está refiriéndose a...

Cursiva: reservada para palabras o expresiones en lengua distinta a la del manuscrito, así como para títulos de libro, revistas, periódicos, películas, páginas web, blogs, congresos..., ej. Así lo describe Kant en la *Crítica de la razón pura* / La noticia apareció en *El país* / La revista *Evolutionary Anthropology* se encargó de la publicación... / Como apunta la autora en su web *Ver para creer...*

2.5. Notas a pie

Los números indicativos de las notas a pie de página (que en ningún caso se colocarán al final del documento, sino al final de cada página) deben encontrarse después de los signos de puntuación.

2.6. Referencias bibliográficas

Las referencias bibliográficas completas aparecerán al final de la contribución, en un apartado *ad hoc* bajo el título *Bibliografía* o *Referencias*, según corresponda, por orden alfabético aplicado a los apellidos de los autores. En el caso de que varias publicaciones del mismo autor coincidan en el mismo año, se las distinguirá con letras (1999a, 1999b).

Citas de libros

MORENO, J.: *Los retos actuales del darwinismo. ¿Una teoría en crisis?*, Madrid, Síntesis, 2008.

DARWIN, C.: *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, Londres, John Murray, 1871, 1882 (2ª ed.).

_____: *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*, trad. Julián Aguirre, Madrid, EDAF, 2006.

Capítulos de libro

KINSBOURNE, M.: “Integrated field theory of consciousness”, en MARCEL, A.; BISIACH, E. (eds.): *Consciousness in Contemporary Science*, Oxford, Oxford University Press, 1988, 35-78.

ROS VELASCO, J.: “Introduction”, en: *Feminism. Past, Present, and Future Perspectives*, Nueva York, Nova, 2017, 1-16.

Artículos

TINBERGEN, N.: “On aims and methods of Ethology”, *Zeitschrift für Tierpsychologie* 20 (1963) 410-433.

MARTIN, S.: “Recepciones de la despersonalización”, *Retos* 12, 3 (2015) 103-115.

Recursos de internet

LEMONS RODRÍGUEZ, R.: “Conoce los beneficios del aburrimiento”, *La mente es maravillosa* (Web), 2015, <https://lamenteesmaravillosa.com/conoce-los-beneficios-del-aburrimiento/>.

CAMPOS DÍEZ, A.: “Cómo vencer al aburrimiento sin moverse del sofá”, *El país* (online), 2015, https://elpais.com/elpais/2015/02/19/buenavida/1424345312_592437.html.

FLORES, Y.: “Aburrido. ¿Qué hacer contra el aburrimiento?”, *El blog de Yes* (Blog), 2017, <http://www.elblogdeyes.com/aburrido-que-hacer-contra-el-aburrimiento/>.

ARCHILA, A.: “El aburrimiento”, *Youtube* (Clip de video), 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=ONXrkHpIFn4>.

3. Revisión

Cada autor revisará detenidamente que de su envío haya sido eliminado cualquier indicio que pudiera denotar su identidad. En el caso de que se aluda a publicaciones propias, se sustituirá todos los datos por la indicación [Datos eliminados para favorecer la anonimidad del envío]. Del mismo modo, se

cuidará de que el documento no contenga información sobre la autoría en sus propiedades informáticas.

4. Envío

Los trabajos deberán ser enviados a través de la plataforma virtual:

<https://ojs.uv.es/index.php/REK/>

Es aconsejable que los autores revisen los artículos publicados previamente para una mejor adaptación a las normas de estilo o que usen la plantilla disponible en la web de la revista.

Instructions for contributors

The journal publishes papers in Spanish, German, English, and Portuguese, dealing with Kantian philosophy or with issues raised in it. Contributions must be original and should not exceed 25 pages (80,000 characters with spaces). Reviews should not exceed 5 pages (16,000 characters with spaces).

1. Heading

The text will be headed by title (Times New Roman, 14 points), abstract (max. 100 words, Times New Roman, 10 points) and keywords (max. 5, Times New Roman, 10 points, separated by commas) in both the language in which the work is written and English (if written in Spanish) or Spanish (if written in English, German, or Portuguese).

2. Style

2.1. Body text

The text will be written in Times New Roman, 12 points, multiple spacing 1,15, line spacing after 6 points, justified paragraphs, first line intended (1,25 cm), as long as it is not the paragraph with which the section starts.

2.2. Quotes

The textual quotes will appear in the text self, by referring to author and year followed by colon and page number. For example:

...so as pointed out by the British naturalist (Darwin 1871: 32)... / ...as so pointed by the British naturalist Darwin (1871: 32) / “...all leads us to that direction” (Autor1; Autor2; Autor3 2018: 15) / “... all leads us to that direction” (Autor1 et al. 2018: 15) / Autor et al. (2018) explained that “all leads us to that direction” (15).

If considered suitable, a further discussion in a footnote is not excluded (9 points, Times New Roman, justified, simple space). To indicate that a part of the quoted text has been omitted three points will be used in brackets [...]. If the quote is in a different language, the author should look for a translation, adding the original quote in brackets. If no translation is available, the author will indicate that it has been drawn up by himself by the abbreviation a. trans. or in a footnote if all translations have been made by the author.

“...All leads us in that direction” [“...todo apuntaba a dicha interpretación”] (Autor 2017: 18; 1995: 20) / “...All leads us in that direction” (a. trans.) [“...todo apuntaba a dicha interpretación”] (Autor 1995: 20)

When quotations exceed 4 lines will be placed apart, 10 points, in a justified paragraph and 1,25 cm.

Kantian quotes

The citation of Kantian texts will employ the abbreviations established by the Kant-Forschungsstelle Mainz (see website <http://www.kant.uni-mainz.de/>, ‘Kant-Studien’, section ‘Hinweise für Autoren’).

Example:

(*SF*, AA 07: 83)

(*KrV*, A158/B197)

2.3. Sub-headings

The headings of the sections and subsections shall be indicated by the following numbers: 1, 1.1, 1.1.1., etc., without italics nor bold, Times New Roman, 12 points. To enumerate the elements of a list: i), ii), iii), etc. Each sub-heading will be separated from the previous by a space.

2.4. Quotation marks and italics

Inverted commas (“ ”): literary quotes, e.g. “all leads us in that direction”; titles of papers, book chapters, news, posts, communications... e.g. In the third chapter “The truth and the lie” / That was pointed in his paper “Color perception”.

Single quotes (‘ ’): to add emphasis to a word or expression, e.g. This ‘truth’ is relative.

Brackets ([]): to translate words in other language, e.g. Heidegger is talking about the *Stimmung* [mood]...

Italics: to foreign words and titles of books, journals, diaries, movies, websites, blogs, conferences... e.g. This is what Kant says in his *Critique of pure reason* / The piece of news published in the *New York Times*... / The journal *Evolutionary Anthropology* published... / As the author point in her web *Looking for knowledge*...

2.5. Footnotes

The indicative numbers for footnotes (which in any case will be placed at the end of the document, but at the end of each page) must meet after punctuation.

2.6. References or Bibliography

The complete references will be indicated (in alphabetic order of the name of the authors) at the end of the contribution, in a section entitled *Bibliography* or *References*. Should different publications of an author be edited in the same year, they will appear with subscript characters (1999a, 1999b).

Books

MORENO, J.: *Los retos actuales del darwinismo. ¿Una teoría en crisis?*, Madrid, Síntesis, 2008.

DARWIN, C.: *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, London, John Murray, 1871, 1882 (2ª ed.).

_____: *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*, trans. Julián Aguirre, Madrid, EDAF, 2006.

Book chapter

KINSBOURNE, M.: “Integrated field theory of consciousness”, in MARCEL, A.; BISIACH, E. (eds.): *Consciousness in Contemporary Science*, Oxford, Oxford University Press, 1988, 35-78.

ROS VELASCO, J.: “Introduction”, in: *Feminism. Past, Present, and Future Perspectives*, New York, Nova, 2017, 1-16.

Papers

TINBERGEN, N.: “On aims and methods of Ethology”, *Zeitschrift für Tierpsychologie* 20 (1963) 410-433.

MARTIN, S.: “Recepciones de la despersonalización”, *Retos* 12, 3 (2015) 103-115.

Internet resources

LEMONS RODRÍGUEZ, R.: “Conoce los beneficios del aburrimiento”, *La mente es maravillosa* (Web), 2015, <https://lamenteesmaravillosa.com/conoce-los-beneficios-del-aburrimiento/>.

CAMPOS DÍEZ, A.: “Cómo vencer al aburrimiento sin moverse del sofá”, *El país* (online), 2015, https://elpais.com/elpais/2015/02/19/buenavida/1424345312_592437.html.

FLORES, Y.: “Aburrido. ¿Qué hacer contra el aburrimiento?”, *El blog de Yes* (Blog), 2017, <http://www.elblogdeyes.com/aburrido-que-hacer-contra-el-aburrimiento/>.

ARCHILA, A.: “El aburrimiento”, *Youtube* (Videoclip), 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=ONXrkHpIFn4>.

3. Revision

Each author will make sure that all indication of identity has been removed. In case of quotation of the author’s own publications, the reference will be

replaced by the sentence “[Reference removed to guarantee anonymous review]”. The author will take care that the file does not include personal information within its digital properties.

4. Sending

Contributions should be uploaded to:

<https://ojs.uv.es/index.php/REK/>

It is advisable that the authors review the previously published articles or use the provided template to better adaptation to the style rules.