

## Otra vuelta de tuerca a la actualidad de Kant

SERGIO SEVILLA<sup>1</sup>

### Resumen

El trabajo ofrece una respuesta a los comentarios realizados a *Kant después del neokantismo. Lecturas desde el siglo XX* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2020). La respuesta se divide en tres secciones en las que, respectivamente, se entabla un diálogo con los tres trabajos publicados previamente en esta sección.

**Palabras clave:** Kant, neokantismo, criticismo, historia de la filosofía, filosofía contemporánea.

### Another turn of the screw in Kant's contemporary relevance

### Abstract

The work offers a response to the comments on *Kant después del neokantismo. Lecturas desde el siglo XX* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2020). The response is divided into three sections in which, respectively, a dialogue is established with the three works previously published in this section.

**Keywords:** Kant, neo-Kantianism, criticism, history of philosophy, contemporary philosophy.

Los acertados análisis de *Kant después del neokantismo*<sup>2</sup> que realizan los tres especialistas que escriben este *dossier*, los profesores César Ortega, Ricardo Teruel y David Hereza, suscitan, como es lógico, temas de reflexión y aportaciones que enriquecen los trabajos que comentan. De ahí la

---

<sup>1</sup> Universitat de València. Contacto: [Sergio.sevilla@uv.es](mailto:Sergio.sevilla@uv.es).

<sup>2</sup> Varios autores, Sergio Sevilla y Jesús Conill (eds.), *Kant después del neokantismo. Lecturas desde el siglo XX*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2020, 287 pp. Cuando aparece en el interior del texto la referencia a una página ha de entenderse referida a este libro.

conveniencia de iniciar un diálogo explicitando algunas razones que subyacen a la elección de perspectiva realizada por el libro que comentamos. El énfasis puesto sobre la sucesión de rupturas con las interpretaciones neokantianas, en tanto que abiertas a un giro de pensamiento que capte la novedad epocal, guardan relación con las sociedades europeas que surgen tras la gran guerra de 1914-1918. El cambio de perspectiva incluye las críticas al kantismo por parte de Nietzsche, especialmente en los casos de Heidegger, Adorno y Foucault. Las diferencias vienen marcadas por la posición ante algunos temas clave como la vigencia —o no— de la ilustración, el modo de entender la relación entre la filosofía y el conocimiento científico, el estatuto que en cada caso adquiere la práctica de la interpretación, o la relación entre la filosofía de la historia, la tesis del progreso y la filosofía de la política. Será necesario apelar a este elenco de perplejidades y posicionamientos en el diálogo con los profesores Hereza, Ortega y Teruel. Desde estas coordenadas puedo ahora referirme a alguna de las cuestiones suscitadas por los artículos recogidos en este *dossier*.

## I

La contribución de David Hereza ve en el libro dos claves de interpretación, siendo la primera la lucha contra la concepción sustancialista del ser humano y, la segunda, “la insospechada fuerza del libro de Heidegger” *Kant y el problema de la metafísica*. No puedo estar más de acuerdo con él, y añadiría que se trata de dos claves fuertemente relacionadas entre sí. Lo que D. Hereza llama “la fuerza del libro de Heidegger” posiblemente está presente, a veces sin mencionarlo, o incluso solo como referente polémico, en el análisis de las recepciones postkantianas. Lo está en el Foucault que teoriza sobre las ciencias humanas y el tema de la correlación entre la “muerte de Dios” y la “muerte del hombre” como alternativas a la deconstrucción del sujeto moderno; como también resulta probable que la propuesta de la “repetición” por Deleuze como alternativa al pensamiento dialéctico no sea del todo ajena a la voluntad de, coincidiendo en la crítica, marcar un camino alternativo al *pensar* heideggeriano. En ese sentido, la conexión que Leyte señala del libro sobre Kant con la *repetición* de la *Crítica de la razón pura* viene a estar de acuerdo con una sorprendente valoración de García Bacca que considera *Kant*

y el problema de la metafísica como la verdadera “bomba filosófica” de *Ser y tiempo* (García Bacca, 2000, p. 124).<sup>3</sup>

Dentro del marco de mi aceptación de sus “claves de lectura”, creo que ha de matizarse su modo de entender la crítica al sustancialismo del sujeto. Primero, teniendo en cuenta que el sujeto trascendental kantiano ya es el resultado de una crítica a la *sustancia pensante* cartesiana. Después, tomando con mucha cautela el supuesto de que la reconducción de la temática de las críticas a la pregunta por el “ser humano” (*Was ist der Mensch?*) se ha de interpretar incluyendo en ella nociones tales como “conciencia”, “mente”, “sujeto”, “hombre”, “existencia humana”. Ha de tenerse en cuenta que la noción *Dasein* queda situada más allá de todo planteamiento antropológico que sí incluiría a las otras cuatro nociones. A lo cual hay que añadir la posición deliberada y compartida de colocar la filosofía en un nuevo modo de pensar que ha dejado atrás, junto a la voluntad de sistema, la ilusión de basar la filosofía en un “fundamento”.

El otro tema que me gustaría discutir con David Herencia es su aceptación aporética de “la concepción hermenéutica de la racionalidad”. El tema de debate es una matización de ambas nociones, *teoría de la razón y hermenéutica*. Pienso que la convergencia, que el trabajo de Smilg propone, siguiendo el programa de Apel, habría de precisar si entiende “hermenéutica”, como propuso Dilthey, como un método, alternativo al de Newton, propio de la razón histórica, o bien tiene en cuenta el sentido que adquiere en *Verdad y método* como una teoría de la comprensión de alcance universal —pienso ahora en la tesis de Gadamer: “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”— a la vez que deja de lado cualquier vinculación entre pensar metódico y verdad. En el segundo caso, que es el más próximo al espacio teórico de Heidegger, creo que hay que elegir entre el planteamiento hermenéutico y el procedimiento de la deducción metafísica y trascendental. Hereza, que ha sido justamente contundente al sostener para la teoría de la razón la perspectiva del *quid iuris?* contra ciertas formas del naturalismo, pasa por alto su pertinencia cuando la hermenéutica renuncia al tribunal de la razón.

---

<sup>3</sup> García Bacca justifica su afirmación en estos términos: “el choque no me lo dio *Sein und Zeit*, a pesar de que el planteamiento inicial mismo de tal obra es de estilo metafísico clásico, Aristóteles. La metafísica, dice Heidegger en *Kant und das Problem der Metaphysik* no es una teoría; es un acontecimiento (*Geschehen*), toda una irrupción (*Einbruch*) que en *Ser* hace ese ente concreto que es el hombre”.

En otro orden de cosas, no niego relevancia a sus reproches de lagunas bibliográficas, analítica o germana, pero quiero precisar que si algunos de los trabajos aparecen con bibliografía y otros sin ella, a opción de cada autor, es porque lo que el libro pretende es desarrollar la conveniencia y la posibilidad de apoyar nuevos modos de recibir a Kant y su legado que se sitúan voluntariamente en los inicios de un pensamiento actual que sabe no poder prolongarlo de un modo solo erudito y académico. Esa es la razón por la que hemos priorizado la exploración de opciones nuevas.

Una mención especial, aunque breve, merece la lectura que hace Hereza del “artículo” del profesor F. Montero porque requiere ciertas observaciones que lo contextualicen. Pongo entre comillas la palabra “artículo” porque no fue escrito como tal, sino como parte de un informe académico sobre su investigación sobre Kant que culminó en su libro sobre la Idea de mente (Montero, 1989). Tiene razón Hereza al señalar que “el artículo de Montero quiere ir con Kant más allá de Kant”, pero hay que añadir que no pensaba ese “más allá” en concordancia particular con Heidegger, sino como una contribución a explorar otros desarrollos posibles desde el interior de una *fenomenología lingüística* más próxima al último Husserl y a Merleau-Ponty.

## II

Por su lado, el artículo de Cesar Ortega-Esquembre comienza su recorrido con unas interesantes reflexiones acerca del valor epistemológico de la historia efectual de los clásicos, con especial atención a la de Kant, usando como metáfora la expresión “maestros antiguos”, procedente de la novela de Thomas Bernhard de la que parece asumir la tesis: “por muchos que sean los grandes ingenios y los maestros antiguos, no sustituyen a nadie; al final nos dejan solos”. Con ello evita acertadamente vincular la interlocución con los clásicos a la lectura que de ella realiza la hermenéutica en términos de una “fusión de horizontes”.

Hay que explicitar, por ello, que el “después del neokantismo” del título piensa la relación de los filósofos contemporáneos con Kant y no debe ayudar a confundir la pluralidad de formatos teóricos que diferencian la “repetición” heideggeriana, de la destrascendentalización foucaultiana de las condiciones de posibilidad del saber, o de la crítica de las ideologías como

*modus operandi* de gran parte de la teoría crítica, o de la lectura de Kant desde un “giro lingüístico” propuesto por Apel y por Habermas, por señalar rápidamente modos de apropiación muy lejanos entre sí. Tanta importancia adquieren esas alternativas que Ortega-Esquembre dedica una tercera parte de su trabajo a presentar la posible apropiación por R. Forst, a llevar a la filosofía política del siglo XXI el giro lingüístico iniciado en la ética de Habermas, actualizando la noción kantiana de “autonomía” como un “derecho a la justificación” destrascendentalizado.

Su diálogo con el libro de que nos ocupamos atiende la totalidad de sus contribuciones agrupándolas por bloques de autores, que no me es posible atender en su totalidad, sino solo siguiendo algunos de los problemas que suscita. Su reflexión elige la dimensión política de la atención de Arendt a Kant, y ve en ella una modalidad de la filosofía crítica basada en el carácter central de la idea de libertad y en el “uso público de la razón”. Al hacerlo, muestra una posibilidad de reflexión para la filosofía política de una autora que no se vincula con el idealismo trascendental ni tampoco parece recurrir a las perspectivas fenomenológicas propias de sus maestros más cercanos, y pone el acento personal de su contribución en su diálogo inacabado con una racionalidad de la *capacidad de juzgar*, abriendo así una vía a la crítica merecedora de seguimiento posterior que este libro no ha podido más que apuntar.

En ese lugar situado más allá de la confianza kantiana en el carácter científico definitivo de la geometría, el álgebra o la física del siglo XVIII, sin disolver el vínculo clásico entre la filosofía y una teoría de la verdad que le permita ser crítica, parecen dominantes dos planteamientos. Por un lado, esa estrategia de lograr una teoría de la razón desde la *Crítica de la facultad de juzgar*, camino propuesto por Arendt, y la que usa Adorno explorando las conexiones entre saber conceptual y arte, en un desarrollo crítico del espíritu absoluto hegeliano. Cabe debatir si son alternativas teóricas también abiertas, como la de Forst, a una recepción actual de Kant.

Otra es la situación histórica y política de quienes ejercieron la teoría crítica en la República Federal Alemana posterior a 1945, necesitados de considerar la democracia “occidental” como nuevo marco de referencia. Dada la situación política y social de la posguerra, la generación de Apel y Habermas difícilmente podía tomar la *Dialéctica de la Ilustración* de 1944 como punto de partida para su propio “nuevo comienzo”, que ha de responder

a la exigencia de democratizar la sociedad alemana. Desde ese punto de vista se entiende mejor el papel modélico que adquiere el pensamiento de Kant, la aproximación de Apel a Pierce, y a la teoría de los actos de habla de Austin y Searle para el “giro lingüístico” que la teoría crítica lleva a cabo en la obra de Habermas. Pienso que la reunión de los trabajos sobre Adorno, Apel y Habermas, que realiza Ortega-Esquembre, se deja entender mejor teniendo en cuenta esa voluntad de captación del propio momento histórico que caracteriza a la Teoría Crítica, especialmente la que lleva a Adorno a pensar lo actual como una *meditación sobre la metafísica después de Auschwitz*.

No puedo acabar mi diálogo con el texto de Ortega-Esquembre sin explicitar los aspectos del kantismo de Fernando Montero que añaden el contexto necesario para entender su inclusión en este colectivo. Brevemente dicho, pienso que las dos tesis que ve en el texto de Montero apuntan acertadamente al papel de la subjetividad husserliana en la descripción fenomenológica, y a la forma de re-formularla sin incurrir en sustancialismo ni en solipsismo. Ha de aclararse, sin embargo, que mediante la fenomenología lingüística que propuso, y ejerció en su propio pensamiento, Fernando Montero salía al paso de las limitaciones propias de la tesis husserliana sobre la experiencia como aparición inmanente a la conciencia, y se alejaba del solipsismo tomando al lenguaje como hilo conductor. A la vez, no obstante, y frente a la contraposición habitual entre la lectura de Descartes que propone *Ser y tiempo* (§19, §20 y §21) y el neocartesianismo de las *Meditaciones cartesianas*, Montero propone una concepción de la experiencia en que el diálogo con el “realismo empírico” de Kant proporciona una nueva posibilidad de pensar la crítica del objetivismo, sin prescindir de la teoría de la verdad propia del conocimiento de los fenómenos, ni renunciar a un sujeto de la intencionalidad. La *idea de mente*, concebida como “identidad oculta”, colocaría a Kant en el comienzo de las actitudes filosóficas contemporáneas que abandonan la voluntad de fundamento y su construcción de la filosofía como sistema, manteniendo a la vez los criterios propios de una concepción ilustrada de la racionalidad. Citando las palabras de F. Montero (1995, p. 37): la problematicidad que así se introduce en la “arquitectónica” de la razón decide que desconozcamos el *fundamento* del sistema de categorías o de funciones *a priori* que en ella opera.

Desde esa sombra sobre la lógica trascendental Montero quiso llevar a cabo un “giro lingüístico” en la fenomenología que tenía muy en cuenta las

indicaciones y desarrollos del último Merleau-Ponty, de la obra póstuma inacabada *Lo visible y lo invisible* que, a su vez, se situaba en una concepción del lenguaje alejada de la que sostuvo Heidegger. En la medida que pudiera verse en esa operación teórica las coordenadas de un “más allá de Kant” no reductible a los otros de que este libro se ocupa, quedaría justificado el rescate póstumo de su texto.

### III

La reflexión sobre una presencia de Kant que lleva a cabo Ricardo Teruel es de un alcance y una profundidad conceptual muy notables. Dialoga especialmente sobre Foucault y Arendt en términos tales que podemos debatir tanto como llegar a acuerdos y, como Adorno quería, con un sentido de lo actual en filosofía como una tarea de construcción conceptual abierta a la experiencia y al posible error y, por tanto, presta a renunciar a la frecuente conversión de la arquitectónica en corsé del que hay que liberarse. No voy, por tanto, a debatir con sus críticas. Suscita, sin embargo, prolongaciones posibles de nuestra temática a los que vale la pena prestar la debida atención.

El cuestionamiento del estatuto de la “crítica” es el primer objetivo de su trabajo, y coincido con él que tal vez sea el problema que persiste, tras hacerse inviable la lógica trascendental. Sus consideraciones sobre el modo en que Foucault la teoriza ponen el énfasis en la laicización del poder, en su fórmula de “el arte de no ser gobernado de esa forma y a ese precio” (Foucault, 2017, p. 8),<sup>4</sup> y en la función de la moderna sociedad civil en la formación de la actitud crítica. El terreno de la crítica actual sustituye la lógica trascendental por el estudio histórico de las prácticas, y el interés por Kant se desplaza del proceder de las *Críticas* al modo de concebir el significado de la “Ilustración”. La desaparición del carácter normativo de una razón convertida en tribunal recupera su carácter problemático. R. Teruel afirma, distanciándose de la lectura de Foucault por M. Morey, que “la crítica tiene a la base como un imperativo ético-político general que la emparenta con la virtud: la actitud crítica aparece como virtud en general”, con lo que parece introducir de nuevo la dimensión normativa de la filosofía.

---

<sup>4</sup> El libro reúne diferentes artículos, de los cuales el citado lleva por título “¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)”.

Quizá aquí le condiciona su empatía con las éticas dialógicas de la intersubjetividad que, con cierta frecuencia, se ejercen en lo concreto como crítica moral, o de intención moralizante, de la política. Pero resulta problemático aceptar que ese sea el punto de vista de M. Foucault. No es fácil mostrar que la crítica de la primera modernidad a “ser gobernado pastoralmente” dependa de la adopción de una moral determinada u otra, si no es en el sentido en que M. Morey toma de su caracterización de la ilustración como un “*ethos* filosófico consistente en una crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos, a través de una ontología histórica de nosotros mismos”.

La lectura de R. Teruel se sitúa en uno de los límites posibles para entender la coincidencia actual entre “ilustración” y “crítica” desde el que se enfrenta a la lectura que da todo su énfasis a la comprensión foucaultiana de la crítica como *ontología histórica*. Del lado de su interpretación ética es posible sostener la función filosófica de “el tribunal de la razón”, apoyándola en la equiparación entre las nociones de *crítica* y *virtud*. Frente a ello se sitúa la interpretación histórica y nietzscheana de “crítica” que propone Morey, en el libro que comentamos, según la cual Foucault nos propone “transformar la crítica entendida en la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica en la forma de la transgresión (*franchissement*) posible” (2020, p. 260). En el espacio entre una y otra concepción de lo *actual* en la filosofía como crítica se sitúan las lecturas no neokantianas de la obra de Kant.

En este mismo sentido es importante la contraposición que señala entre el planteamiento de M. Foucault y el de H. Arendt, ampliando así el debate con otros capítulos del libro. La objeción de Teruel, que se convierte en una discrepancia con Neus Campillo, se basa en un reproche tanto a Heidegger como a Arendt de introducir “forzamientos” en el texto de Kant para llevar la interpretación al terreno de los problemas contemporáneos que les preocupan. El uso filosófico actual de los textos de un clásico plantea, como ya hemos visto, un debate complejo; la necesaria ubicación histórica de su lector, no menos que la del autor objeto de interpretación, parece imposible de evitar a menos que se defienda el carácter ahistórico de la lectura del intérprete. Así suscita un debate entre la posición hermenéutica y la que generan otros modos de entender la interpretación filosófica, que incluyen la “repetición” heideggeriana, la “interpretación” (*Deutung*) de la que Adorno excluye que exija postular un “segundo mundo” de sentido, o la que permite



a la ontología del presente entender la crítica de Kant como una “empresa de de-sujeción en relación con el juego del poder y de la verdad” (Foucault, 2017, p. 14). Por no decir nada de la lejanía al objetivismo de la interpretación de la “fusión de horizontes” de Gadamer. Hace algunas páginas usé la apelación de Cesar Ortega a los *maestros antiguos* de Bernhardt para señalar algunas de las formas de tratamiento que esa situación ha generado en el pensamiento del siglo veinte. Quiero aclarar que algunas de ellas están entre las condiciones de posibilidad de las recepciones de Kant que estudiamos, y la crítica de algunas de ellas no ha de valorarse como una cuestión propia de la hermenéutica.

El otro gran tema que suscita el trabajo de R. Teruel es el que sitúa la teoría de la interpretación de Arendt en el territorio de una lectura de Kant básicamente filosófico-política. Desde esa posición entiende la “crítica” como un planteamiento que evita la oposición entre dogmatismo y escepticismo, y que opera como una tercera posibilidad superadora.

Al mismo tiempo, la perspectiva de Arendt se aleja de la fenomenología de sus maestros y se aproxima a las posiciones propias de la filosofía de la acción comunicativa, en dirección a la superación del escepticismo que puede producir el abandono de una teoría trascendental de la racionalidad, y transforma la verdad en un producto del acuerdo intersubjetivo. Su modo de leer la tesis, central en la primera *Crítica*, según la cual “las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general constituyen, a la vez, las condiciones de *posibilidad de los objetos de la experiencia*” (*KrV*, A 158/B 197) traduce el vínculo entre “verdad” y “validez universal” por otro entre “verdad” y “acuerdo intersubjetivo”. Al hacerlo se le vuelve problemático el momento de objetividad de la experiencia, incluso desde el *giro copernicano*: la equiparación de Kant de las condiciones de posibilidad del objeto con las del conocimiento del objeto abandona la teoría de la verdad como *adequatio*, pero no el contenido de objetividad que tiene el juicio de conocimiento. En la medida en que lo haga, la concepción comunicativa de la verdad se alejará de su contenido de experiencia y no tendrá otro apoyo que el acuerdo intersubjetivo. Por supuesto es, como ya he señalado, una de las formas actuales de leer y reformular a Kant, que tiene dificultades para abandonar la “crítica” entendida en el sentido de las tres *Críticas*.

El trayecto de Arendt trata de evitar esa consecuencia no deseada presentando una versión del giro comunicativo que hace coherente el acuerdo con una teoría de la verdad, no reducida a la *intersubjetividad en detrimento de la objetividad*. Tal vez por eso, Arendt optó por el camino de la tercera *Crítica* y dio prioridad al juicio del gusto, mientras Foucault deja de lado la estrategia de la teoría del conocimiento para centrar la noción de crítica en el Kant que se pregunta por la ilustración. La relación entre saber y poder es, en los textos de Foucault, un vínculo entre prácticas del saber y del poder que han de indagarse con la minuciosidad de la historiografía. Arendt, en cambio, no renuncia a considerar la validez del juicio para “decidir lo que será y evaluar lo que ya no es” como base de “la perspectiva, legítima en cierta medida, del hombre como ser que actúa” (Arendt, 2003, p. 15). Solo después afirma que “es evidente que el arte del pensamiento crítico tiene siempre implicaciones políticas” (2020, p. 76). Valorar el objetivo de dar las bases para una filosofía política tal vez deba incluir también la dimensión epistemológica de su trabajo.

Quiero agradecer profundamente, antes de acabar, la oportunidad de dialogar sobre este libro, que solo ha sido posible gracias a los trabajos, arduos y solventes, de David Hereza, Cesar Ortega-Esquembre y Ricardo Teruel y a la impagable hospitalidad de *Estudios kantianos*.

### *Bibliografía*

- Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Paidós.
- García Bacca, J. D. (2000). *Confesiones. Autobiografía íntima y exterior*. Anthropos.
- Montero, F. (1989). *Mente y sentido interno en la Crítica de la razón pura*. Crítica.
- Montero, F. (1995). *Caminos sobre la mar*. Societat de filosofia del País Valencià.
- Foucault, M. (2017). *Sobre la ilustración*. Tecnos.

Recibido: 13/09/2022

Aceptado: 25/04/2023